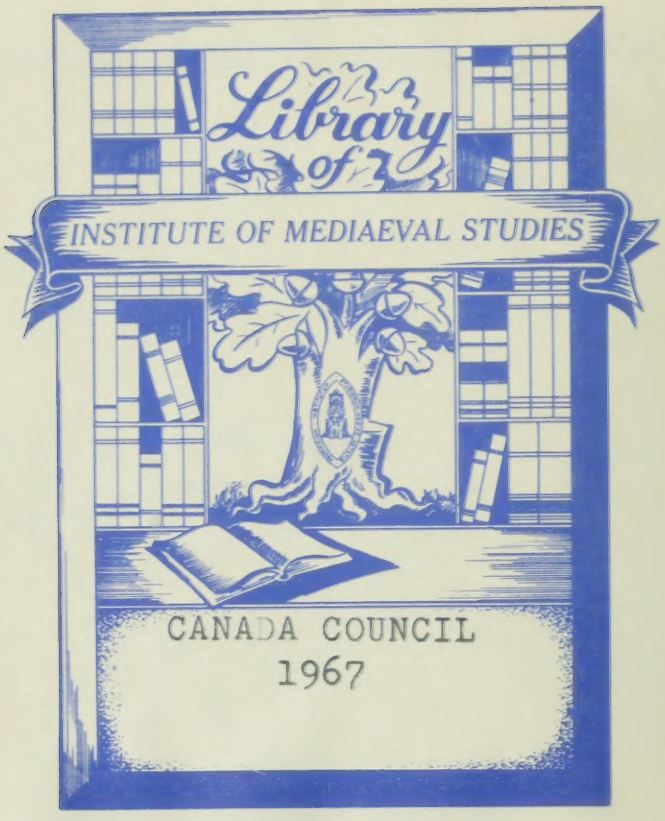

Library of
INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
CANADA COUNCIL
1967

The Institute of Mediaeval Studies
LIBRARY
Toronto

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/berichtberden00inte

BERICHT

ÜBER DEN

III. INTERNATIONALEN KONGRESS FÜR PHILOSOPHIE

ZU HEIDELBERG

1. BIS 5. SEPTEMBER 1908

HERAUSGEGEBEN

VON

PROFESSOR DR. TH. ELSENHANS

HEIDELBERG 1909
CARL WINTER'S UNIVERSITÄTSBUCHHANDLUNG

Verlags-Nr. 350.

Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen,
werden vorbehalten.

JAN 21 1969
30174

ZUR EINFÜHRUNG.

Der folgende Bericht über den III. Internationalen Kongreß für Philosophie, der vom 1. bis 5. September 1908 zu Heidelberg tagte, soll ein möglichst getreues Bild der Verhandlungen und sonstigen Veranstaltungen desselben geben. Als Protokoll des wirklich Geleisteten gedacht, enthält er nur Vorträge, die wirklich gehalten — oder im Falle dringender Abhaltung von einem Stellvertreter vorgelesen — wurden, und zwar in der Form, welche durch die Niederschrift der Verfasser festgelegt und durch ihre eigene Korrektur kontrolliert ist. Auch die wiedergegebenen Diskussionsbemerkungen sind der authentische Text der Niederschriften, welche auf Veranlassung der Schriftführer von den Rednern selbst eingereicht wurden. Für einige Vorträge, sowie für eine Anzahl Diskussionsbemerkungen ist es trotz aller Bemühungen des Generalsekretariats nicht gelungen, den Text zu erhalten. In einigen wenigen Fällen wurde der Vortrag, in einigen anderen die Diskussionsbemerkung ausdrücklich zurückgezogen. Endlich waren einige Redner überhaupt unerreichbar, so daß die regelmäßig als unbestellbar zurückkommenden Korrekturen, soweit dies bei dem nicht immer druckfertigen Zustand der Manuskripte möglich war, vom Generalsekretariat besorgt werden mußten. Immerhin waren dies vereinzelte Ausnahmen, und ich hoffe, daß der Leser trotz dieser Umstände und trotz des dazwischen kommenden Wechsels in der Stellung des Herausgebers (jetzt Dresden, Hohe Straße 37 b, II) von den Schwierigkeiten, mit welchen die Herausgabe eines solchen „internationalen“ Werkes zu kämpfen hat, nicht allzuviel gewahre. Für so manchen wertvollen Wink bei dieser Arbeit bin ich Herrn Geheimrat Dr. Windelband, für die im Kongreßtageblatt sich findenden Anhaltspunkte Herrn Dr. A. Ruge, für teilweise Unterstützung bei der Korrektur Fräulein stud. phil. Zierold, Fräulein stud. phil. Finkelstein und Herrn stud. phil. R. A. Sigsbee zu lebhaftem Danke verpflichtet.

B 20 '16 1908

Ob dieser Bericht über den III. Internationalen Philosophenkongreß zugleich ein wirkliches Bild der Philosophie der Gegenwart liefert? Auch im günstigsten Fall wäre dies wohl nicht zu erwarten. Von allzuviel Zufälligkeiten ist die Beteiligung der maßgebenden Forscher und Richtungen an einem solchen Kongreß abhängig. Haben uns doch diesmal allein zwei der Hauptredner, Henri Bergson, Paris, und Theodor Lipps, München, noch in letzter Stunde wegen Krankheit versagt. Immerhin wird der Leser einen nicht uninteressanten Ausschnitt aus der vielgestaltigen Philosophie unserer Zeit in diesen Blättern verzeichnet finden. Manche Verhandlungen geben ein Bild der Sachlage, wie es im literarischen Austausch der Gedanken wohl niemals erreichbar sein wird. An Diskussionen, wie z. B. denen über Pragmatismus, Gefühlslehre, Vitalismus, wird die künftige Bearbeitung dieser Probleme kaum vorübergehen können. Auch wer wissen will, wie der Mensch der Gegenwart Welt und Leben philosophisch zu deuten sucht, mag auf seine Rechnung kommen.

Ist allerdings, wie manche Kritiker nicht versäumt haben hervorzuheben, das Gebotene teilweise von recht ungleichem Werte, so nimmt damit dieser Band anderen Sammelwerken gegenüber keine Ausnahmestellung ein. Daraus etwa folgern zu wollen, daß ein derartiger Kongreß nur eine Versammlung von Hochschulgelehrten sein und alle anderen als „Laien" ausschließen sollte, würde sicherlich zu weit gehen. Einzelne Schwächen mögen besonders nach der Seite der Methode hervortreten. Aber ist dies nicht gelegentlich auch bei Akademikern der Fall? Und was wäre die Geschichte der Philosophie ohne „Laien"? Auch für die akademische Philosophie der Gegenwart ist es kein Schaden, wenn sie bei solchen Gelegenheiten regelmäßig mit philosophischen Strömungen und Gedanken außerhalb des engeren Fachkreises in Fühlung bleibt. Eine gewisse Erstarrung in Schulen, eine gewisse Lebensfremdheit, eine zu weitgehende Spezialisierung, die Ausbildung einer besonderen, für den Uneingeweihten unverständlichen Schulsprache, alle diese Begleiterscheinungen einer gegen außen abgeschlossenen Fachwissenschaft werden dabei weniger leicht eintreten. Manche Debatte auch dieses Kongresses hat für den, der sehen wollte, den Wert dieser erfrischenden Wechselwirkung für beide Teile gezeigt. Wer davon überzeugt ist, wird gelegentlich auch minder Gutes über sich ergehen lassen, ohne es allzu tragisch zu nehmen.

Allerdings hängt damit zugleich ein Übelstand zusammen, über den bei und nach jedem Kongreß erneute Klage geführt wird: die Überfülle an Vorträgen, die auch diesen Bericht zu seiner unförmlichen Größe anschwellen ließ. Es hat auch diesmal nicht an guten Ratschlägen kluger Kritiker gefehlt, die Zahl der Vorträge zu beschränken und die Organisation der Kongresse zu heben. Man muß es dem Schreiber dieser Zeilen zugute halten, wenn er ein Lächeln darüber nicht unterdrücken kann, Dinge, wie die Beschränkung der Zahl der Vorträge, die von der Kongreßleitung vom ersten Tage der Beratung an mit in Betracht gezogen wurde, nun als große Weisheit verkündigen zu hören. Der richtig verstandene und von Anfang an festgehaltene Charakter des Kongresses verlangt es, daß nicht bloß einige Koryphäen zu Worte kommen. Bei den übrigen aber erwies es sich als unmöglich, die Mitgliedschaft und das Recht zu Vorträgen von einem Befähigungsnachweis abhängig zu machen.

Irreführend ist es in dieser ganzen, für die Lebensfähigkeit solcher Kongresse allerdings brennenden Frage der Einschränkung des Gebotenen, wenn von hundert und mehr „Vorträgen" die Rede ist. Der Ausdruck „communications" der auf französischem Sprachgebiet tagenden Kongresse bezeichnet viel richtiger die knapp gefaßten Mitteilungen aus dem Arbeitsgebiete des Einzelnen, welche den Hörern zur Kenntnisnahme und Besprechung vorgelegt werden. Daß es möglich ist, auch innerhalb der knapp bemessenen Zeitgrenzen Wertvolles, ja Abgerundetes zu bieten, wird der Leser im Berichte selbst bestätigt finden. Einigen der aus jener Überladung erwachsenden Übelstände hat die Organisation des Kongresses wohl nicht ohne Erfolg entgegengearbeitet. Wenigstens war die Gefahr, einen wichtigen gleichzeitig in einem anderen Lokal stattfindenden Vortrag zu versäumen, durch ein System sorgfältig bedienter Tabellen beseitigt, das jedem Hörer in jedem Augenblick eine Übersicht über den augenblicklichen Stand der Arbeit ermöglichte. An Verbesserungen für eine künftige Organisation kämen etwa in Betracht: häufigere Zusammenlegung mehrerer verwandter Vorträge, an welche erst die Diskussion sich anzuschließen hätte, eine die einzelnen Sektionen etwas entlastende Konzentration des Redebedürfnisses auf ein besonders aktuelles Thema, dessen Besprechung, durch Thesen vorbereitet und von einem Beauftragten eingeleitet, eine ganze Sitzung ausfüllen dürfte, für

die Hauptvorträge Bestimmung eines oder einiger Korreferenten oder Diskussionsredner verschiedener Richtungen, endlich Beschränkung jedes Redners auf einen Vortrag, eine vom Kongreß selbst zu beschließende Maßregel, durch welche diesmal allein 37 Vorträge weggefallen wären.

Wer solche Klagen etwa auch in dem gedruckten Bericht bestätigt zu finden glaubt, möge nicht übersehen, daß gerade das, was den Reiz solcher Zusammenkünfte bildet, in dem nüchternen Buchstaben des Protokolls nicht wiedergegeben werden kann. Zeigt uns die Geschichte der Philosophie auf jedem Blatt, wie enge „Charakter und Weltanschauung" zusammenhängen, so werden wir es natürlich finden, daß uns oft erst die Bekanntschaft mit der Persönlichkeit den Schlüssel zum Verständnis philosophischer Gedankenreihen gibt. Auch wer mit pessimistischen Vorurteilen an einer solchen Zusammenkunft teilnimmt, wird sich diesem Reiz des unmittelbaren Wechselverkehrs der bei aller Verschiedenheit der Richtungen durch das gemeinsame Interesse für große Fragen verbundenen Persönlichkeiten nicht ganz entziehen können. Er wird auch den Wert nicht ganz leugnen können, den eine solche gemeinsame Friedensarbeit der Vertreter der verschiedensten Völker für das gegenseitige Verständnis der nationalen Eigenart und damit für die beste Art einer Ausgleichung der zwischen ihnen bestehenden Gegensätze haben muß. Bei aller Unvollkommenheit und Gegensätzlichkeit im einzelnen schwebt doch etwas von dem Geiste einer der schönsten Schriften Kants, „Zum ewigen Frieden", über solchen Versammlungen, in denen ohne Unterschied der Nation so viele Forscher mit dem Willen zur Wahrheit in einem Werke der Kultur sich zusammenfinden.

Vielleicht daß doch für den, der zwischen den Zeilen zu lesen versteht, auch in dem folgenden Berichte etwas von diesen Persönlichkeitswerten zu verspüren ist.

Dresden, im Juni 1909.

THEODOR ELSENHANS.

INHALTSVERZEICHNIS.

ERSTER TEIL.

Seite

Urkundliches zur Ordnung und zum äußeren Verlauf des Kongresses 1
Einladung der permanenten internationalen Kommission vom Dezember 1907 3
Kongreßordnung 4
Programm 5
Vorträge der allgemeinen Sitzungen 9
Sektionen 10
Angemeldete Sektionsvorträge 10
Arbeitsplan des Kongresses 19
Mitgliederliste 22
Verhandlungen der permanenten internationalen Kommission . . . 32

ZWEITER TEIL.

Die allgemeinen Sitzungen 35
I. Allgemeine Sitzung 37
Eröffnungsworte des Präsidenten Geh. Rats Dr. Windelband . . . 37
Ansprache des Ministers des Großherzoglichen Hauses und der auswärtigen Angelegenheiten Freiherrn von Marschall 38
Ansprache des Oberbürgermeisters Dr. Wilckens 40
Ansprache des Exprorektors Geh. Kirchenrats Professors Dr. Tröltsch 42
Ansprache des Vertreters der philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg, Professors Dr. Hoops 44
Ansprache des Vertreters der auswärtigen Delegierten Dr. Christian Aars Kristiania 46
Begrüßungsansprache des Präsidenten des I. Internationalen Kongresses für Philosophie Émile Boutroux, Membre de l'Institut, Paris . . 48
Ansprache des Präsidenten des III. Internationalen Kongresses Geh. Rats Dr. Windelband 53
ROYCE, J. The Problem of Truth in the light of recent discussion 62
Diskussion: Jerusalem 91
Itelson 91
Kozlowski 91
Störring 92
Schiller 92
Waldapfel 92
Döring 93

Seite

II. Allgemeine Sitzung 94
Verzeichnis der dem Kongreß überreichten Schriften 94
Ansprache von Geh. Rat Dr. Deussen, Kiel 95
Ansprache zum hundertjährigen Gedächtnis Fichtes von Xavier Léon 97
CROCE, BENEDETTO. L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte 100
Dankesworte des Vorsitzenden É. Boutroux im Anschluß an den Vortrag von B. Croce 122

III. Allgemeine Sitzung 124
BOUTROUX, ÉMILE. La philosophie en France depuis 1867 124
WINDELBAND, WILHELM. Zum Begriff des Gesetzes 159

IV. Allgemeine Sitzung 175
MAIER, HEINRICH. David Friedrich Strauß 175
Diskussion zum Vortrag Windelband: Straszewski 201
Ebbinghaus 201
Lefmann 201
Windelband 201
Die Schlußsitzung 203

DRITTER TEIL.

Die Sektionssitzungen 205
I. Sektion. Geschichte der Philosophie 207
WERNER, CH. La philosophie de la valeur chez Socrate et Platon . . 207
LASSON, A. Einige Bemerkungen zur Nikomachischen Ethik 214
HUSIK, I. A recent view of matter and form in Aristotle 227
GHEORGOV, I. Roger Bacon und Tommaso Campanella 233
STROH, A. H. Relics of Descartes' visit to Sweden especially a newly discovered portrait by David Beck. (Bild Descartes' Seite 240) . 241
— The Cartesian controversy at Upsala 1663—1689 and its connection with Swedenborg's nebular hypothesis. (Bild Swedenborgs Seite 247, Tabelle Seite 253) 248
DELBOS, V. La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza 256
GEBHARDT, C. Spinoza als Politiker 263
BIÉMA, E. VAN. Le germe de l'antinomie Kantienne chez Leibniz . 268
TUMARKIN, A. Das kritische Problem in den vorkritischen Werken Kants 273
ASSAGIOLI, R. G. Johann Georg Hamann e Ralph Waldo Emerson . 278
WOLLF, K. Das Unsterblichkeitsproblem bei Schiller 286
LÉON, X. Fichte et la Loge Royale York à Berlin 294
DRTINA, FR. Grundlagen der modernen Lebensanschauung . . . 301
RIAZ, H. G. DE. Une nouvelle édition des œuvres de Vinet . . . 309
SCHMIDT, E. L. Schopenhauers Beziehungen zur Mystik 313
AMBROSINI, G. La teoria dell'amore secondo due pessimisti. (A. Schopenhauer e G. Leopardi 324
DWELSHAUVERS, G. La philosophie de Lagneau 331

Seite

RIAZ, H. G. DE. Arthur Hannequin 337
KARMIN, O. Jules Barni und seine Verdienste um die Ausbreitung der deutschen Philosophie in Frankreich 347
COIGNET, Madame. Bergson — la vie 358
CALDERON, F. G. Les courants philosophiques dans l'Amérique latine 365

II. Sektion. Allgemeine Philosophie, Metaphysik und Naturphilosophie 372
DREWS, A. Die Realität des Bewußtseins 372
Diskussion: Palágyi 382
Dürr 382
Drews 382
FULLERTON, G. S. A proposed reconciliation of idealism and realism 384
WAHLE, R. Die Auflösung des Subjektivismus 392
STRASZEWSKI, M. In Sachen der Metaphysik 399
Diskussion: Drews 401
Fischer-Planer 401
Straszewski 401
FISCHER-PLANER, E. Erkenntnistheorie, Metaphysik und Naturwissenschaft 402
BILLIA, L. M. La philosophie c'est l'unité morale 408
COUTURAT, L. D'une application de la logique au probleme de la langue internationale 415
Diskussion: Staudinger 423
Peano 423
Mansion 423
Couturat 423
DRTINA, F. Sur l'organisation des études universitaires au point de vue philosophique 425
Diskussion: Mansion 427
Drtina 427
KUNTZE, F. Die Bedeutung der Ausdehnungslehre Hermann Graßmanns für die Transzendentalphilosophie 429
MANSION, P. Gauss contre Kant sur la Géometrie Non-Euclidienne 438
Diskussion: Nelson 448
Müller, E. 448
Urban 448
Kuntze 448
Hessenberg 449
Mansion 449
WINTER, M. Note sur l'intuition en mathématiques 450
Diskussion: Kozlowski 454
Couturat 455
BRUNSCHVICG, L. Sur l'implication et la dissociation des notions 456
Diskussion: Kozlowski 466
Mansion 466
Ackermann 466
Brunschvicg 466

Seite

WINTER, M. Du rôle de la philosophie dans la découverte scientifique 468
GOLDSCHEID, R. Das Problem der Richtung 479
STRASZEWSKI, M. Über das Zeitproblem 483
JELINEK, L. Über die Zentralbewegung im Kosmos und ihre metaphysische Bedeutung 488
AARS, K. B.-R. Energielehre und Pragmatismus 494
WALDAPFEL, J. Das subjektive und objektive Moment im logischen, ethischen und ästhetischen Urteil 502
Diskussion: Wize 503
Alexander 503
Waldapfel 504
KOZLOWSKI, W. M. La causalité envisagé çomme principe fondamental de la science de la nature 505
DRIESCH, H. Über den Begriff Natur 512
Diskussion: Nelson 520
Kozlowski 521
Goldscheid 521
Elsenhans 522
Staudinger 523
Driesch 523
PALÁGYI, M. Begründung des Vitalismus 525
Diskussion: Driesch 530
Kirschmann 530
Drews 531
Palágyi 531
BENRUBI, J. Leben und Metaphysik 532
LALANDE, A. État des travaux du vocabulaire philosophique . . 539

III. Sektion. Psychologie 544
Ansprache von Professor Münsterberg 544
KÜLPE, O. Ein Beitrag zur Gefühlslehre 546
Diskussion: Ebbinghaus 553
Geiger 553
Geijer 553
Hellpach 554
Linke 554
Schultze 554
Külpe 554
HELLPACH, W. Wetter, Klima und Landschaft in ihrem Einfluß aufs gesunde und abnorme Seelenleben 556
Diskussion: Elsenhans 563
Münsterberg 563
Waldapfel 563
Hellpach 564
GEIJER, R. Zur Psychologie des Gewissens 565
Diskussion: Elsenhans 576
Döring 576

Seite

Diskussion: Waldapfel 576
Geijer 577
ALEXANDER, B. Zur Psychologie der Kunst 578
Diskussion: Döring 589
Cohn 590
Eleutheropulos 590
Waldapfel 590
Alexander 590
PALÁGYI, M. Diskontinuität des Bewußtseins 592
Diskussion: Franze 597
Mally 598
Hönigswald 598
Waldapfel 598
Palágyi 599
BOVET, P. Psychologie und Logik des Urteils im Zusammenhang mit den Untersuchungen der Würzburger Schule 600
SCHULTZE, O. Die Bedeutung der Bewußtheiten im Bewußtseinsverlauf 605
LINKE, P. Das Gegenstandsbewußtsein bei einigen optischen Täuschungen 610
Diskussion: Pikler 612
Dürr 612
Linke 612
PIKLER, J. Das Gegensätzlichkeitsprinzip 614
Diskussion: Pikler 621
PIKLER, J. Die Funktion des Interesses beim Streben und die pragmatistische Streitfrage 622
Diskussion: Royce 629
Waldapfel 629
Döring 629
Pikler 629
KLAGES, L. Über die psychodiagnostische Bedeutung der Handschrift 631
BILLIA, L. M. À quoi servent les laboratoires de psychologie? . . 640
URBAN, F. M. Bemerkungen zur Theorie der psychophysischen Methoden 650
Diskussion: Kuntze 653
Urban 654
DEUCHLER, G. Bemerkungen zur objektiven Kontrolle der psychologischen Beobachtung 655
Diskussion: Bühler 659
Deuchler 659

IV. Sektion. Logik und Erkenntnistheorie 660
BALDWIN, J. M. Genetic logic and theory of reality. (Real Logic) . 660
LADD-FRANKLIN, Chr. Epistemology for the Logician 664
LASK, E. Gibt es einen Primat der praktischen Vernunft in der Logik? 671
Diskussion: Ruge 677
Döring 678
DUFUMIER, H. Sur la notion d'une logique formelle positive . . 680
MÜLLER, E. Über die Algebra der Logik und über die hinterlassenen algebraisch-logischen Schriften von Ernst Schröder 686

Seite

Diskussion: Jerusalem 691
Müller 691
STÖRRING, G. Beiträge zur Lehre vom Bewußtsein der Gültigkeit . . . 692
Diskussion: Mally 703
Störring 703
FRANZE, P. C. Das Evidenzbedürfnis des Menschen als entwicklungstheoretischer Maßstab 704
Diskussion: Goldstein 709
Jerusalem 709
Franze 709
SCHILLER, F. C. S. Der rationalistische Wahrheitsbegriff 711
ARMSTRONG, A. C. The evolution of pragmatism 720
Diskussion: Dürr 726
Ruge 726
Mally 727
Pikler 727
Jerusalem 728
Jakowenko 728
Karmin 728
Kozlowski 728
Störring 729
Schiller 729

Fortsetzung der Diskussion über den Pragmatismus:

Nelson 729
Goldscheid 730
Elsenhans 731
Mally 731
Dürr 733
Nelson 733
Ewald 734
Jakowenko 735
Kozlowski 735
Nelson 736
Carus 737
Rey 737
Waldapfel 738
Grelling 739
Schiller 739
AARS, K. B. R. Abstraktion und Projektion 741
D'ORS, E. Le résidu dans la mesure de la science par l'action . . . 751
GOLDSCHEID, R. Die willenskritische Methode 758
Diskussion: Staudinger 761
Vaihinger 761
Schiller 762
ENRIQUES, F. Sul principio di ragion sufficiente 763
JONES, E. E. C. The import of categorical propositions and inference 767
BILLIA, L. M. Quatre règles inexactes du syllogisme 774

Seite

Observations à la suite: Itelson 779
Billia 779

VAILATI, G. Il linguaggio come ostacolo alla eliminazione di contrasti illusori 780

JAKOWENKO, B. Was ist die transzendentale Methode? 787

Diskussion: Hessenberg 799

REY, A. L'apriori et l'expérience dans les méthodes scientifiques . 800

JERUSALEM, W. Apriorismus und Evolutionismus 806

Diskussion: Mally 814
Staudinger 814
Minor 814
Hönigswald 815
Franze 815
Jerusalem 815

PFORDTEN, O. v. d. Konformismus als Erkenntnisart des Normativen 816

Diskussion: Mally 822
Carus 822
v. d. Pfordten 822

KRONER, R. Kritizismus und erkenntnistheoretische Resignation . . 823

Diskussion: Staudinger 829
Ebbinghaus, J. 829
Hönigswald 829
Ssynopaloff 829
Tumarkin 829

BULLATY, E. Zwei Grundfragen der Erkenntnistheorie 831

RAUH, F. L'idée d'expérience 838

Diskussion: Norero 848
Kozlowski 849
Rauh 849

MEYERSON, E. La science et le réalisme naif 850

MALLY, E. Grundgesetze der Determination 862

Diskussion: Grelling 866
Mally 867

JAKOWENKO, B. Die Logistik und die transzendentale Begründung der Mathematik 868

MALLY, E. Gegenstandstheorie und Mathematik 881

Diskussion: Grelling 885
Mally 885

HÖNIGSWALD, R. Über den Unterschied und die Beziehungen der logischen und der erkenntnistheoretischen Elemente in dem kritischen Problem der Geometrie 887

Diskussion: Bauch 893
Hessenberg 893
Peano 893
Franze 893
Hönigswald 893

KOZLOWSKI, W. M. La philosophie de l'histoire, son objet et son domaine 894

Seite

KOZLOWSKI, W. M. La structure de la philosophie de l'histoire . . 900
HELLPACH, W. Bemerkungen zur Logik der Pathologie 906

V. Sektion. Ethik und Soziologie 912
STAUDINGER, F. Zur Methode der ethischen Forschung 912
Diskussion: Lasson 919
Waldapfel 919
JONES, E. E. C. Professor Henry Sidwick's Philosophical Intuitionism 920
KÁRMÁN, M. von. Dialektik der ethischen Prinzipien 928
Diskussion: Franze 940
Waldapfel 940
VALLI, L. La critica dei valori 942
Diskussion: Enriques 948
Valli 948
JELINEK, L. Über das metaphysische Element der Moral 949
SAVELLI, R. Qualche riflessione sulla morale 956
Diskussion: Aars 962
AARS, K. B. R. Die Lüge als Bedingung der Moralentwicklung . . 963
Diskussion: Lasson 968
Aars 968
LEHMANN, R. Das Verhältnis der Pädagogik zur Philosophie und Psychologie 969
BILLIA, L. M. L'idea dell'educazione 977
LUBECKI, C. Esquisse de la morale sociale 980
TÖNNIES, F. Über eine Methode moralstatistischer Forschung . . 987
GOLDSCHEID, R. Entwicklungswert und Menschenökonomie 988
Diskussion: Weber, M. 991
SIMIAND, F. La méthode positive en science économique 992
Diskussion: Somló 1002
Lasson 1003
Simiand 1003
TÖNNIES, F. Comtes Begriff der Soziologie 1004
BILLIA, L. M. L'impopularité du libre échange et l'immoralité de la richesse 1013
CALDERON, F. G. Les conditions sociologiques de l'Amérique latine 1024
VECCHIO, G. DEL. Sull'idea di una scienza del diritto universale 1037
Diskussion: Vidari 1052
SOMLÓ, F. Das Problem der Rechtsphilosophie 1054
Diskussion: Lasson 1060
Tönnies 1060
Pariser 1060
LEVI, A. Quelques remarques sur la conception du droit naturel dans la philosophie de Vico 1061

VI. Sektion. Ästhetik 1068
WIZE, K. F. Die Definition des Schönen in Kants Kritik der Urteilskraft 1068
COHN, J. Das Problem der Kunstgeschichte 1076
Diskussion: Petsch 1082

Seite
BORGESE, G. A. Critica del concetto di originalità nell'arte . . . 1083
LUBECKI, C. Critique du néogothique 1092
Diskussion: Straszewski 1097
JELINEK, L. Die Metaphysik des Lächerlichen 1098

VII. Sektion. Religionsphilosophie 1106
DELACROIX, H. Note sur christianisme et mysticisme 1106
Diskussion: Norero 1118
Delacroix 1118
Assagioli 1118
Delacroix 1119
Bovet 1119
VISCONTI, L. Natura e limiti dell'invidualismo religioso 1120
D'ORS, E. Religio est libertas 1125
Diskussion: Norero 1135
Waldapfel 1135
d'Ors 1135
Alphabetisches Namenverzeichnis 1137

ERSTER TEIL.

URKUNDLICHES ZUR ORDNUNG UND ZUM ÄUSSEREN VERLAUF DES KONGRESSES.

EINLADUNG DER PERMANENTEN INTERNATIONALEN KOMMISSION VOM DEZEMBER 1907.

DRITTER INTERNATIONALER KONGRESS FÜR PHILOSOPHIE
HEIDELBERG 1908.

Heidelberg, im Dezember 1907.

Hochgeehrter Herr!

Der III. Internationale Kongreß für Philosophie soll auf Grund persönlicher Information und nach Vereinbarung mit den zuständigen Behörden auf den 1.—5. September nach Heidelberg eingeladen werden. Dabei ist für Montag, den 31. August ein Begrüßungsabend und für Samstag, den 5. September, nachmittags, ein Ausflug vorgesehen.

Die Mitglieder der permanenten internationalen Kommission beehren wir uns, hiervon in Kenntnis zu setzen und sie um freundliche Unterstützung in der Organisationsarbeit zu ersuchen. Insbesondere bitten wir, uns Mitteilung von solchen Adressen zu machen, an welche die binnen kurzem erscheinende öffentliche Einladung zu dem Kongresse zweckentsprechend zu versenden wäre.

Der Kongreß soll vier allgemeine Sitzungen abhalten und sich für die Spezialarbeit in folgende Sektionen gliedern: 1. Geschichte der Philosophie; 2. Allgemeine Philosophie, Metaphysik und Naturphilosophie; 3. Psychologie; 4. Logik und Erkenntnistheorie; 5. Ethik; 6. Ästhetik; 7. Religionsphilosophie.

Außerdem ist in Aussicht genommen, den internationalen Kongreß für Geschichte der Naturwissenschaften, wie in Genf, auch diesmal mit demjenigen für Philosophie zu verbinden.

Der Generalsekretär: Der Präsident:

Dr. Elsenhans. Dr. Windelband.

Die erste allgemeine Einladung erfolgte im Februar 1908, eine zweite ausführlichere im Juni, und die letzte, deren wesentlicher Inhalt im folgenden wiedergegeben wird, im August 1908.

KONGRESSORDNUNG.

Der internationale Kongreß für Philosophie, der im Jahre 1900 in Paris bei Gelegenheit der Weltausstellung begründet wurde und zum zweitenmal 1904 in Genf tagte, wird nach dem dort gefaßten Beschlusse in diesem Jahre in Heidelberg zusammentreten.

Die staatlichen, städtischen und akademischen Behörden haben ihre bereitwillige Unterstützung in dankenswerter Weise zugesagt, und wir beehren uns, zum Besuche der Versammlung einzuladen, welche in der Woche vom 31. August bis 5. September stattfinden wird.

Für die besonderen Arbeiten wird sich der Kongreß in folgende sieben Sektionen gliedern: 1. *Geschichte der Philosophie;* 2. *Allgemeine Philosophie, Metaphysik und Naturphilosophie;* 3. *Psychologie;* 4. *Logik und Erkenntnistheorie;* 5. *Ethik und Soziologie;* 6. *Ästhetik;* 7. *Religionsphilosophie.*

Die Verhandlungen des Kongresses werden in deutscher, englischer, französischer und italienischer Sprache geführt.

Anmeldungen zu Vorträgen für die Sektionen werden bis spätestens 15. August an den mitunterzeichneten Generalsekretär Dr. Elsenhans (Heidelberg, Plöck 79) erbeten, der sie sodann den Sektionsvorständen überweisen wird. Die Ausdehnung der einzelnen Mitteilungen sollte die Zeit von 15 Minuten nicht überschreiten; den Zeitraum für die Diskussion nach Maßgabe der Zahl der Anmeldungen zu begrenzen, bleibt den Sektionsvorständen vorbehalten.

Die Vortragenden werden gebeten, vor dem Ende des Kongresses dem Bureau des Kongresses (Neues Kollegienhaus, parterre) den Text ihres Vortrages zu übergeben. Der Umfang desselben darf sechs Seiten Oktav (Format des Genfer Kongreßberichtes) nicht überschreiten.

Der Preis der Mitgliedskarte beträgt 20 Mk.; sie berechtigt zur Teilnahme an allen Veranstaltungen des Kongresses und zum unentgeltlichen Bezuge des Kongreßberichtes und der Kon-

großzeitung; ferner während der Dauer des Kongresses zum Eintritt in die Konzerte des städtischen Orchesters auf dem Schloß und im Stadtgarten und zur Besichtigung der Schloßruine und der städtischen Sammlungen. Für Damen, welche zur Familie eines Kongreßmitgliedes gehören, werden besondere Karten zu 10 Mk. ausgegeben, welche dieselben Berechtigungen wie die Mitgliedskarten, mit Ausnahme des Anspruchs auf den Kongreßbericht, gewähren. Man bittet, die Karten und Abzeichen stets bei sich zu führen.

Anmeldungen zur Beteiligung sind im Interesse der Schätzung des zu erwartenden Besuchs so früh wie möglich erwünscht; sie erfolgen am besten in der Form der Einzahlung des Beitrags mit Postanweisung an die Rheinische Kreditbank, Depositenkasse Ludwigsplatz, in Heidelberg, mit möglichst genauer Angabe der Adresse, an welche sodann die Mitgliedskarte durch die Post zugestellt werden wird.

Vom 29. August ab nimmt die Bank keine Beiträge mehr an: sie sind an das Bureau des Kongresses zu senden, wo alsdann die Karten ausgegeben werden.

PROGRAMM.

Montag, den 31. August 1908.

8½ Uhr: Begrüßungsabend in der Stadthalle (zwanglose Zusammenkunft in den Parterreräumen der Stadthalle).

Dienstag, den 1. September.

9½ Uhr: Sitzung der permanenten Kommission im philosophischen Seminar (Augustinergasse 15 III).

10 Uhr: *Eröffnung des Kongresses* und **I. allgemeine Sitzung** im großen Saale des neuen Kollegienhauses (Ludwigsplatz, Aufgang Treppe rechts).

Begrüßung durch die staatlichen, städtischen und akademischen Behörden. Ansprache des Präsidenten des I. Internationalen Kongresses für Philosophie: É. Boutroux, Membre de l'Institut, Paris. Rede des Präsidenten des III. Kongresses: Geh. Rat Dr. Windelband. Vorstellung der Kongreßmitglieder.[1]

Vortrag J. Royce *und Diskussion.*

[1] Fiel aus.

$3^1/_2$—$5^1/_2$ Uhr: *Sitzungen der Sektionen.*

6 Uhr: Besichtigung des Schlosses (damit verbunden pünktlich 6 Uhr photographische Aufnahme der Kongreßmitglieder im Schloßhof[1]).

$8^1/_2$ Uhr: Italienische Nacht in der Schloßrestauration, dargeboten von der Stadt Heidelberg. Konzert des städtischen Orchesters.[2]

Mittwoch, den 2. September.

9—11 Uhr: *Sitzungen der Sektionen.*

11 Uhr: **II. allgemeine Sitzung** (Vortrag B. Croce und Diskussion; kurze Mitteilungen) im großen Saale des Kongreßgebäudes.

3 Uhr: Ausflug auf den Königsstuhl und zum Kümmelbacher Hof. Abfahrt mit der Bergbahn zwischen 3 und 4 Uhr. Abendessen im Kümmelbacher Hof 7 Uhr. Rückfahrt um 10 Uhr. (Karten für das Kouvert und die Rückfahrt sind im Bureau für 4 Mk. entgegenzunehmen.)

Donnerstag, den 3. September.

9—11 Uhr: *Sitzungen der Sektionen.*

11—1 Uhr: **III. allgemeine Sitzung** (Vorträge Boutroux und Bergson[3] nebst Diskussion) im großen Saale.

$3^1/_2$—$5^1/_2$[4] Uhr: *Sitzungen der Sektionen.*
Einladung der Stadt Heidelberg zur Neckarfahrt und Schloßbeleuchtung. Abfahrt mit Vorortszug nach Schlierbach 6^{23} ab Hauptbahnhof (ab Station Peterskirche in unmittelbarer Nähe des Kongreßgebäudes 6^{27}).[5]

$6^1/_2$—$7^1/_2$ Uhr: Empfang von seiten der Stadt Heidelberg im Garten des Gasthauses „Zum Adler" in Ziegelhausen. Kaltes Buffet und Erfrischungen. Einschiffung $7^1/_2$ Uhr. Schloßbeleuchtung. Ankunft etwa 9 Uhr. Nach der Ankunft gesellige Vereinigung in der Stadthalle.

---

[1] Fand am 2. September 1 Uhr statt. — [2] Wegen schlechten Wetters in der Stadthalle. — [3] Geändert, siehe unter „Allgemeine Sitzungen". — [4] 3—5. — [5] Sonderzug 5 Uhr 30.

Freitag, den 4. September.

9—1 Uhr: *Sitzungen der Sektionen.*

$3^1/_2$—$5^1/_2$ Uhr: *Sitzungen der Sektionen.*

7 Uhr: Festmahl in der Stadthalle[1], dargeboten von der Großherzoglich badischen Regierung. (Besuchs- oder Promenadenanzug.)

Samstag, den 5. September.

9—10 Uhr: *Sitzungen der Sektionen.*

$9^1/_2$ Uhr: Sitzung der permanenten Kommission im philosophischen Seminar (Augustinergasse 15 III).

10 Uhr: **IV. allgemeine Sitzung** (Vortrag Lipps[2] und Diskussion) im großen Saale.

$11^1/_2$ Uhr: *Schluß-Sitzung* im großen Saale. Bestimmung des nächsten Kongresses.

Nachmittags: Ausflug nach Baden-Baden.[3] Abfahrt 2^{30}, Ankunft 4^{01}. Zu Fahrten auf das alte Schloß oder an andere Punkte werden Wagen bereit gehalten. Abends: Beleuchtungsfest im Kurgarten, dargeboten von der Städtischen Kurverwaltung. Abfahrt 10^{20}, Ankunft in Heidelberg 12^{00}.

Alle Sitzungen des Kongresses, mit Ausnahme der Sitzungen der permanenten Kommission, finden im Neuen Kollegienhaus (Ludwigsplatz) statt.

Das *Büro des Kongresses* (Neues Kollegienhaus, parterre), welches über alle Angelegenheiten des Kongresses Auskunft gibt, ist von jetzt ab täglich von 8—$6^1/_2$ Uhr, am Begrüßungsabend (Montag) bis $8^1/_2$ Uhr geöffnet.

Die Mitglieder des Kongresses werden gebeten, sich sofort nach ihrer Ankunft in das Büro des Kongresses zu be-

---

[1] Bei dem Festmahl wurden von folgenden Herren Ansprachen gehalten: Professor Münsterberg (Harvard University, Boston), Minister Freiherr von Marschall, Geheimrat Dr. Windelband, Professor Émile Boutroux (Paris), Geh. Kirchenrat Dr. Tröltsch (Heidelberg), Oberbürgermeister Dr. Wilckens (Heidelberg), Professor Dr. Alexander (Budapest), Professor Dr. Elsenhans, Professor Dr. Straszewski (Krakau), Professor Dr. G. Vidari (Pavia), Dr. A. Ruge.

[2] Geändert, siehe unter „Allgemeine Sitzungen".

[3] Fiel wegen mangelnder Beteiligung aus. Statt dessen Ausflug zur Stiftsmühle.

geben, um sich dort in die Präsenzliste einzutragen, die Teilnehmerkarten für die Veranstaltungen des Kongresses, die erste Nummer des Kongreß-Tageblattes, den Führer durch Heidelberg und andere Drucksachen sowie die Abzeichen entgegenzunehmen.

Mitglieder des Kongresses, welche verhindert sind, bei dem Kongreß zu erscheinen, werden gebeten, dies dem Büro so bald als möglich mitzuteilen.

Über die Wohnungen gibt das Städtische Verkehrsbüro Heidelberg, Hauptstraße 77, jede wünschenswerte Auskunft. Auch läßt es denjenigen Kongreßmitgliedern, welche ihre genaue Adresse angeben, ein Verzeichnis der Hotels, Gasthäuser und Pensionen zugehen.

Zehn Tage vor dem Kongreß und während desselben ist im Büro ein *Wohnungsamt* eingerichtet, welches die Bestellung von Zimmern in Hotels, Pensionen und Privatwohnungen vermittelt.

Während der Dauer des Kongresses erscheint vom 29. August an ein *Kongreß-Tageblatt* unter der Redaktion der Büroleitung (Dr. philos. Arnold Ruge), in dem alle Bekanntmachungen der Kongreßleitung, die Mitgliederlisten, etwaige Änderungen im Programm, die Tagesordnung der Sektionen, kurze Berichte über die Verhandlungen, Mitteilungen über Ausflüge und anderes veröffentlicht werden.

Postsendungen für die Kongreßmitglieder, welche an den Kongreß für Philosophie in Heidelberg adressiert werden, können bei der in unmittelbarer Nähe des Kongreßgebäudes gelegenen Stadtpost (Ecke Grabengasse und Seminarstraße) in Empfang genommen werden. *Telephon* (Nr. 173) und *Postwertzeichen* stehen den Kongreßmitgliedern im Kongreßgebäude in einem Raume neben dem *Schreibzimmer* zur Verfügung.

Im Parterre des Kongreßgebäudes befindet sich ein *Buffet*, das den Kongreßmitgliedern zur Verfügung steht.

Für die *Damen* sind besondere Veranstaltungen in Aussicht genommen, welche im Kongreß-Tageblatt bekannt gemacht werden und im Büro zu erfragen sind.

Während der Dauer des Kongresses ist für die Kongreßmitglieder im Restaurant des Hotels zum Ritter, Hauptstraße 178, *ein Saal reserviert*.

Den Kongreßmitgliedern stehen während der Kongreßtagung

die Großh. Universitätsbibliothek sowie die Bibliothek des Philosophischen Seminars zur Verfügung.

Aus Anlaß des Kongresses veranstaltet die Weißsche Buchhandlung (Ludwigsplatz) in einem Raume der Universität, in unmittelbarer Nähe des Büros, eine *Ausstellung der philosophischen Literatur*, und überreicht den Kongreßmitgliedern einen Katalog über die seit 1904 erschienene internationale philosophische Literatur.

Gleichzeitig wird die Groossche Buchhandlung (Hauptstraße 112) in ihrem Magazin eine *Sammlung alter Ausgaben der Philosophen*, namentlich der Renaissance und der Aufklärung, sowie von *Porträts* in Stichen und Lithographien veranstalten.

Die *Karten für die Extraveranstaltungen* sind vom ersten Tage ab im Büro zu haben. Das Nähere wird in der ersten Nummer des Tageblattes bekannt gemacht.

Das Generalsekretariat des II. Internationalen Kongresses für Philosophie (Genf 1904) macht bekannt, daß der gedruckte *Bericht des Genfer Kongresses* den Kongreßmitgliedern zu dem ermäßigten Preis von 16. Frs. abgegeben und von der Librairie Kündig in Genf franko versandt wird.

VORTRÄGE DER ALLGEMEINEN SITZUNGEN.

I.

THE NATURE OF TRUTH IN THE LIGHT OF RECENT DISCUSSION.

Vortragender: Josiah Royce, Professor an der Harvard University, Cambridge U. St. A.

II.

IL CARATTERE LIRICO DELL'ARTE E L'INTUITIONE PURA.

Vortragender: Benedetto Croce, Neapel.

III.

L'ÉTAT ACTUEL DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE.[1]

Vortragender: É. Boutroux, membre de l'Institut, Paris.

L'IDÉE DE DEVENIR.

Vortragender: H. Bergson, membre de l'Institut, Paris.[2]

[1] Titel geändert: La philosophie en France depuis 1867.

[2] Durch Krankheit verhindert; statt dessen der Sektionsvortrag: W. Windelband, Über den Begriff des Gesetzes.

IV.

ZUM BEGRIFF DER PHILOSOPHIE.

Vortragender: Theodor LIPPS[1], Professor an der Universität München.

SEKTIONEN.

1. *Geschichte der Philosophie.* I. Vors.: Xavier LÉON, Herausgeber der Revue de Métaphysique et de Morale, Paris. II. Vors.: Dr. PETSCH, Professor an der Universität Heidelberg.

2. *Allgemeine Philosophie, Metaphysik und Naturphilosophie.* I. Vors.: Dr. O. KÜLPE, Professor an der Universität Würzburg. II. Vors.: Dr. DREWS, Professor an der technischen Hochschule in Karlsruhe.

3. *Psychologie.* I. Vors.: Dr. H. MÜNSTERBERG, Professor an der Harvard University, Cambridge (Mass.). II. Vors.: Dr. HELLPACH, Privatdozent an der technischen Hochschule in Karlsruhe.

4. *Logik und Erkenntnistheorie.* I. Vors.: Dr. Heinrich MAIER, Professor an der Universität Tübingen. II. Vors.: Dr. E. LASK, Privatdozent an der Universität Heidelberg.

5. *Ethik und Soziologie.* I. Vors.: Geh. Regierungsrat Dr. LASSON, Professor an der Universität Berlin. II. Vors.: Dr. B. BAUCH, Privatdozent an der Universität Halle a. S.

6. *Ästhetik.* I. Vors.: Dr. J. COHN, Professor an der Universität Freiburg i. Br. II. Vors.: Dr. VOSSLER, Professor an der Universität Heidelberg.

7. *Religionsphilosophie.* I. Vors.: Geh. Kirchenrat Dr. TRÖLTSCH, Professor an der Universität Heidelberg. II. Vors.: Dr. H. SCHWARZ, Professor an der Universität Halle a. S.

ANGEMELDETE SEKTIONSVORTRÄGE.

AARS, Kristian B. R.:

1. *Der Gegensatz zwischen Abstraktion und Projektion (der Orientalismus im Westen).*
2. *Die Lüge als Bedingung der Moralentwicklung.*

---

[1] Durch Krankheit verhindert; statt dessen der Sektionsvortrag: Heinrich MAIER, David Friedrich STRAUSS.

3. *Das Verhältnis zwischen Energielehre und Pragmatismus.*

ALEXANDER, B.:

Über die psychologische Grundlage der Ästhetik.

AMBROSINI, Guido:

La teoria dell' amore secondo due pessimisti (Arthur Schopenhauer e Leopardi).

ARMSTRONG, A. C.:

The evolution of pragmatism.

ASSAGIOLI, G.:

Joh. Georg Hamann e Ralph Waldo Emerson.

BALDWIN, J. Mark:

The probleme and scope of genetic logic.

BARATONO, A.:

Sul neo-vitalismo.

BELOT, G.:

Note sur la triple origine de l'idée de Dieu.

BENRUBI, J.:

Leben und Metaphysik.

BERR, Henri:

Sur la théorie de l'histoire en Allemagne et en France.

BIÉMA, Emile von:

Le germe de l'autonomie Kantienne chez Leibniz.

BILLIA, Lorenzo Michelangelo:

1. *L'idée de l'éducation.*
2. *L'impopularité du libre échange et l'immoralité de la richesse.*
3. *Les règles inexactes du syllogisme.*
4. *A quoi servent-ils les laboratoires de psychologie?*
5. *L'unité morale de la philosophie.*

BLONDEL, M.:

Les divers types d'intelligibilité.

BORGHESE, S. A.:

Critica del concetto di originalità nell' arte.

BOUGLÉ, C.:

Marxisme et sociologie.

BOVET, Pierre:

Psychologie et Logique du jugement à propos des travaux de l'école de Würzburg.

BRUNSCHVICG, L.:
Implication et dissociation des notions.

BULLATY, Emil:
Zwei Grundfragen der Erkenntnistheorie.

CALDERON, F. G.:
1. *Les courants philosophiques dans l'Amérique Latine.*
2. *Les conditions sociologiques de l'Amérique Latine.*

CALDERONI, M.:
Aspettazione e volontà.

CAMPA, O.:
Note sur la notion de probabilité.

CEVOLANI, G.:
La propositione incidente nella logica tradizionale.

COHN, Jonas:
Das Problem der Kunstgeschichte.

COIGNET, Mme.:
La philosophie de Bergson.

COSENTINI, Franz:
1. *Les fondements sociologiques du féminisme.*
2. *L'animisme et l'évolution réligieuse.*

COUTURAT, L.:
Des rapports de la logique et de la linguistique dans le problème de la langue internationale.

CYON, E. v.:
Versuch einer neuen Differenzierung der seelischen Funktionen.

DELACROIX, H.:
L'inspiration réligieuse.

DELBOS, V.:
La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza.

DE RIAZ, Henri:
1. *Le philosophe Arthur Hannequin.*
2. *Une nouvelle édition des œuvres de Vinet.*

DEUCHLER, G.:
Bemerkungen zur objektiven Kontrolle der Selbstbeobachtung.

DREWS, A.:
Die Realität des Bewußtseins.

DRIESCH, H.:

Über den Begriff „Natur".

DRTINA:

1. *Sur l'organisation des études universitaires au point de vue philosophique.*
2. *Grundlagen der modernen Lebensanschauung.*

DUFUMIER, H.:

Sur la notion d'une logique formelle positive.

DWELSHAUVERS, G.:

La philosophie de Jules Lagneau.

ELEUTHEROPULOS:

1. *Die Vorsokratiker Physiker.*
2. *Die Grundlage der Ethik.*
3. *Die Aufgabe und Methode und die wissenschaftliche Stellung der Ästhetik.*

ELSENHANS, Th.:

Der Begriff der Anlage in der Philosophie.

ENRIQUES, F.:

Sul principio di ragione sufficiente.

FALCKENBERG, R.:

Das Verhältnis der Einzelgeister zum Absoluten bei Lotze.

FISCHER-PLANER, E.:

Erkenntnistheorie, Metaphysik und Naturwissenschaft.

FRANZE, Paul C.:

Das Evidenzbedürfnis des Menschen als entwicklungstheoretischer Maßstab.

FULLERTON, G. St.:

A Proposed Reconciliation of Idealism and Realism.

GEBHARDT, C.:

Spinoza als Politiker.

GEIJER, Reinhold:

Zur Psychologie des Gewissens.

GHEORGOV:

Roger Bacon und Tommaso Campanella.

GOBLOT, Edm.:

Nouvelle théorie de la démonstration mathématique.

GOLDSCHEID, R.:

1. *Das Problem der Richtung.*
2. *Die willenskritische Methode.*
3. *Entwicklungswert und Menschenökonomie.*

GORDY, J. P.:

What constitutes Evidence.

HAMMER, B.:

Zur Psychologie der Aufmerksamkeit.

HELLPACH, W.:

1. *Bemerkungen zur Logik der Pathologie.*
2. *Klima, Wetter und Landschaft in ihren Einflüssen aufs normale und abnorme Seelenleben.*

HÖNIGSWALD, R.:

Über den Unterschied und die Beziehungen der logischen und der erkenntnistheoretischen Elemente in dem kritischen Problem der Geometrie.

HUSIK, Isaak:

Dr. Neumark on Aristotle and Maimonides.

JAKOWENKO, B.:

1. *Was ist die transzendentale Methode?*
2. *Die Logistik und die transzendentale Begründung der Mathematik.*

JELINEK, L.:

1. *Über das metaphysische Fundament der Moral.*
2. *Über die Metaphysik des Lächerlichen.*
3. *Über die Zentralbewegung und ihre Bedeutung im Kosmos.*

JERUSALEM, W.:

Apriorismus und Evolutionismus.

JONES, E. E. C.:

1. *Philosophical intuitionism in ethics.*
2. *The import of categorical propositions in inference.*

ITELSON, G.:

1. *Wahrheit und Pragmatismus.*
2. *Die Einteilung der Erkenntnisse in Wissenschaften.*
3. *Folgt aus Wahrem Falsches?*
4. *Über Erhard Weigel.*

KÁRMÁN, M. v.:

1. *Über Einteilung der Wissenschaften.*
2. *Die Dialektik der ethischen Prinzipien.*

KARMIN, O.:

Jules Barni und seine Bedeutung für die Verbreitung der deutschen Philosophie in Frankreich.

KLAGES, L.:

Über die psychodiagnostische Bedeutung der Handschrift.

KOZLOWSKI, W. M.:

1. *La causalité envisagée comme principe fondamental de la science de la nature.*
2. *L'objet, le domaine et la structure de la philosophie de l'histoire.*

KRONER, Rich.:

Kritizismus und erkenntnistheoretische Resignation.

KÜLPE, O.:

Ein Beitrag zur Gefühlslehre.

KUNTZE, F.:

Die Bedeutung der Ausdehnungslehre Hermann Graßmanns für die Transzendentalphilosophie.

LADD-FRANKLIN, Christine:

Epistemology and psychology for the logician.

LALANDE, M. A.:

Etat du travail ayant pour objet la constitution d'une vocabulaire philosophique.

LASK, E.:

Gibt es ein Primat der praktischen Vernunft in der Logik?

LASSON, A.:

Die Nikomachische Ethik.

LEHMANN, R.:

Das Verhältnis der Pädagogik zur Philosophie und Psychologie.

LÉON, Xavier:

Fichte et la loge Royal York à Berlin.

LE ROY, E.:

Expérience religieuse et Tradition.

LEVY, A., Hamburg:

1. *Die Narkose im Lichte der Philosophie.*
2. *Die Ableitung des Körperbegriffs.*

LEVI, Alless., Ferrara:

Sur l'originalité de la conception du droit naturel dans la philosophie de Vico.

LINDSAY, J.:

The soul in modern psychology.

Linke, P.:

Das Gegenstandsbewußtsein bei einigen optischen Täuschungen.

Lubecki:

1. *Critique du néogothique.*
2. *Esquisse de la morale sociale.*

Maier. Heinrich:

David Friedrich Strauß.

Mally, E.:

1. *Gegenstandstheorie und Mathematik.*
2. *Grundgesetze der Determination.*

Mansion, Paul:

Gauß contre Kant sur la géometrie non — euclidienne.

Meyerson, E.:

Explication scientifique et réalité du sens commun.

Müller, Eug.:

Über Algebra der Logik.

Nardi-Greco:

Concezione realistico del diritto.

D'Ors, E.:

1. *„Religio est Libertas" (Essai d'une nouvelle méthode dans l'étude des rapports de la religion et de la science).*
2. *Le residu dans la mesure de la science pour l'action.*

Oullah Ubeyd:

Méthodes pour la recherche de la vérité chez les musulmans.

Palagyi, Melch:

1. *Begründung des Vitalismus.*
2. *Diskontinuität des Bewußtseins.*

Papini, Giov.:

L'Autonomia della Religione.

Parodi, D.:

L'idée d'égalité.

v. d. Pfordten, O.:

Konformismus als Erkenntnisart des Normativen.

Pikler, Jul.:

1. *Die Funktion des Interesses beim Streben.*
2. *Das Streben, das Möglichkeitsbewußtsein und das Gegensätzlichkeitsprinzip.*

POPPELREUTER, Hans:
Über psychologische und physiologische Hemmung.
RAUH, F.:
L'idée d'expérience.
REY, Abel:
L'apriori et l'expérience dans les méthodes scientifiques.
SAVELLI, A.:
Alcuni caratteri della morale.
SCHILLER, F. C. S.:
Der rationalistische Wahrheitsbegriff.
SCHMIDT, Erich:
Schopenhauers Beziehungen zur Mystik.
SCHULTZE, O.:
Zur Experimentalpsychologie des Denkens.
SIMIAND, J.:
La méthode positive en science économique.
SMITH, Franklin:
Identism and pragmatism.
SOMLÓ, Felix:
Das Problem der Rechtsphilosophie.
STAUDINGER, F.:
Zur Methodik der ethischen Forschung.
STÖRRING, G.:
Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein der Gültigkeit.
STRASZEWSKI, M.:
1. *Über das Zeitproblem.*
2. *In Sachen der Metaphysik.*

STROH, Alfr.:
1. *Relics of Descartes' visit to Sweden, especially a newly discovered portrait by David Beck.*
2. *The Cartesian Controversy at Upsala, 1663—1689, and its connection with Swedenborg's nebular hypothesis.*

TÖNNIES, F.:
1. *Über eine Methode moralstatistischer Forschung.*
2. *Zur Biographie des Hobbes.*
3. *Comtes Begriff der Soziologie.*

TUMARKIN, Frl.:
Das kritische Problem in den vorkritischen Werken Kants.
URBAN, F. M.:
Die psychophysischen Maßmethoden.

VAILATI:

Il linguaggio come ostacolo all' eliminazione di contrasti illusori.

VALLI, Luigi:

La critica dei valori.

VALYI, Félix:

Die Erkenntniskritik der modernen Naturphilosophie.

DEL VECCHIO, S.:

Sull' idea di una scienza dell' diritto universale comparato.

VISCONTI, L.:

Natura e limiti dell' individualismo religioso.

VOESTE:

1. *Hegel und seine Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart.*
2. *Das Wesen der Geschichte und die Bedeutung dieser Disziplin für die systematische Philosophie.*

WAHLE, Richard:

Die Auflösung des Subjektivismus.

WALDAPFEL, J.:

1. *Die ethischen Schranken der kinderpsychologischen Forschung.*
2. *Das subjektive und das objektive Moment im logischen, ethischen und ästhetischen Urteil.*

WERNER, Ch.:

La philosophie de la valeur chez Sokrate et Platon.

WINDELBAND, W.:

Über den Begriff des Gesetzes.

WINTER, Max:

1. *Du rôle de la philosophie dans la découverte scientifique à propos de la théorie des ensembles.*
2. *Note sur l'intuition en mathématique.*

WIZE, C.:

Über die kantischen Kategorien in Beziehung zum Begriff des Schönen.

WOLLF, Karl:

Das Unsterblichkeitsproblem bei Schiller.

ARBEITSPLAN DES KONGRESSES.

Sektionsräume: Sektion I Hörsaal 17
„ II „ 16
„ III „ 14
„ IV „ 19
„ V „ 20
„ VI „ 14
„ VII „ 20

Dienstag, den 1. September:

9½ Uhr: Sitzung der permanenten Kommission.

10 Uhr: Eröffnung des Kongresses und I. Allgemeine Sitzung.

3½—5½ Uhr: Sitzungen der Sektionen:

I.	II.	III.	IV.	V.
Eleutheropulos (1)	Drews	Cyon	Baldwin	Staudinger
Werner	Fullerton	Külpe	Ladd-Franklin	Jones
Lasson	Wahle	Calderoni	Lask	Kármán (2)
Husik	Straszewski (2)	Hammer	Dufumier	Valli
			Müller	Eleutheropulos (2)
			Gordy	

Mittwoch, den 2. September:

9—11 Uhr: Sitzungen der Sektionen:

I.	II.	III.	IV.	V.
Gheorgov	Fischer-Planer	Hellpach	Störring	Jelinek (1)
Itelson	Elsenhans	Geijer	Franze	Billia (5)
Tönnies	Couturat	Alexander	Schiller	Savelli
	Drtina (1)	Brunschvicg	Armstrong	Aars (2)
			Smith	Lehmann
			Itelson (1)	Billia (1)

11 Uhr: II. Allgemeine Sitzung.

Donnerstag, den 3. September:

9—11 Uhr: Sitzungen der Sektionen:

I.	II.	III.	IV.	V.
Stroh (2)	Kuntze	Palágyi	Aars (3)	Voeste (2)
Stroh (1)	Mansion	Bovet	D'Ors	Lubecki
Delbos	Winter (2)	Schulze	Goldscheid	Tönnies
Gebhardt	Winter (1)		Enriques	Goldscheid
			Cevolani	Bouglé
			Jones	Simiand

11—1 Uhr: III. Allgemeine Sitzung.

$3^1/_2$—$5^1/_2$ Uhr: Sitzungen der Sektionen:

I.	II.	III.	IV.	V.
Biéma	Goldscheid (2)	Linke	Billia (3)	Tönnies
Tumarkin	Straszewski (1)	Poppelreuter	Itelson (3)	Parodi
Assagioli	Jelinek (3)	Pikler (1)	Vailati	Billia (2)
Wollf		Klages	Jakowenko (1)	Cosentini
		im archäolog. Institut	Rey	Calderon (2)
			Jerusalem	

Freitag, den 4. September:

9—1 Uhr: Sitzungen der Sektionen:

I.	II.	III.	IV.	V.
Léon	Aars (1)	Billia (4)	v. d. Pfordten	del Vecchio
Voeste (1)	Waldapfel (2)	Urban	Kroner	Somló
Drtina (2)	Blondel	Deuchler	Itelson (2)	Nardi-Greco
De Riaz (2)	Vályi	Waldapfel (1)	Bullaty	Levi (1)
Schmidt	Kármán (2)	Pikler	Windelband	
Ambrosini	Kozlowski (1)	Lindsay	Rau	VII.
Falkenberg	Baratono		Meyerson	(von 11 Uhr ab)
			Mally (2)	Maier
			Goblot	Belôt
			Jakowenko (2)	Cosentini
			Mally (1)	

$3^1/_2$—$5^1/_2$ Uhr: Sitzungen der Sektionen:

I.	II.	VI.	IV.	VII.
Dwelshauvers	Driesch	Eleutheropulos (3)	Hönigswald	Delacroix
De Riaz (1)	Palágyi (1)	Wize	Campa	Le Roy
Karmin	Benrubi	Cohn	Levy (1)	Visconti
Mme Coignet	Lalande	Borghese	Berr	
			Kozlowsky	

Sonnabend, den 5. September:

9—10 Uhr: Sitzungen der Sektionen:

I.	IV.	VI.	VII.
Oullah	Hellpach	Lubecki	Papini
Calderon (1)	Levy (A.) (2)	Jelinek (2)	d'Ors

$9^1/_2$ Uhr: Sitzung der permanenten Kommission.

10 Uhr: IV. Allgemeine Sitzung.

$11^1/_2$ Uhr: Schluß-Sitzung.

DAS HEIDELBERGER ORGANISATIONS-KOMITEE.

Geh. Regierungsrat Dr. J. Becker. Professor Dr. Elsenhans, Generalsekretär des Kongresses. Geh. Hofrat Dr. Gothein. Professor Dr. Hampe, Dekan der philosophischen Fakultät. Professor Dr. Hoops. Geh. Hofrat Dr. Jellinek, Exprorektor der Universität. Geheimrat Dr. Königsberger. Geh. Hofrat Dr. Kossel, Prorektor der Universität. Privatdozent Dr. Lask. Dr. Ruge. Privatdozent Dr. F. A. Schmid. Professor Dr. Schneegans. Professor Dr. Sütterlin. Geh. Kirchenrat Dr. Tröltsch. Professor Dr. Vossler. Bürgermeister Professor Dr. Walz. Frau Marianne Weber. Professor Dr. Max Weber. Oberbürgermeister Dr. Wilckens. Oberbibliothekar Geh. Hofrat Dr. Wille. Geheimrat Dr. Windelband, Präsident des Kongresses.

Die vom Genfer Kongreß ernannte *permanente internationale Kommission* besteht aus folgenden Herren:

Deutsche Sprache: Barth (Leipzig), Cantor (Heidelberg), Dilthey (Berlin), Hillebrand (Innsbruck), Jodl (Wien), Lasson (Berlin), Riehl (Berlin), Stein (Bern), Vaihinger (Halle), Windelband (Heidelberg).

Englische Sprache: Baldwin (Princeton), Carus (Chicago), Ladd (New-Haven), Mac Farlane (Pennsylvania), Russell (London), Schurman (Ithaca), Stout (St. Andrews), Strong (Columbia).

Französische Sprache: Bergson (Paris), Boutroux (Paris), Couturat (Paris), Dwelshauvers (Brüssel), Gourd (Genf), Xavier Léon (Paris), Mansion (Gent), Remacle (Hasselt).

Italienische Sprache: Calderoni (Florenz), Peano (Turin), Vailati (Rom).

Skandinavische Sprachen: Aars (Kristiania), Geijer (Upsala), Mittag-Leffler (Stockholm).

Slavische Sprachen: Drtina (Prag), Iwanowski (Moskau), Kozlowski (Warschau), Vassilief (Kasan), Serebrenikoff (Petersburg), Tschelpanov (Kiew).

Ungarische Sprache: Alexander (Budapest).

MITGLIEDERLISTE.

AARS, Kristian B. R., Dozent an der Universität, Delegierter des Unterrichtsministeriums von Norwegen, Jakob Aalls gate 19, **Kristiania.**
AARS, Marna, Frau, Schriftstellerin.
ABRIKOSSOFF, Nicolas, Milutinski 22, **Moskau** (entschuldigt).
ACKERMANN, A., Prof. am Collège Stanislas, **Paris.**
ALAPIN, Helene, Leopoldstraße 10, **Heidelberg.**
ALBERTS, Hans, stud. phil., Gaisbergstraße 36, **Heidelberg.**
ALEXANDER, B., Prof. an der Universität Budapest IV, Josefpacht 27, **Budapest.**
ALEXANDER, Prof., Frau, **Budapest.**
ALEXANDRE, Mich., Vertreter der „Revue de Métaphysique et de Morale", **Paris.**
ALTMANN, Georg, Dr., Große Märzelstraße 2, **Mannheim.**
AMBROSINI, Guido, Prof., **Vigevano** (Pavia).
ARMSTRONG, A. C., Prof., Wesleyan-University, **Middletown** (Connect. U. S. A.).
ASINI, Miguel, Prof., cultura Espanola San Vincente 56[1], **Madrid.**
ASSAGIOLI, Roberto, 46 via degli Alfani, **Florenz.**
BAENSCH, Otto, Dr., Privatdozent, **Straßburg** (Elsaß).
BAEUMKER, Clemens, Prof. Dr., Vertreter der Universität Straßburg, Wenckerstraße 8, **Straßburg** (Elsaß) (entschuldigt).
BAILLIE, J. B., Prof., Universität **Aberdeen** (Schottland).
BALDWIN, J. Mark, Prof., **Baltimore** (U. S. A.).
BAUCH, Br., Dr., Privatdozent, Redakteur der „Kantstudien", Goethestraße 43a, **Halle a. d. S.**
BAUCH, Frau Dr., **Halle a. d. S.**
BAUR, K., Dr., **Tübingen.**
BECKER, Geh. Regierungsrat, Hauptstraße 209, **Heidelberg.**
BENDER, Hedwig, Frauenberg 53, **Eisenach.**
BENRUBI, J., Dr., 67 Boulevard St. Germain, **Paris.**
BERGSON, H., Prof., membre de l'Institut, **Paris** (entschuldigt).
BERNFELD, Pierre, Dr., Delegierter des Rumänischen Kultusministeriums, Amalienstraße 29 II, **München.**
BERNFELD, Frau Dr., **München.**
BERR, Henri, éditeur de „La revue de synthèse historique", 12 rue Ste. Anne, **Paris** (entschuldigt).
BEURLIER, E., Prof., 3, place du Château, **Bourges** (Frankreich).
BIBLIOTHEK, Kgl., **Berlin.**
VAN BIÉMA, Em., Dr., Prof. am Lycée, 96, rue Criquet, **Tours.**
BILLIA, M., Prof., Vertreter der Academia di Rovereto, 42, Corso Orbassano, **Turin.**
BLANCK, Friedrich, Dr., Redakteur, Vertreter von Wolffs Telegraphenbureau, Werderstraße 72, **Heidelberg.**
BLANCK, Frau Dr., Werderstraße 72, **Heidelberg.**

BLONDEL, Maurice, Prof. an der Universität Aix, 15, rue Roux-Alphéran, **Aix** (entschuldigt).
BÖHM, Geh. Oberregierungsrat, Vertreter des Großh. Ministeriums der Justiz, des Kultus und des Unterrichts, **Karlsruhe.**
DE BOER, Prof., Prinzengraben 786, **Amsterdam.**
BOLTON, Thaddeus, Prof., **Lincoln** (U. S. A.), Nebraska.
BORGESE, A., Dr. phil., Uhlandstraße 197, **Berlin.**
BOUTROUX, Émile, membre de l'Institut, Rond-Point Bugeaud, **Paris.**
BOUTROUX, Mme, **Paris.**
BOUTROUX, Mlle, **Paris.**
BOUTROUX, Pierre, **Paris.**
BOVET, Pierre, professeur à la faculté des lettres, **Neuchâtel.**
BROCKE, E., Oberlehrer, **Zabern.**
BRUNO, Prof., 4, rue du Canon, **Toulon.**
BRUNSCHVICG, L., Dr. Prof. am Lycée Henri IV, 21, Villa du Pont, **Paris.**
BRUNSCHVICG, Mme, **Paris.**
BRYERS, W., Lecturer am Girton College, **Cambridge.**
VON BUBNOFF, N., Dr. phil., **Freiburg** (Baden), Zasiusstraße 24 II.
BÜHLER, Dr., Privatdozent, Exerzierplatz 5, **Würzburg.**
BULLATY, Emil, Dr., Lempockergasse 12, **Wien XIX.**
CÁDA, Franz, Prof. Dr., Pstrossava (Universität), **Prag.**
CALDERON, F. G., deuxième Sécretaire de la Légation de Pérou, 104, Victoria Street, **London.**
CALDERONI, Mario, Dr., via Golferino 3, **Florenz.**
CAMPA, Odoardo, **Castel Franco di Sobra**, Prov. Arezzo (entschuldigt).
CANTOR, Geh. Rat, Prof. an der Universität Heidelberg, Gaisbergstraße 15, **Heidelberg.**
CARR, H. Wildon (Bury Sussex, England), 22, Albemarle Street, **London.**
CARUS, Paul, Dr., Redakteur von „The Monist", Illinois P. O. F. 1388 Wabach Av., **Chicago.**
VON CATARGI, stud. phil., Hotel Viktoria, **Heidelberg.**
CEVOLANI, G., Dr., Prof. am Gymnasium **Cento** (Italien) (entschuldigt).
CHABOT, Prof., Vertreter der Universität Lyon, 48, Cours Witton, **Lyon.**
CHARDON, Mlle.
CHARDON, Mlle.
CHARDON, Mlle.
CHÂTELAIN, Emile, Prof., 42, rue de Boudonville, **Nancy** (entschuldigt).
CLEMENT, H., Prof. der Philosophie, 10, rue de la cour Bellot, **Epinal** (Vosges) (entschuldigt).
COHN, Jonas, Prof. an der Universität, Talstraße 62, **Freiburg** (Baden).
COHN, Frau Prof., **Freiburg.**
COIGNET Mme, 106, rue de la Faisanderie, **Paris.**
COIGNET, Mlle, **Paris.**
COOK, H. D., Frl., Friedensstraße 37, **Würzburg.**
CORDEIRO, Jacq. Antonio da Silva, Dr., **Lissabon.**
COTTI, Confucio, Piazza Broilo, **Verona.**

COUTURAT, L., Prof., 31 Boulevard Malesherbes, **Paris.**
COUTURAT, Mme, **Paris.**
DE CRAENE, Prof. an der Universität **Lüttich.**
CROCE, Benedetto, 23, via Atri, **Neapel.**
CUNTZ, Erwin, Schloßberg 15, **Heidelberg.**
CURTIS, Elnora, W., Burncoat Street, **Worcester** (Mass. U. S. A.).
VON CYON, E., Prof., 8, rue Marguérite, **Paris** (entschuldigt).
DAVID, Prof., **Douai** (Dep. du Nord).
DEFOURNEY, Maurice, Prof. an der Universität **Louvain** (Belgien).
DELACROIX, H., Prof. an der Universität Caen, 23, rue du XXe siècle, **Caen.**
DELACROIX, Frau Prof., **Caen.**
DELBOS, V., Prof. an der Sorbonne, 46, Quai Henri IV, **Paris.**
DEPLOIGE, Simon, Prof. an der Universität **Louvain** (Belgien).
DE RIAZ, Henri, **Chéserex** sur Nyon, Vaud (Schweiz).
DE RIAZ, Mme, **Chéserex.**
DEUCHLER, Gustav, stud. phil., Kohlgartenstraße 65, **Leipzig-Reudnitz.**
DEUSSEN, Paul, Geh. Reg.-Rat Prof. Dr., Beselerallee 39, **Kiel.**
DIEDERICHS, Eugen, Verlagsbuchhändler, **Jena** (Thüringen).
DOAN, Dr. Prof. an der Universität **Meadville** (Pennsylvania).
DÖRING, Gymnasialdirektor, Prof. an der Universität Berlin, Greifswalderstraße 120, **Berlin.**
DREWS, A., Prof. an der Technischen Hochschule, Mathystraße 51, **Karlsruhe.**
DRIESCH, H., Dr., Uferstraße 52, **Heidelberg.**
DRIESCH, Frau Dr., Uferstraße 52, **Heidelberg.**
DRTINA, Franz, Dr., o. ö. Prof. an der tschechischen Universität in Prag, Reichsratsabgeordneter, Bevollmächtigter der Böhmischen Hochschule Prag, **Knévsín** (Böhmen).
DRTINA, Frau Prof., **Prag.**
DUFUMIER, H., Prof. Dr., 31, Boulevard Malesherbes, **Paris.**
DULLES, Allan Macey, Prof. der Theologie, 67, South Street, **Auburn.**
DÜRR, E., Prof. Dr., Monbijoustraße 14 III, **Bern.**
DWELSHAUVERS, G., Prof. an der Universität Brüssel, **Genval** (Brabant) (Belgien).
DYROFF, Prof., Richard Wagnerstraße 7, **Bonn a. Rh.**
EBBINGHAUS, Prof. an der Universität **Halle a. d. S.**
EBBINGHAUS, Frau Prof., **Halle a. d. S.**
EBBINGHAUS, Julius, stud. phil., Leopoldstraße 24, **Heidelberg.**
EBELING, Pfarrer, **Erbisdorf** (Sachsen).
ELEUTHEROPULOS, Privatdozent an der Universität Zürich, Streulistraße 29, **Zürich V.**
ELSENHANS, Th., Prof. an der Universität Heidelberg, Generalsekr. tär des Kongresses, Plöck 79, **Heidelberg.**
ELSENHANS, Frau Berta, **Heidelberg.**
ENGEL, Bernh. K., Dr., Heilbronnerstraße 3, **Berlin W. 30.**
ENRIQUES, Federigo, Prof. an der Universität Bologna, Presidente della società filosofica, 57, via d'Azeglio, **Bologna.**

ENRIQUES, Mme, **Bologna.**
ETHEN, Stephan, Dr., Moraugasse 7, **Prag II.**
EUCKEN, Rudolf, Professor an der Universität **Jena.**
EWALD, Oskar, Dr., Scheibengasse 15, **Wien XIX.**
FEYS, R., Lic. Phil., 15, rue Léopold, **Malines** (Belgien) (entschuldigt).
FISCHER-PLANER, E., Speicherstraße 4, **Frankfurt a. M.**
FRANK, Erich, stud. phil., Kleiner Gaisbergweg 5, **Heidelberg.**
FRANK, H., stud. phil., Boulevard Malesherbes, **Paris.**
FRANKLIN, Fabian, John Hopkins University, **Baltimore.**
FRANZE, Paul, Dr., Arzt, **Bad Nauheim.**
FRIEDLÄNDER, stud. jur., **Berlin.**
FRIEDMANN, Ernst, cand. phil., Mitarbeiter des „Budapesti Napló", Nzirepzhaza, **Budapest.**
FRIEDMANN, Willy, Dr., Mariahilfstraße 100, **Wien VII.**
FRIEDMANN, Frau Dr., Mariahilfstraße 100, **Wien.**
FRISCHEISEN-KÖHLER, Max, Dr., Privatdozent an der Universität Berlin, Sebastianstraße 87, **Berlin S. 14.**
FULLERTON, G. Stuart, Prof. an der Columbia University zu New-York, Vertreter der Columbia-Universität, **New-York.**
FULLERTON, Frau Prof., **New-York.**
GAUS, Henri, 47 avenue d'Hiver, **Paris.**
GARSKI, Stanislaus Garfein, Dr., Grodgasse 69, **Krakau.**
GEBERT, Karl, Dr., Leopoldstraße 70 II, **München.**
GEBHARDT, Karl, Dr., Niedenau 30, **Frankfurt a. M.**
GEIGER, Dr., Privatdozent an der Universität **München.**
GEIJER, Reinh., Prof., Kyrkogärdsg. 27, **Upsala** (Schweden).
GHEORGOV, Prof. Dr., Delegierter der Universität Sofia, Ulitza Shipka 20, **Sofia.**
GOESCH, Heinr., Architekt, Dr. jur. et phil., **Nieder-Peyritz** b. Dresden.
GOETZEL, Martha, **Berlin.**
GOLDSCHEID, Rud., Richardgasse 1, **Wien III, 3.**
GOLDSTEIN, J., Dr., Privatdozent an der Technischen Hochschule Darmstadt, Roßdorferstraße 87, **Darmstadt.**
GOOSSENS, Walter, cand. jur., Gaisbergstr. 16a, **Heidelberg.**
GORDY, J. P., Prof. Dr., Vertreter der New York University, Washington Square, **New-York** (entschuldigt).
GRASSI, Frl. Isabella, 53, via Manin, **Rom.**
GRASSI-KOENEN, Maria, 53, via Manin, **Rom.**
GRELLING, Kurt, stud. phil., Nicolausbergerweg 49, **Göttingen.**
GÜTTLER, C., Dr., Prof. an der Universität München, Schellingstraße 4, **München.**
HAEBERLEIN, Frau Oberamtsarzt, **München.**
HARMIGNIE, Pierre, **Mons** (Belgien).
„HEIDELBERGER ZEITUNG", vertreten durch stud. phil. Rich. Weißbach, Keplerstraße 34, **Heidelberg.**
HELLMANN, Hanna, stud. phil., Marienstraße 10, **Nürnberg.**
HELLPACH, W., Dr., Privatdozent, Westendstraße 46b, **Karlsruhe.**
HENDERSON, Roseana, **Cambridge** (Mass., U. S. A.).

HERBERTZ, Rich., Dr. phil., Königstraße 97, **Bonn.**
HESSENBERG, Prof., Lessingstraße 50, **Bonn.**
HESSENBERG, Frau Prof., **Bonn.**
HETTNER, Alfred, Dr., Prof. an der Universität Heidelberg, Ziegelhäuser Landstraße 19, **Heidelberg.**
HEUER, W., Dr. phil., **Cronberg** (Taunus).
HOLL, stud. phil., Klingenteichstraße 5, **Heidelberg.**
HÖNIGSWALD, Dr. phil. u. med., Privatdozent, Scharnhorststraße 21, **Breslau.**
HOOPS, Prof. Dr., Vertreter der philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg, Klingenteichstraße 13, **Heidelberg.**
HOPPE, Wladimir, **Hohenmauth** (Böhmen).
HUSIK, Isaak, Dr., 612 S., 10. Street, **Philadelphia.**
JAKOWENKO, Boris, stud. phil., Erwinstraße 10, **Freiburg** (Baden).
JELINEK, Ludwig, Dr., Schriftsteller, **Zdolbunow** (Rußland).
JELINEK, Cecilia, Frau Dr., **Zdolbunow** (Rußland).
JERUSALEM, W., Geh. Reg.-Rat Prof., Hüttelbergstraße 25, **Wien XIII, 5.**
JERUSALEM, Katharina, Frau Prof., **Wien.**
IMELMANN, Geh. Reg.-Rat Prof. Dr., Giesebrechtstraße 63, **Berlin-Charlottenburg.**
IMELMANN, Sophie, Frau Geh. Rat, **Charlottenburg.**
IMGRABEN, Rudolf, stud. phil., Kaiserallee 9, **Karlsruhe.**
JONES, Miss, E. E. C., Lecturer, Girton College, **Cambridge.**
JONES, Mrs., **Cambridge.**
ITELSON, Gregorius, Kurfürstenstraße 40, **Berlin W.**
IWANOWSKI, W., Dozent, **Kazan** (Rußland).
IZQUIERDO, Alberto Gomez, Katedratiko de la Universitad **Granada** (Spanien) (entschuldigt).
VON KÁRMÁN, M., Prof., Königl. Rat, Binstontoza 10, **Budapest.**
VON KÁRMÁN, Frau Prof., **Budapest.**
VON KÁRMÁN, Frl. Josephine, **Budapest.**
KARMIN, Otto, Dr., Privatdozent an der Universität Genf, 8, Avenue des Arpillières, **Genf.**
KIRSCHMANN, Prof. Dr., Universität **Toronto** (Kanada).
KLAGES, Ludwig, Dr., Vorstand der Deutschen Graphologischen Gesellschaft, Schwabingerlandstraße 30, **München.**
KLEBS, Geh. Rat Prof. Dr., Neuenh. Landstraße 2, **Heidelberg.**
KLEBS, Frau Prof., **Heidelberg.**
KOCH, G., Dr., **Glattburg** b. St. Gallen (Schweiz).
KOIGEN, David, Dr., Spandauerstraße 40, **Schmargendorf** b. Berlin.
KOZLOWSKI, F., Dozent der Philosophie, Szczygta 10, **Warschau.**
KRONER, R., Dr., Schwimmbadstraße 19, **Freiburg** (Baden).
KRONER, Frau Dr., **Freiburg.**
KRONFELD, K., stud. phil., Bergheimerstraße 7, **Heidelberg.**
KÜLPE, O., Dr., Prof. an der Universität Würzburg, Sanderglacisstraße, **Würzburg.**
KÜLPE, Ottilie, Frl., **Würzburg.**

KÜLPE, Marie, Frl., **Würzburg.**
KUNTZE, Fr., Dr., Bahnhofstraße 8, **Nordhausen.**
KUNTZE, Frau, **Nordhausen.**
KUNTZE, Frl., **Nordhausen.**
KUWAKI, G., Prof. der Philosophie an der Universität **Kyoto** (Japan).
LABRIOLA, Frl. Therese, Privatdozent an der Universität **Rom.**
LABRIOLA, Frau Prof., **Rom.**
LACHMANN, Karl, stud. phil., Bendlerstraße 9, **Berlin W. 10.**
VON LACHNER, Dr., Oberleutnant a. D., Weberstraße 13, **Heidelberg.**
VON LACHNER, Frau Martha, **Heidelberg.**
LADD-FRANKLIN, Frau Christine, Lecturer an der John Hopkins Univ. Baltimore, 703, Monument Street, **Baltimore.**
LALANDE, Prof. an der Universität, 6 rue Leclère, **Paris** XIV.
LASK, Emil, Privatdozent an der Universität Heidelberg, Landfriedstraße 8, **Heidelberg.**
LASSON, A., Geh. Reg.-Rat, Prof. an der Universität, **Berlin-Friedenau.**
LASSON, Georg, Pfarrer, Am Friedrichshain 7, **Berlin NO. 43.**
LÉARD, Prof., St. Aloysiushaus, **Jersey** (England).
LEFMANN, Prof. Dr., Rohrbacherstraße 45, **Heidelberg.**
LEHMANN, R., Prof. an der Akademie **Posen.**
LEUCKFELD, Paul, Prof. an der Universität Charkow, Jaroslawskaja 14, **Charkow** (Rußland).
LEUCKFELD, Frau Prof., **Charkow.**
LÉON, Xavier, Herausgeber der „Revue de Métaphysique et de Morale", 39, rue des Mathurins, **Paris.**
LÉON, Mme, **Paris.**
LÉON, Mlle, **Paris.**
LE ROUX, 40, rue Barthier, **Versailles.**
LEVI, A., Prof. an der Universität Ferrara, 3897, Callo Avocati, **Venedig.**
LEVY, Heinrich, Dr., Wilhelmstraße 12, **Berlin-Friedenau.**
LEVY, Paul, Boulevard Hausmann, **Paris.**
LINDSAY, James, Dr., Schriftsteller, **Kilmarnok** (Schottland) (entschuldigt).
LINKE, Paul, Dr., Privatdozent an der Universität Jena, Westendstraße 2a, **Jena.**
LISBONNE, René, de la Librairie Fel. Alcan, 108, Boulevard St. Germain, **Paris.**
LONGWELL, Horace C., Großer Spittelgartenweg 5, **Straßburg** (Elsaß).
LUBECKI, Kazimir, Dr. jur. u. phil., Geh. Kammerherr, Sienagasse 5, **Krakau** (Galizien).
LUDOWICI, A., 66, rue de Florissant, **Genf** (entschuldigt).
MACFARLANE, Prof. an der Universität Pennsilvania, **Philadelphia** (U. S. A.) (entschuldigt).
MACH, Ernst, Prof. an der Universität Wien, Gersdorferstraße 144 (entschuldigt).
MAIER, Heinrich, Prof. an der Universität **Tübingen.**
MAJOR, David R., Dr., Prof. an der University of Columbus **Ohio** (U. S. A.).

MALLY, E., Dr. phil., Prof. am Gymnasium, Katzianergasse 12, **Graz II.**
MALLY, Frau Prof., **Graz.**
„MANNHEIMER GENERAL-ANZEIGER", vertreten durch Klaus Hoffmann, Hügelstraße 45, **Darmstadt.**
MANSION, Paul, Prof. Dr., 6, Quai des Dominicains, **Gent.**
MANTOVANI, G., Privatdozent, 8, via Mantovani, **Pavia.**
MANTOVANI, Maria, Frau Dr., **Pavia.**
VON MARSCHALL, Freiherr, Minister des Großh. Hauses und der äußeren Angelegenheiten, Vertreter des Großh. Hauses und des Großh. Ministeriums der Justiz, des Kultus und des Unterrichts, **Karlsruhe.**
MEDAY, L., Miß, 315 W, 76. Street, **New-York** (U.S.A.).
MEHLIS, Dr., Zasiusstraße 68, **Freiburg** (Baden).
MESCHIA, Gius., Prof., **Vigevano** (Pavia).
MEYER, Martin, Dr., Königin-Augustastraße 21, **Berlin** (entschuldigt).
MEYERHOF, Dr., Uferstraße 24, **Heidelberg.**
MEYERSON, E., Prof., 78, Boulevard Malesherbes, **Paris.**
MINOR, A., stud. phil., Moberuski 5, **Moskau.**
MITTENZWEIG, Kuno, Denmeringstraße 20, **Leipzig.**
MORGAN, Alex. Ma., Dr. sc. Principal of the Edinburgh Provincial Training Colleges, Vertreter der Universität Edinburgh, 16. Chamberstreet, **Edinburgh.**
MORGAN, Mrs., **Edinburgh.**
MUCKLE, Dr. phil., Keplerstraße 30, **Heidelberg.**
MÜLLER, Eugen, Dr., Prof., Bahnhofplatz 4, **Konstanz.**
MÜLLER, Karl, Stadtvikar, L. 8. 14, **Mannheim.**
MÜNSTERBERG, Hugo, Prof. an der Havard-University, **Boston** (U. S. A.).
MÜNSTERBERG, Frau Prof., **Boston.**
MÜNSTERBERG, Fräulein, **Boston.**
MÜNSTERBERG, Fräulein, **Boston.**
NELSON, Dr., Nicolausbergerweg 61, **Göttingen.**
NELSON, Elisabeth, Frau Dr., **Göttingen.**
NOEL, L., Prof. am Institut supérieur de Philos., Sécr. de „La Revue néoscolastique", 126, rue de Tirlemond, **Louvain** (Belgien).
NORERO, Henri, 6, rue Éduard Detaille, **Paris 17e.**
D'ORS, E., Prof. aux „Estudis Universitaris Catalons" à Barcelona, 27, rue Gasmins, **Paris.**
OTT, Emil, Dr., Alleestraße 6, **Heidelberg.**
PALÁGYI, Melch., Dr., Doz., Redakteur der soziol. Revue, **Kolozswar** (Ungarn).
PAPINI, Giovanni, 14, Borgo Albizi, **Florenz.**
PARISER, Ernst, cand. phil., Kurfürstenstr. 59, **Berlin.**
PAWLICKI, Stephan, Dr., **Krakau** (entschuldigt).
PEANO, Prof., 4, via Barbaroux, **Turin** (entschuldigt).
PERNOT, M., Prof., Redakteur des „Journal des débats", 17, rue des prètres St. Germain, **Auxennois.**
PETSCH, Prof. an der Universität, Rohrbacherstraße 17, **Heidelberg.**
PETSCH, Frau, **Heidelberg.**

V. D. PFORDTEN, Dr. phil., Privatdozent, Ludwigshafenerstraße 14, **Straßburg** (Elsaß).
PHILOSOPHISCHES SEMINAR der Universität **Heidelberg.**
PIKLER, Julius, Prof. Dr., Trombitás-út 19, **Budapest.**
PIKLER, Frau Prof., **Budapest.**
PINSKI, F., Lehrer am Real-Gymnasium Berlin, Kniprodestraße 118b, **Berlin** (entschuldigt).
POPPER, Sophie, professeur, 106, avenue de Villiers, **Paris.**
RASHDAL, Hastings, Na. Rev., Dr., Lit. Fellow of New-College, Vertreter der Universität **Oxford** (England).
RASHDAL, Mrs., **Oxford.**
RAUH, F., Prof. an der Sorbonne, Boulevard Raspail, **Paris.**
RAUH, Mlle, **Paris.**
REMACLE, 38, rue de Lombard, **Hasselt.**
REVERDIN, Henri, Châlet Bonna, **Gryon s. Bex.**
REY, Abel, Prof. der Philosophie an der Universität Dijon, 12, rue Bousset, **Dijon.**
REY, Mme, **Dijon.**
RICKERT, Heinrich, Prof. Dr., Thurnseestraße 66, **Freiburg** (Baden) (entschuldigt).
RIPKE, stud. phil., Karlstraße 1a, **Heidelberg.**
RÖSLER, Emil, Stadtrat, Vertreter der Stadt, Bienenstraße, **Heidelberg.**
ROGERS, Dr. phil., Havard. Univ. U. S. A. Mass., **Cambridge.**
ROGERS, Mrs., **Cambridge.**
ROGERS, Miss, **Cambridge.**
ROSS, G. R. S., Dr., Lecturer on Education at Hartley-College, Vertreter von Edinburgh, **Southampton** (England).
ROTHACKER, Erich, Luisenstraße 58, **Pforzheim.**
ROUSMANIÈRE, Frances H., Frl. Ph. D., Smith College **Radcliffe Northampton** (U. S. A.).
ROUSTAN, Dr., Prof. der Philosophie, **Bordeaux.**
ROUSTAN, Mme, **Bordeaux.**
ROWLAND, Frl. E., **South-Hadley** (Mass., U. S. A.).
ROYCE, Josiah, Prof. an der Harvard University, Irving Street 103, **Cambridge** (U. S. A.).
RUGE, Arnold, Dr. phil., Büreauleitung und Redaktion des „Kongreßtageblattes", Obere Neckarstraße 13, **Heidelberg.**
SAUERBECK, E., Dr., Amalienstraße 31III, **München.**
SAUVAGE, Albert, Gymnasiallehrer, Montrapon, **Besançon.**
SAUVAGE, Mme, **Besançon.**
SAVELLI, A., Prof. Dr., 10, rue Felice Romani, **Genua.**
V. D. SCHALK, Kuno, stud. phil., 11, via Monte Pietà, **Mailand.**
SCHARTIGER, Frl., stud. phil., Marktplatz 4, **Heidelberg.**
SCHENK, K., **Ondthoven** (Kapkolonie) (entschuldigt).
SCHILLER, C., Dr., Prof. am Corpus Christi-College Oxford, Vertreter der Universität **Oxford** (England).
SCHLOESING, 104, Boulevard St. Germain, **Paris.**

SCHMIDT, Erich, Dr., Oberlehrer am Königl. Luisen-Gymnasium, Stephanstraße 61, **Berlin NW. 15.**
SCHMIDT, Hedwig, Frl., stud. phil., Ludwigstraße 21, **Freiburg** (Baden).
SCHMITT, Elisabeth, Frl., stud. phil., Bergstraße 27, **Heidelberg.**
SCHNEEGANS, Fr., Dr., Prof. an der Universität Heidelberg, Werderstraße 27, **Heidelberg.**
SCHNEIDER, Herm., Dr., Dozent der Philosophie, Landsbergerstr. 46III, **Leipzig-Gohlis.**
SCHRADER, Ernst, Dr., Privatdozent, Hoffmannstraße 18, **Darmstadt** (entschuldigt).
SCHÜCK, K., stud. phil., **Eberbach.**
V. SCHULTZE-GÄVERNITZ, Prof. Dr., Prorektor der Universität **Freiburg** (Baden).
SCHULTZE, Otto, Dr. med. u. phil., Privatdozent der Philosophie und Pädagogik an der Akademie Frankfurt a. M., Jordanstraße 17, **Frankfurt a. M.**
SCHURMANN, J. G., Präsident der Cornell-University **Ithaka** (New York, U. S. A.) (entschuldigt).
SCHWARZ, H., Prof. an der Universität, Herausgeber der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", Biegenstr. 26, **Marburg.**
SCHWARZ, Käte, Frau Prof., **Marburg.**
SCIAMA, étud., rue Victor Considérant, **Paris.**
SCRABA, George, Domnitza Anastasia 11, **Bukarest.**
SEGOND, J., Prof., rue Toulin, **Toulon.**
SELIBER, Dr., rue Dutot, Institut Pasteur, **Paris.**
SEREBRENIKOFF, W., la si vers Kaja, **Petersburg.**
SIGSBEE, Ray A., stud. phil., Friesenberg 2, **Heidelberg.**
SILBERSTEIN, stud. phil., Grabengasse 12, **Heidelberg.**
SIMIAND, F., Dr. phil., 27, Boulevard de la Tour Maubourg, **Paris.**
SOKOLOWSKI, cand. phil., Slupza, Akademiestraße, **Heidelberg.**
SOMLÓ, Felix, Dr., Prof. an der Universität **Kolozswar** (Klausenburg) Ungarn.
SOMLÓ, Frau Prof., **Kolozswar.**
SPITZER, Karl, Stadtrat, Helmholtzstraße 2, **Heidelberg.**
SSYNOPALOFF, Anatol, stud. phil., Ladenburgerstraße 18, **Heidelberg.**
STAUDINGER, F., Prof., Inselstraße 26, **Darmstadt.**
STEPHAN, Lic., Biegenstraße 36, **Marburg.**
STEPPUHN, Fr., cand. phil., Moskau, Zasiusstraße 68, **Freiburg** (Baden).
STERNBERG, stud. phil., Untere Neckarstraße 28, **Heidelberg.**
STÖRRING, G., Prof. an der Universität Zürich, Hadlaubstraße 84, **Zürich.**
STRASZEWSKI, M., Dr., o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Krakau, Smolenskgasse 18, **Krakau.**
STROH, Alfred B. A., Odengathan 54 B, 4, **Stockholm.**
STSCHEKINOFF, J., Wiatka Leist Seminar, **St. Petersburg** (entschuldigt).
THIEME, Prof. Dr., Kaiser-Wilhelmstraße 72, **Leipzig.**

THIEME, Frau Prof., **Leipzig.**
TIEDJE, Johannes, stud. phil., Friedrichstraße 8a, **Heidelberg.**
TÖNNIES, F., Prof. der Philosophie, **Kiel.**
TOLL, Charles H., Werderstraße 8, **Freiburg** (Baden).
TROELTSCH, Geh. Kirchenrat Prof. Dr., Vertreter der Universität Heidelberg, Schloßberg 7, **Heidelberg.**
TUMARKIN, Frl., Prof. Dr., Pavillonweg, **Bern.**
TYSZKO, Adolf, Lehrer, Landeserziehungsheim bei Warschau, **Staza Wiés** (Polen).
UBAN, Alex., **Liverpool** (England) (entschuldigt).
UNIVERSITÄT FREIBURG (Schweiz).
UNIVERSITÄT HEIDELBERG.
UNIVERSITY OF NEW-YORK (U. S. A.).
URBAN, F. M., Prof., Philadelphia (U. S. A.), Großer Platz 5, **Bruns** (Österreich).
VAIHINGER, Hans, Geh. Reg.-Rat Prof., Geschäftsführer der Kant-Gesellschaft, Reichardtstraße 15, **Halle a. d. S.**
VAIHINGER, Frau Prof., **Halle a. d. S.**
VAILATI, Prof., via Serio, **Crema** (Provinz Cremona).
VALLI, L., Dr., Prof. am Gymnasium **Spoleto** (Umbrien).
VALLI, Frau Prof., **Spoleto.**
DEL VECCHIO, Giorgio, Dr., Prof. an der Königl. Universität Sassari, 77, Corso Paganini, **Genua.**
VIDARI, Giovanni, Prof., Universität, **Pavia** (Italien).
VISCONTI, Luigi, Dr., 51, Silvio Spaventa, **Neapel.**
VORLÄNDER, Karl, Prof., **Solingen** (Rheinland).
„VOSSISCHE ZEITUNG", vertreten durch Dr. Salinger, Ansbacherstraße 8a, **Berlin-Charlottenburg.**
VOSSLER, Dr., Prof. an der Universität Heidelberg, Zähringerstraße 10, **Heidelberg.**
VOSSLER, Frau Prof., **Heidelberg.**
VOWINCKEL, E., Dr., Direktor der Realschule, **Mettmann.**
WAGNER, G., **Tülln a. d. Donau** bei Wien (entschuldigt).
WAHLE, Richard, Dr., Prof. an der Universität Czernowitz, Neue Weltgasse 20, **Czernowitz** (Bukowina) (entschuldigt).
WALDAPFEL, J., Dr., Prof. am Übungsgymnasium des Königl. Ungar. Seminars für Kandidaten des höheren Lehramts, Mitglied des ungarischen Landes-Unterrichtsrates, Taskstrel, **Gátjás Feld** b. Budapest.
WALKER, Joseph, Near Huddersfield, **Wooldale** (England).
WALLESER, Dr., C. 7. 14, **Mannheim.**
WASSILIEW, Alex., Prof. em. der Universität Kasan, Kazapf 6, **Kasan** (Rußland).
WASSILIEW, Nic., Dozent an den höheren Frauenkursen, **Kasan.**
WEBER, Max, Prof. Dr., Ziegelh. Landstraße 27, **Heidelberg.**
WEBER, Marianne, Frau Prof., **Heidelberg.**
WEISS'sche Universitäts-Buchhandlung (E. Faust), Ludwigsplatz 4, **Heidelberg.**

WENDT, Gustav, Geh.-Rat Dr., **Karlsruhe.**
WERNER, Charles, 4, route de Florissant, **Genf.**
WILCKENS, K., Dr., Oberbürgermeister, Vertreter der Stadt Heidelberg, Friedrichstraße 5, **Heidelberg.**
WILSON, **Worcester** (U. S. A.).
WINDELBAND, W., Geh. Rat Prof. Dr., Präsident des Kongresses, Landfriedstraße 14, **Heidelberg.**
WINDELBAND, Frau Geh. Rat, **Heidelberg.**
WINDELBAND, Wolfgang, Dr. phil., Landfriedstraße 14, **Heidelberg.**
WINTER, Maximilian, 29. Avenue Kleber, **Paris.**
WINTER, Mme., **Paris.**
WISKOFF, Luise, **Mülheim.**
WIZE, K., Dr. phil. u. med., **Jezewo** bei Borek (Posen).
WOLF, Luise, Frl., **Heidelberg.**
WOLLF, Karl, Dr., Rechtsanwalt u. Dramaturg, Kriegsstraße 63, **Karlsruhe.**
WOLLF-RIEDBERG, Johanna, Frau, Kriegsstraße 63, **Karlsruhe.**
WOTWICENS, Haus Korsakoff, **Kazan** (entschuldigt).
ZANIBONI, Eugenio, Prof., Vertreter der italienischen Presse, **Neapel.**
ZELLER, Lic., Dekan, **Freudenstadt** (Württemberg).

VERHANDLUNGEN DER PERMANENTEN INTERNATIONALEN KOMMISSION.

Es wurde festgestellt, daß zu dieser Kommission in der Genfer Tagung drei in den bisherigen Verzeichnissen nicht aufgeführte Herren gewählt worden sind: Darlu (Paris), Rauh (Paris), Straszewski (Krakau).

Bei den Vorschlägen für die in der letzten allgemeinen Sitzung des Kongresses vorzunehmenden Neuwahlen wurde auch die Konstitution der Permanenten Kommission selbst in Erwägung gezogen, welche bei der glücklicherweise losen Organisation des Kongresses bisher das einzige Organ der Kontinuität und ebenso zugleich die einzige formelle Instanz von einer Tagung zur andern darstellt. Es wurde auf die Zufälligkeit ihrer bisherigen Zusammensetzung und auf die Gefahr eines zu starken Anschwellens ihrer Mitgliederzahl hingewiesen und für die zukünftige Tagung die Beratung einer festeren und geschlosseneren Gestaltung in Aussicht genommen.

Weiterhin wurde der Wunsch ausgesprochen, daß zu den künftigen Kongressen sämtliche Unterrichtsministerien, Akademien

und Universitäten eingeladen und dabei ausdrücklich um die Entsendung von Delegierten zu dem Kongreß gebeten werden sollen.

In der übergroßen Anzahl von Sektionsvorträgen, deren Einschränkung bisher nicht in der Befugnis der Kongreßleitung lag, wurde allgemein ein Mißstand erkannt, für dessen Beseitigung verschiedene Vorschläge gemacht wurden. Es wurde z. B. empfohlen, daß jedem Mitglied nur einen Vortrag anzumelden erlaubt sein solle. Es wurde andererseits die Notwendigkeit strengster Einhaltung der zeitlichen Einschränkung der Sektionsvorträge hervorgehoben. Weiterhin wurde zur Erwägung gegeben, ob nicht die Kongreßleitung gewisse Hauptprobleme bestimmen sollte, damit eine größere Einheitlichkeit in den Gegenständen auch für die Sektionsverhandlungen gewonnen würde. Für die allgemeinen Sitzungen sollten (nach dem Vorgang anderer Kongresse) keine Diskussionen in Aussicht genommen werden. Dagegen wurde neben den Sektionsverhandlungen die Möglichkeit der Bildung von freien Diskussionsgruppen in Betracht gezogen, wie sie sich schon auf dem jetzigen Kongresse mit Bezug auf den Pragmatismus vollzog. Auch der Wunsch kam zum Ausdruck, daß das Programm der Sektionsvorträge womöglich schon mit Inhaltsangaben recht frühzeitig ausgegeben werden solle.

Alle diese Vorschläge und Wünsche, welche nach ihrem Inhalt wie nach ihrer Begründung zum Teil auch Widerspruch in der Versammlung fanden, wurden ohne bestimmte Beschlußfassung der zukünftigen Kongreßleitung zur Erwägung und Berücksichtigung empfohlen.

ZWEITER TEIL.

DIE ALLGEMEINEN SITZUNGEN.

I. ALLGEMEINE SITZUNG

Dienstag, den 1. September 1908.

Vorsitz: Geheimrat Professor Dr. WINDELBAND und Professor Dr. MÜNSTERBERG.

ERÖFFNUNGSWORTE DES PRÄSIDENTEN

Geheimrat Dr. WINDELBAND.

Die dritte Tagung des Internationalen Kongresses für Philosophie ist eröffnet.

Hochgeehrte Herren und Damen!

Mit herzlichem Gruße und aufrichtigem Dank heiße ich in dieser hochansehnlichen Versammlung willkommen die alten und die neuen Mitglieder des Internationalen philosophischen Kongresses und spreche in unser aller Namen den Wunsch aus, daß die erfreuliche Erneuerung alter Beziehungen und die nicht minder wertvolle Begründung neuer persönlicher Verhältnisse in dem lebendigen Austausch der Gedanken für uns alle reiche Früchte bringen möge. Ich begrüße mit besonderem Danke die Gegenwart des Vertreters Sr. Königlichen Hoheit des Großherzogs und des Großherzoglichen Ministeriums, insbesondere des Unterrichtsministeriums, — nicht minder die Vertreter der Stadt und der Universität, die dem Kongreß gastlich ihre Tore geöffnet haben, und ebenso die Abgesandten der deutschen und auswärtigen Unterrichtsanstalten, welche unserem Kongreß diesmal die Ehre erwiesen haben, sich zu ihm amtlich anzumelden und bei ihm vertreten zu lassen. Ich kann zur Einleitung unserer Verhandlungen, meine hochgeehrten Herren und Damen, nichts besseres tun, als diese Vertreter der staatlichen, städtischen und akademischen Behörden um ihre Ansprachen zu bitten.

ANSPRACHE DES MINISTERS DES GROSSHERZOGLICHEN HAUSES UND DER AUSWÄRTIGEN ANGELEGENHEITEN

Freiherrn von Marschall.

Hochansehnliche Versammlung!

Seine Königliche Hoheit der Großherzog und Höchstseine Regierung haben mir den ehrenvollen Auftrag erteilt, den III. Internationalen Kongreß für Philosophie auf badischem Boden herzlich willkommen zu heißen. Seine Königliche Hoheit der Großherzog läßt Ihnen, hochgeehrte Herren, Höchstseinen freundlichen Gruß entbieten und begleitet mit seinen besten Wünschen die Arbeiten des Kongresses. Der Präsident des Großh. Staatsministeriums und Staatsminister der Justiz, des Kultus und Unterrichts Dr. Freiherr von Dusch läßt durch mich seinem lebhaften Bedauern Ausdruck geben, daß es ihm unmöglich ist, persönlich in Ihrer Mitte zu erscheinen. Ihm und den Mitgliedern des Staatsministeriums gereicht es zu freudigster Genugtuung, daß der vor acht Jahren gegründete Kongreß zu seiner ersten Tagung in Deutschland die Stadt Heidelberg ausersehen hat, wo eine altehrwürdige Hochschule seit ihrem mehr als halbtausendjährigen Bestehen die Pflege der philosophischen Wissenschaft sich stets angelegen sein ließ. Sie ehren durch Ihre Hierherkunft die Stätte, an der ein Eduard Zeller und ein Kuno Fischer lange Jahre segensreich gewirkt haben.

Internationale Kongresse haben eine große Bedeutung, eine Bedeutung, auf die schon der Altmeister Goethe im Jahre 1830 hinwies, als die Versammlung der Naturforscher hier in Heidelberg abgehalten wurde. Man lernt sich von Aug' zu Auge kennen, man lernt sich gegenseitig verstehen, vielleicht auch lieben. Und gerade der Philosoph vereinigt in seinem hohen Streben in besonderem Maße die Bedingungen in sich, um andere würdigen und verstehen zu können.

So ist es in hohem Maße zu begrüßen, daß auch die Philosophen sich entschlossen haben, regelmäßig zu solchen internationalen Tagungen zusammenzutreten.

Möge die gegenwärtige Tagung, die erste auf deutschem Boden, an dieser der Wissenschaft geweihten Stätte reiche Früchte tragen!

ANSPRACHE DES OBERBÜRGERMEISTERS

Dr. Wilckens.

Wenn ich mir erlaube, die Teilnehmer des III. Internationalen Kongresses für Philosophie im Namen der Stadt, ihrer Verwaltung und ihrer Bürgerschaft aufs freundlichste willkommen zu heißen, so tue ich dies mit dem Ausdruck lebhafter Genugtuung darüber, daß Ihre hochansehnliche Versammlung, welche 1900 in Paris und 1904 in Genf getagt hat, diesmal auf deutschem Boden zusammengetreten ist und von unseren vaterländischen Städten gerade Heidelberg als Kongreßort gewählt hat. Wir sind Ihnen für diese Wahl, in der wir eine besondere Auszeichnung für unser Heidelberg erblicken, zu herzlichem Dank verpflichtet und hegen die Hoffnung, daß Sie hier eine angenehme Zeit verleben werden. Dieselbe ist ja in erster Reihe ernster wissenschaftlicher Arbeit gewidmet. Aber auch für diese ist die Umgebung, in welcher sie sich vollzieht, keineswegs ohne Bedeutung. Die Schönheit einer Gegend, wie der unsrigen, wirkt anregend und belebend auf die Gedankentätigkeit des Forschers, und die Philosophen scheinen daher von alters her — vielleicht auch eingedenk der guten Beziehungen der Töchter Friedrichs V. von der Pfalz, Elisabeth, Äbtissin von Herford, zu Descartes und Sophie von Hannover zu Leibniz — spezielle Freunde Heidelbergs gewesen zu sein. Führt doch auch ihnen zu Ehren einer unserer herrlichsten Spazierwege, der am Südabhang des Heiligenbergs durch prächtiges Rebgelände hinaufzieht und einen einzig schönen Blick auf die Stadt, in das Neckartal herein und in die Rheinebene hinaus gewährt, seit langer Zeit den Namen „Philosophenweg“. Und so dürfen wir denn wohl hoffen, daß unser Heidelberg, wie es sich für die gewaltige Geistesarbeit eines Eduard Zeller, eines Kuno Fischer, unseres langjährigen hochverdienten Ehrenbürgers, und eines Wilhelm Windelband als geeignete Stätte erwiesen hat, auch für den wissenschaftlichen Teil Ihrer Tagung einen fruchtbaren Boden abgeben wird. Ich

wünsche aber auch den festlichen und geselligen Veranstaltungen Ihres Kongresses den besten Verlauf. Möge das Wenige, was wir Ihnen in dieser Beziehung bieten können, Ihren Beifall finden und möchten Sie nach des Tages Mühen in unserer Stadt und ihrer Umgebung Erfrischung und Erholung finden! Unsere Bevölkerung, die sich unter dem anregenden Einfluß der altberühmten Ruperto-Carola den Sinn für die idealen Güter des Lebens bewahrt hat, nimmt Sie als die berufenen Vertreter des Idealismus mit besonderer Freude gastlich auf und bringt Ihnen selber warme Sympathie sowie Ihren Verhandlungen reges Interesse entgegen. Sie begrüßt Sie alle durch mich von ganzem Herzen.

ANSPRACHE DES EXPROREKTORS

Geh. Kirchenrates Professor Dr. Tröltsch.

Hochgeehrte Herren!

In Stellvertretung Sr. Magnifizenz, des gegenwärtig amtierenden Prorektors, fällt mir Pflicht und Ehre des Hausherrn zu, der Sie in diesen unseren Räumen begrüßen und Ihnen alle Unterstützung von seiten unserer Hochschule zusagen darf.

Wenn die Philosophie wirklich der reinste und abstrakteste Geist der vorurteilslosen Wissenschaft ist, dann ist die Luft dieser Räume geschwängert mit Philosophie. Und wenn aller zusammenfassende Abschluß und Zusammenhang unseres Erkennens irgendein Element der Philosophie enthält, dann strebt unsere ganze Hochschule bewußt und unbewußt nach Philosophie. Es ist ja der grundlegende Gedanke unserer Institutionen, daß in der philosophischen und naturwissenschaftlichen Fakultät die völlig voraussetzungslose reine Methodik der Wissenschaft zur Geltung kommen und daß damit der Unterbau geschaffen werden soll für die Arbeit der positiven Fakultäten, die für Begründung, Reinigung und Fortbildung der positiven großen Kulturschöpfungen unseres nationalen Lebens die wissenschaftliche Bildung und Denkweise verwerten.

Freilich gibt uns nun diese Verbindung der rein wissenschaftlichen Fakultäten mit den positiven einen Wunsch an die Philosophie überhaupt und an einen internationalen Kongreß der Philosophie insbesondere.

Es gibt — ganz abgesehen von allen Schulen und Richtungen — zwei Arten der Philosophie. Es gibt eine Philosophie, die nur der Selbstgenuß der Macht des Denkens ist, die alles in seine Widersprüche auflöst und damit zermürbt, oder die alles in seinen Kontinuitäten zeigt und damit, alles in alles verwandelnd, alle besonderen Werte auflöst, die allen von den großen unbewußten und halbbewußten Kräften geschaffenen positiven Kulturbildungen die Möglichkeit ganz andersartiger Bildungen entgegenhält und von dem Reiche des Denkbaren und Möglichen aus

alles Tatsächliche entwertet. Es gibt aber auch eine Philosophie, die gerade umgekehrt bemüht ist, die allgemeinen Gültigkeiten und Grundlagen zu verstehen, aus denen jene positiven Bildungen erwachsen, und durch Verständnis dieser Grundlagen sie zu reinigen, zu harmonisieren, zu vertiefen, fortzubilden. Die erste zerfrißt wie die alles zerleckende Flut die in sie hineingebauten Dämme. Die andere erkennt die Kräfte, die diese Dämme gebaut haben, und hilft zu ihrem weiteren Ausbau und ihrer Regulierung.

Wir müßten nicht auf literarische Kultur bedachte Männer der Reflexion und Literatur sein, wenn wir völlig unempfindlich wären für den Reiz der ersteren, ganz abgesehen von dem Ruhme und der Sensation, die sie unter Umständen gewährt. Wir müßten verkennen, daß auch die ewig unruhige Flut Perlen an den Strand wirft, wenn wir nicht auch von ihr lernen wollten. Aber mit vollem Herzen willkommen heißen können wir doch nur die zweite. Denn nur von ihr aus ist fruchtbare positive Tätigkeit, ist eine Fortentwicklung unserer höchsten Interessen an den tatsächlichen großen Kulturschöpfungen möglich. Und wir meinen, gerade auch ein internationaler philosophischer Kongreß hätte wahres Interesse nur an der letzteren. Denn nur in ihr ist eine Vereinigung zu gemeinsamer Arbeit möglich und wird der Austausch lohnend. Da zu jenem Positiv-Tatsächlichen auch der Sondercharakter der einzelnen Nationen gehört, der wohl aus dem Ganzen der menschlichen Vernunft begriffen und befruchtet, aber nicht durch luftige Spekulation beseitigt werden kann, so hat gerade seine Internationalität alles Interesse an einem Verständnis der Vernunft, das das Positiv-Tatsächliche in seinem Hervorgang aus der Vernunft begreift und aus der Vernunft es befruchtet und harmonisiert, das es aber nicht zersetzt oder ersetzt durch Erzeugnisse der Studierstube.

So hoffen wir von Ihrer Arbeit Förderung unserer eigenen Interessen und wünschen wir Ihnen eine fruchtbare Tagung, die den Gedanken entwickelt und stärkt, ohne das Leben zu vergewaltigen oder zu ignorieren, die die uns so nötige internationale Gemeinschaft der Kulturvölker fördert, ohne die positiven Werte der Einzelnationen zu zerdenken, um derenwillen allein wir doch nur eine solche internationale Gemeinschaft und den damit verbundenen Austausch wünschen können. Das Leben ist größer als das Denken, möge Ihr Denken dem Leben dienen.

ANSPRACHE DES VERTRETERS DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG

Professor Dr. Hoops.

Hochverehrte Damen und Herren!

Im Anschluß an die Begrüßung durch die Universität möchte ich Ihnen noch im besondern den Willkommengruß der philosophischen Fakultät entbieten, der philosophischen Fakultät, die in den letzten fünfzig Jahren Männer wie Helmholtz und Bunsen, Zeller und Kuno Fischer zu den Ihrigen zählte, welche alle auf die Entwicklung der neueren Philosophie nach ihren verschiedenen Seiten hin befruchtend eingewirkt haben.

Helmholtz und Bunsen — die Namen gemahnen uns an die große naturwissenschaftliche Ära der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, während Zeller und Kuno Fischer in ihrem langen Wirken inmitten einer nüchternen, materialistisch denkenden Generation die große Überlieferung einer idealistischen Epoche fortsetzten und das Palladium der reinen, spekulativen Philosophie hochhielten.

Unendlich viel verdankt ja die Welt den bahnbrechenden naturwissenschaftlichen Entdeckungen und technischen Erfindungen der letzten Jahrzehnte. Nächst den großen Staatengründungen des 19. Jahrhunderts hat wohl nichts so sehr dazu beigetragen, die Barrikaden kleinbürgerlichen Lebens hinwegzufegen und den Horizont der Nationen zu weiten wie die phänomenale Entwicklung der Technik und des Verkehrswesens.

Aber was Technik und Verkehr in neuerer Zeit für die Annäherung der Völker getan haben, das taten und tun seit Jahrhunderten in noch vollkommenerer Weise auf geistigem Gebiet die Künste und Wissenschaften. All die großen technischen Errungenschaften der Neuzeit, ja aller menschliche Kulturfortschritt überhaupt wäre undenkbar ohne das lange, unausgesetzte Inein-

anderarbeiten der mannigfach verzweigten wissenschaftlichen Forschung der verschiedenen Kulturvölker. Die Einzelwissenschaften aber können nicht gedeihen, ohne von Zeit zu Zeit sich wieder auf ihre Grundprinzipien zu besinnen und Fühlung mit und Anregung von der allgemeinsten Wissenschaft, der Philosophie, zu erstreben.

Es scheint, daß wir uns gerade jetzt in einer solchen Periode der philosophischen Orientierung der Einzelwissenschaften befinden. Überall sehen wir philosophische Interessen erwachen, und zahlreiche Anzeichen deuten darauf hin, daß die Hegemonie der Naturwissenschaft von einem neuen philosophischen Zeitalter abgelöst werden soll, die vor der letzten großen Blütezeit vor hundert Jahren freilich die Verwertung einer reichen Fülle von Ergebnissen der Einzelwissenschaften voraus haben wird.

In einem solchen Augenblick ist es von Wichtigkeit, daß die philosophischen Forscher der verschiedenen Völker engere Fühlung miteinander gewinnen und in befruchtenden persönlichen Gedankenaustausch treten. Es ist doppelt wichtig für eine Wissenschaft, die bei aller kosmopolitischen Weite doch zugleich so national differenziert und völkisch gefärbt ist und gefärbt sein muß wie die Wissenschaft von den Grundproblemen des menschlichen Seins und Denkens, die immer wieder von neuen Seiten angefaßt und beleuchtet werden können.

Möge die Tagung des III. Internationalen philosophischen Kongresses auch etwas zur Lösung dieser großen Aufgabe beitragen. „Durch die Nation für die Menschheit!“ Das sei der Geist, in dem die Verhandlungen dieser Versammlung geführt werden mögen!

ANSPRACHE DES VERTRETERS DER AUSWÄRTIGEN DELEGIERTEN[1]

Dr. Kristian Aars (Kristiania).

Im Namen meines Vaterlandes, Norwegen, und speziell im Auftrag unseres Unterrichtsministeriums zu Kristiania habe ich die Ehre, den III. Internationalen Kongreß für Philosophie zu begrüßen. Einige werden dabei vielleicht denken: Was hat Norwegen da oben eigentlich mit der Philosophie zu schaffen? Es ließe sich darauf recht wohl Antwort geben, und zwar ohne daß

[1] Die Namen der auswärtigen Delegierten sind folgende:

AARS, Kristian B. R., Dozent an der Universität Kristiania, Delegierter des Unterrichtsministeriums von Norwegen.

ALEXANDER, U. A. L. L., Prof. an der Universität Manchester, Vertreter der Universität Manchester.

BERNFELD, Pierre, Dr., München, Delegierter des rumänischen Kultusministeriums.

BILLIA, M., Prof., Turin, Vertreter der Akademien Lucca, Verona, Rovereto, Acireale.

CHABOT, Prof., Lyon, Vertreter der Universität Lyon.

DRTINA, Franz, Dr., o. ö. Prof. an der tschechischen Hochschule in Prag, Reichstagsabgeordneter, Knevsin (Böhmen), Bevollmächtigter der böhmischen Hochschule Prag.

FULLERTON, G. St., Prof., Vertreter der Columbia University, New-York.

GOBLOT, Edm., Prof. an der Universität Lyon, Vertreter der Universität Lyon.

GORDY, J. P., Prof. Dr., New-York, Vertreter der New-York University.

MORGAN, Alex., Ma. Dr. sc. Principal of the Edinburg Provincial Training Colleges, Edinburg, Vertreter der Universität Edinburg.

RASHDAL, Hastings, Ma. Rev., Dr. Lit. Fellow of New-College, Southampton (England), Vertreter der Universität Oxford.

ROSS, R. T., Dr., Lecturer on Education at Hartley-College, Southampton (England), Vertreter von Edinburg.

SCHILLER, C., Dr., Prof. am Corpus Christi-College Oxford (England), Vertreter der Universität Oxford.

STOUT, G. F., Prof. der Philosophie, St. Andrews (Schottland), Vertreter der Universität St. Andrews.

STRONG, Charles, Prof., Vertreter der Columbia University, New-York.

man direkt auf die Fachphilosophie zu verweisen hätte. Ich muß aber meine Neigung, Ihnen das rege philosophische Interesse meines Landes vor Augen zu führen, überwinden. Als ich hier hervortreten wollte, hat man mir einen gar zu ehrenvollen Auftrag gegeben. Es finden sich hier im Saale Vertreter einer ganzen Reihe von ausländischen Universitäten und Unterrichtsanstalten und Akademien etc., welche allesamt unserem Kongreß gute Worte zu sagen haben. Ihnen allen liegt es sehr am Herzen, bei Gelegenheit der erfreulichen und hoffnungsreichen Begegnung der Geister so verschiedener Länder und Nationalitäten die stärksten Wünsche auszusprechen. Und noch mehr vielleicht der Dankbarkeit Ausdruck zu geben, die wir alle fühlen der kolossalen Arbeit gegenüber, die das führende Deutschland schon seit Jahrhunderten auf dem Gebiete der Philosophie geleistet hat. Nun fürchten sich aber die hier anwesenden Delegierten, daß uns am Ende die Zeit ausgehe, und daß wir nicht zu dem ersehnten Vortrag des Professors Royce kommen, und von ihnen wurde mir die hohe Ehre erteilt, im Namen aller der hier vertretenen Institute deren Grüße und deren herzlich gefühlten Dank gegenüber der deutschen Philosophie Ausdruck zu geben. Möge also die Arbeit des Kongresses, die unter dem Schutze der Götter Alt-Heidelbergs stattfindet, gelingen und gedeihen! Hoch lebe das liebliche Heidelberg! Hoch lebe Deutschland! Aber hoch lebe auch jetzt und in alle Zukunft unser über jede Nationalität erhabener Kongreß für Philosophie. Der Austausch der Gedanken geht los. Quod bonum felix faustumque! —

BEGRÜSSUNGSANSPRACHE DES PRÄSIDENTEN DES I. INTERNATIONALEN KONGRESSES FÜR PHILOSOPHIE

Émile Boutroux,
Membre de l'Institut, Paris.

Hochansehnliche Versammlung!

Da ich, als Vorsitzender des ersten Internationalen Kongresses für Philosophie, die gütige Einladung erhalten habe, auch in diesem Kongresse ein paar Worte zu sagen, so werde ich mir zuerst die Freiheit nehmen, den Gruß der fremden Mitglieder auszudrücken. Ich bin überzeugt, daß alle mir zustimmen werden, wenn ich in ihrem Namen den staatlichen, den städtischen und den akademischen Behörden herzlichst danke für den so warmen und freundlichen Empfang, welchen sie uns bereiteten. Zwar zeugte schon das verlockende Programm, welches uns zugeschickt wurde, von der ganz besonderen Aufmerksamkeit, von der erstaunlichen Reichlichkeit, von dem feinen Geschmack, womit Sie nicht nur für das Gedeihen unserer wissenschaftlichen Arbeit, sondern auch für unsere Vergnügungen zu sorgen wußten. Nun, eben die Worte, mit welchen wir begrüßt worden sind, beweisen, daß nicht bloß Verstand und Tätigkeit, sondern auch das Herz bei der Sache ist. Um so mehr ist uns all das Bemühen wert und lieb, und wir unsrerseits danken vom ganzen Herzen dafür.

Die Ruperto-Carola-Universität, das Heidelberger Schloß, der Königsstuhl, der Neckar, Schlierbach, Ziegelhausen, Baden-Baden, welche Poesie, bald freundlich und anmutig, bald ernst und tief, strömt von den herrlichen Namen aus, welche in unserem Programme stehen! Die Namen habe ich nicht lesen können — Sie werden es wohl einem ehemaligen und dankbaren Heidelberger Studenten verzeihen, dem lieben Vergangenen ein Wort zu schenken —, ohne gleich in Gedanken vor mir zu sehen den eben dieses Jahr geschiedenen Zeller, wie er in dieser Universität ebenso prachtvoll wie anspruchslos las, den Helmholtz, wie er

täglich drüben auf dem Philosophenweg spazieren ging, und so viele Gute, mit denen ich auf den Bergen umhergehend vertraut plauderte,

Und was verschwand, wird mir zu Wirklichkeiten.

Nicht aber den vorhergehenden Vers:

Was ich besitze, seh' ich wie im Weiten,

mag ich hier erwähnen, da es heute ebenso gemütlich und freundlich bei demselben Eifer für Kultur und Wissenschaft ist, wie damals, und wir gerade in unserem verehrten Präsidenten einen würdigen Erben der hinweggeschwundenen Größen besitzen.

Es ist wahr, wir freuen uns sehr über die vielfachen Belehrungs- und Vergnügungsmittel, welche hier vereinigt sind. Wir werden uns aber darüber noch mehr freuen, wenn wir der Bedeutung gedenken, welche der jetzigen Versammlung zukommt. Als nämlich der erste internationale Kongreß für Philosophie in Paris stattfand, konnte es fraglich erscheinen, ob für den Festtag ein morgender Tag zu hoffen wäre. Hatte wohl die Philosophie Lebenskraft genug beibehalten, hatten die Philosophen Lust genug, einander persönlich kennen zu lernen, daß ein Kongreß für Philosophie einer förmlichen Institution Anlaß geben könnte? Nun, unsre lieben Genfer Kollegen und Freunde, die Herren Ernest Naville, Gourd, Flournoy, Claparède unter anderen, blieben nicht beim Räsonnieren über die Möglichkeit der Bewegung stehen: sie gingen vielmehr mit frischem Mut ans Werk und richteten den zweiten Kongreß ein, mit jenem Fleiß, jener Freundlichkeit, jenem ebenso erhabenen wie praktischen Sinne, woran wir uns alle dankbar erinnern; und damit war die Sache für die Zukunft gesichert. Möglich war die Institution, da sie schon so in Genf aufblühte. Wenn ein Ding sich von selbst zu erhalten und fortzusetzen strebt, so braucht man, nach dem Worte von Leonardo da Vinci, keinen weiteren Beweis seiner Existenz zu verlangen.

Daß es jetzt eine gewonnene Sache ist, erhellt schon aus dem stattlichen Empfange, den wir hier genießen. Ganz gewiß, wenn die Zeit leider kommt, wo wir alt Heidelberg, die feine, an Ehren reiche Stadt, der keine andre am Neckar und am Rheine gleichkommt, werden verlassen müssen, so wird niemand hier fragen, ob es sich gezieme, auf diesen dritten Kongreß einen vierten folgen zu lassen; man wird nur den Ort des nächsten Kongresses zu bestimmen haben.

War es denn wirklich zweifelhaft, ob ein internationaler Kongreß für Philosophie Aussicht habe, eine dauernde Institution zu werden? Mich dünkt, die Philosophen bedürfen einer derartigen Veranstaltung viel mehr, als die Vertreter der andern Wissenschaften. Wenn irgendeine Aufgabe sich heute mehr als je dem Philosophen aufdrängt, so ist es die, mit klarem Blick den gegenwärtigen Tatbestand der philosophischen Fragen unter den sich damit beschäftigenden Gelehrten kennen zu lernen. Dies ist eben das charakteristische Merkmal unserer Zeit, daß alles mit allem in Verbindung kommt. Dieses Verhältnis gilt sowohl von den Ideen als auch von den Waren. Nur die Ideen werden bestehen können, welche mit Rücksicht auf alle großen Bewegungen des modernen Denkens und Lebens erfunden worden sind.

Nun, eben diesen Verkehr mit Gelehrten von jeder Abkunft, mit Vertretern der verschiedensten Schulen ermöglichen uns diese Kongresse. Nicht nur eine große Mannigfaltigkeit von Fragen wurden in Paris und Genf zur Sprache gebracht, sondern wir erfuhren auch, inwiefern sie sich für die Philosophie der Gegenwart als wichtig erweisen. Und an dem lebendigen Worte, an der mündlichen Erörterung, an den vertrauten Gesprächen gelang es uns öfters, besser als in den starren und stummen Büchern jene geheimen Gedankenbestimmungen wahrzunehmen, welche die ersten Gründe zur Orientierung des philosophischen Denkens sind.

Von hier aus entwickelt sich in jedem Denkenden dieser lebendige, sowohl individuelle wie universale Geist, welcher wohl im Begriffe ist, die Philosophie der Zukunft selbst zu werden, statt jener großartigen Begriffssysteme, aus welchen die dogmatischen Metaphysiker eine Art intelligible Welt machten, die vor dem menschlichen Verstande die wirkliche Welt vertreten sollte. Es läßt sich wohl die Äußerung Goethes über die Götterwelt auf die Philosophie anwenden:

Weh, weh!
Du hast sie zerstört
Die schöne Welt
Mit mächtiger Faust;
Sie stürzt, sie zerfällt.
— — — — —
Mächtiger
Der Erdensöhne,

Prächtiger
Baue sie wieder,
In deinem Busen baue sie auf!

Wer weiß, ob die Philosophie, als eigentliche und objektive Synthese, sich nicht schon jetzt ausgelebt habe. Kann am Ende die Synthese aller Kenntnisse, vorausgesetzt, daß der Mensch imstande wäre, dieselbe zu verwirklichen, etwas anderes sein, als die positive Wissenschaft selbst, in ihrer vollendeten Gestalt? Nun aber fängt, wie es scheint, die Philosophie an, sich eines neuen und frischen Lebens zu erfreuen, indem sie nicht mehr als eine unter den vielen positiven Wissenschaften, sei es auch die umfangreichste, gelten will, sondern eben das Bewußtsein der Tätigkeit darzustellen strebt, durch welche der Geist sowohl Wissenschaft wie Kunst, Religion, Politik und all die Werke schafft, die das menschliche Wesen ausdrücken und entwickeln, und aus denen das echte Erbgut der Menschheit gebaut wird.

Und, indem der Geist seine eigene Natur so ergründet, indem er sein Individualisierungs- und Generalisierungsvermögen zugleich betätigt, gelingt es ihm, nicht nur eine Einsicht in die Dinge zu bekommen, welche die positiven Wissenschaften ihm nicht hätten gewähren können, sondern auch, dem antiken Begriffe der Weisheit zufolge, sowohl praktisch wie theoretisch zu werden, das heißt, eigene Realität, Wirksamkeit und Autonomie zu gewinnen, denn gerade durch die Tat wird das Mögliche zu Wirklichem. Und so wird der Geist immer fähiger, in die gegebene Wirklichkeit einzugreifen und sie nach seinen Zielen zu lenken. Die Gerechtigkeit, die Wahrheit, die edlere Menschlichkeit, die Harmonie, die Schönheit werden wohl um so mehr in unserer Welt herrschen, wenn sie nicht bloß Worte oder gar abstrakte Begriffe sein werden, sondern lebendige Kräfte des fortwährend wachsenden und an Wirklichkeit zunehmenden Geistes.

Uns zu Mitarbeitern an diesem großen Werke zu machen, dazu sollen diese philosophischen Kongresse dienen. Ehre nochmals dem Lande, der Stadt und der Universität, welche diese unsere Zusammenkunft veranstalteten! Denn dank ihrem Fleiße und ihrer Ergebenheit ist nichts vernachlässigt worden, was der wissenschaftlichen Aufgabe des Kongresses angemessen ist. Überdies ist für jene persönlichen und freundlichen Beziehungen trefflichst gesorgt, welche nicht bloß zu unserem Vergnügen, son-

dern auch zu unserer wissenschaftlichen Belehrung beitragen werden. Es bleibt ja immer etwas Wahres in dem bekannten Worte Xenophons: μηδενὶ μηδεμίαν εἶναι παίδευσιν ἀπὸ τοῦ μὴ ἀρέσκοντος. Gegenseitige Achtung und Freundschaft fördern doch am besten den Fortschritt der Wissenschaften, sowie das Wohl der Völker.

ANSPRACHE DES PRÄSIDENTEN DES III. INTERNATIONALEN KONGRESSES

Geheimrat Dr. WINDELBAND.

Hochgeehrte Herren und Damen!

Ich mache von dem Rechte, das mir als dem gewählten Präsidenten dieses Kongresses zusteht, zum erstenmal gern und freudig Gebrauch, indem ich in Ihrer aller Namen und, wie ich annehmen darf, Ihrer Zustimmung durchgängig gewiß, dem lebhaftesten Danke für alle die wertvollen Begrüßungen Ausdruck gebe, die uns in den beredten Worten meiner Herren Vorredner zuteil geworden sind und die, wie sie uns ein aufforderndes und zielsteckendes Bild von den Aufgaben und Erwartungen gezeichnet haben, die sich an diese Versammlung knüpfen, zugleich unseren Mut durch die Versicherung der sympathischen Aufnahme gekräftigt haben, mit denen unsere Bestrebungen aufgenommen werden. Dieser Dank gilt in erster Linie Sr. Königlichen Hoheit dem Großherzog, welcher der Heidelberger Tagung des philosophischen Kongresses sein huldvolles Interesse und seine tatkräftige Förderung in der edlen Gesinnung zugewendet hat, mit der er, wie überall so auch hier, das Werk seines erhabenen Vaters fortzusetzen bestrebt ist. Ich kann aus persönlicher Erfahrung bestätigen, mit wie hohem Sinn unser verewigter Großherzog die große Aufgabe dieses Internationalen Kongresses und seine Bedeutung für die geistige Gemeinschaft der Völker erfaßt und eine lebhafte Mitwirkung deutscher Gelehrter an der Erfüllung dieser Aufgaben gewünscht und gefördert hat, — welche Freude ihm die Wahl Heidelbergs zum Kongreßort bereitet hat und wie er in all diesen Gesinnungen von seiner erhabenen Gemahlin, der Großherzogin Luise, unterstützt wurde, die mir noch in den allerletzten Tagen durch ein huldvolles Schreiben bekunden ließ, „daß sie mit aufrichtiger Teilnahme den Verhandlungen des III. Internationalen Kongresses für Philosophie ent-

gegensieht und seinen Verlauf mit herzlichen Wünschen aus der Ferne begleiten wird". In demselben hohen Sinne hat Se. Königliche Hoheit der Großherzog, wie Sie aus den Worten seines Vertreters entnommen haben, von Anfang an die Vorbereitungen zu diesem Kongreß mit lebhaftem Interesse und tatkräftiger Förderung begleitet: und ich glaube, meine hochgeehrten Herren und Damen, daß ich Ihrer aller Einverständnis habe, wenn ich diesem Danke an unseren erhabenen Landesfürsten im Namen des Kongresses telegraphischen Ausdruck gebe.[1]

In dem Vertreter Sr. Königlichen Hoheit begrüßen wir zugleich mit aufrichtigstem Danke den Vertreter der Großherzoglichen Regierung, die, der großen Kulturtradition des badischen Staates getreu, der verständnisvollen Pflege von Wissenschaft und Kunst überall ihre wirksame Teilnahme zuwendet und in diesem Geiste auch unsere Versammlung gern willkommen geheißen hat.

Unser herzlicher Dank gilt sodann den Herren Vertretern der Stadt und der Universität Heidelberg. Beide, Stadt und Hochschule, bekunden die so überaus wertvolle und erfolgreiche Lebensgemeinschaft, in der sie seit Jahrhunderten miteinander stehen, auch uns gegenüber wiederum darin, daß sie uns gemeinsam ihre bewährte Gastfreundschaft zuteil werden lassen: und ich hoffe, wir werden uns dieses Empfanges würdig zeigen, indem wir uns als Jünger der zweiten Art von Philosophie erweisen, der Art, welche das Leben nicht im Begriffe zersetzt, sondern es mit seinem ganzen Reichtum in sich aufzunehmen bestrebt ist. Ich denke, die Schönheit Alt-Heidelbergs wird unter uns überall offene Augen und offene Herzen finden. Und ich hoffe auch, daß unsere Verhandlungen den intimen Zusammenhang der Philosophie mit den andern Wissenschaften aufrechterhalten werden, deren große Tradition uns an dieser Stätte unserer gemeinsamen Arbeit entgegenweht.

Mit ganz besonderer Freude durfte unser Kongreß die freundliche Begrüßung entgegennehmen, die ihm der Sprecher der Delegierten dargebracht hat. In diesen Delegationen sehen wir eine Anerkennung von seiten der Unterrichtsbehörden und der ge-

[1] Das Telegramm lautete:

Großherzog Friedrich von Baden.

Eurer Königlichen Hoheit spricht der in Heidelberg versammelte Internationale Kongreß für Philosophie seinen ehrfurchtsvollen Dank für die hochherzige Förderung seiner Interessen aus. Windelband.

lehrten Korporationen, welche für die Ziele unserer Vereinigung so wertvoll ist, daß wir nur wünschen können, es möge der damit gemachte Anfang bei den späteren Versammlungen in noch weit größerem Maße aufrechterhalten werden. Durch solche Delegationen wird auch der philosophische Kongreß in seiner freien Konstitution und in seiner korporativen Selbständigkeit so wenig beeinträchtigt, wie das bei anderen Kongressen — ich erinnere z. B. an den Orientalistenkongreß — der Fall ist, die seit langer Zeit gewohnt sind, von staatlichen und akademischen Behörden durch Delegierte beschickt zu werden. Wir begrüßen diese Herren Delegierten unter uns mit aufrichtiger Freude darüber, daß durch solche Entsendungen auch unserer Sache ein allgemeiner Wert für das wissenschaftliche und das gesamte geistige Leben zuerkannt und damit auch äußerlich bekundet wird, wie die Bestrebungen dieses Kongresses über seine eigenen Kreise hinaus Würdigung und Förderung finden.

Über diese Bestrebungen selbst bedarf es von meiner Seite keiner besonderen Ausführungen nach den eindringlichen Worten meines verehrten Herrn Kollegen Boutroux. Er, als einer der Schöpfer und als der Leiter der ersten, der Pariser Tagung des philosophischen Kongresses, er, als eines der führenden Mitglieder der Genfer Versammlung, steht unter uns als der lebendige Träger der Tradition des Kongresses und als die Verkörperung seiner Ideen: um so herzlicher danken wir ihm für sein Erscheinen und für seine Ansprache. Aber in dem wachsenden Interesse, das diese Vereinigung hervorruft, und in der starken Konsolidation, die der Kongreß sichtlich von einer Tagung zur anderen erfährt, möchte ich ein wertvolles Zeichen der Zeit sehen. Denn sie besteht nicht nur in der Befestigung der persönlichen Beziehungen, welche sich als der nächstliegende Ertrag solcher Versammlungen von einem Male zum anderen fortsetzen, verstärken und vertiefen, sondern auch gerade in dem wachsenden Interesse, welches die Mächte des öffentlichen Lebens und die gelehrten Körperschaften daran nehmen und bekräftigen. Es kommt darin zutage, daß die Philosophie nicht mehr bloß eine Sache persönlicher Beschäftigung, sondern wieder ein bedeutsames Moment des allgemeinen geistigen Lebens und ein gemeinsames Interesse der Kulturvölker ist. Und in der Tat vereinigen sich in den Zuständen der Gegenwart eine Anzahl kräftiger Motive zu dem Bedürfnis nach einem lebendigen Austausch der Gedanken über die letzten

Fragen nach dem Sinn und Inhalt aller Wirklichkeit, die doch das Wesen der Philosophie von jeher ausgemacht haben und ausmachen.

Hochgeehrte Herren und Damen! Der Name der Philosophie hat im Laufe der Zeiten, wie Sie ja alle wissen, mannigfache Bedeutungen durchgemacht, und je nach den wechselnden Motiven, die in seine vielverzweigte Geschichte hineinspielen, ist die Aufgabe unserer Wissenschaft verschieden bestimmt worden. Aus einer so mannigfachen Tradition sind schließlich auch wir alle, jeder an seiner besonderen Stelle, hervorgewachsen, und wenn uns heute jemand einen nach dem andern um seine Definition von der Philosophie befragte, so würde er wohl eine reichhaltige Sammlung von sehr verschiedenen, weit auseinandergehenden und wohl gar einander widerstreitenden Definitionen anlegen können. Aber in einem, meine ich, sind wir doch alle einig, in dem Bewußtsein, mit der begrifflichen Arbeit, die das formale Wesen der Philosophie wie aller Wissenschaft ausmacht, an der einheitlichen Selbsterfassung und Selbstgestaltung des menschlichen Kulturbewußtseins mitzuwirken. Diese geistige Einheit des Kulturlebens der Menschheit ist ja nirgends als ein fertiger und abgeschlossener Besitz, vor allem niemals in einem einzelnen Bewußtsein gegeben, sondern immer nur als ein Ideal, als eine regulative Idee im Fortschritt der geschichtlichen Menschheit aufgegeben. Auf diese Idee aber und ihre Bedeutsamkeit sich zu besinnen, hat die Menschheit niemals mehr Anlaß gehabt als in unseren Tagen.

Denn wenn diese geistige Ausgleichung und Vereinheitlichung schließlich den einzigen Rechtsgrund ausmacht, um dessen willen wir von einer Geschichte der Menschheit als einem zusammenhängenden und einheitlichen Prozesse reden können, so dürfen wir mit dem Stolze, den das Bewußtsein einer hohen Verpflichtung mit sich führt, uns sagen, daß kein Zeitalter in diesem Prozeß einen so gewaltigen und so unmittelbar sichtbaren und fühlbaren Fortschritt gemacht hat, wie das unsrige. Die Grundlage dafür bildet zweifellos die Niederreißung der Schranken von Raum und Zeit und die Beherrschung der Naturkräfte, die wir in dem rapiden Fortschritt der Wissenschaft und der Technik staunend erleben. Sie bringen von Schritt zu Schritt alle Glieder der Menschheit einander näher; es geschieht dem einen nichts mehr, das nicht sogleich in dem Leben des anderen von mitschwingender Bedeutung würde, und eine Solidarität der Interessen, eine Ge-

meinsamkeit von Freud und Leid umspannt die Gesamtheit der über den Planeten zerstreuten Völker wie nie zuvor, und auf dieser Grundlage erhebt sich eine Gemeinsamkeit der Arbeit, ein Wettstreit der Kulturtätigkeiten, durch den diese in ihrer Tiefe aufgeregt und zu immer energischeren Leistungen gesteigert werden. Je mehr aber diese Gemeinschaft in die Fülle der Außenwelt, in die Bemeisterung des materiellen Daseins und in die sichtbare Gestaltung des Lebens ergossen ist, um so notwendiger wird die Besinnung darauf, was denn nun den letzten Inhalt all dieses weltumspannenden Wissens und den letzten Sinn aller dieser weltumgestaltenden Tätigkeit ausmacht. So ist für jeden einzelnen, für jedes Volk und für die Gesamtheit der Völker gerade diese aufgeregte Hast der gemeinsamen Kulturarbeit, in der die Tätigkeiten mit stetem Wechselspiel sich kreuzen, sich hemmen, sich fördern, der gebieterische Anlaß, darüber das Bewußtsein der geistigen Einheit nicht zu verlieren, die all dies bunte Treiben zusammenhält — dies Bewußtsein der Einheit, das unbedingt erforderlich ist, wenn nicht die so mächtig entfesselten Kräfte mit der ungeheuren Vielgestaltigkeit ihrer Entfaltung und Entladung zu einem wilden Kampfe aller gegen alle herausbrechen sollen. Je stärker diese Entwicklung die Leidenschaften erregt, um so mehr ist die bändigende Macht des Gedankens, die Herrschaft der Vernunft zu einem unabweisbaren Bedürfnis geworden, und in vielfachen Bestrebungen unseres gegenwärtigen Lebens sehen wir allüberall dieses Bewußtsein sich geltend machen.

Wenn wir an dieser großen Aufgabe der Selbstverständigung einer wahrhaft humanen Gesamtkultur in unserer bescheidenen Weise mitarbeiten, so geschieht es freilich in dem Bewußtsein, wie wenig die Theorie für sich allein im Getriebe der Interessen oder Leidenschaften vermag: aber wir dürfen doch auch dies im Auge haben, daß die Besinnung auf die vernünftige Gemeinsamkeit des menschlichen Wesens und das Herausarbeiten einheitlicher Überzeugung aus dem Gewoge der Meinungen, der Ansichten und Absichten, zuletzt doch auch an die Tiefen des menschlichen Gefühls greift und sich selber in bewegte Überzeugung und in lebendige Wirksamkeit umzusetzen drängt. In diesem Sinne kehren wir mit dem Austausch und der Ausgleichung der nationalen Eigenarten, in denen sich alle menschliche Kultur gerade so wie in den großen Formen individueller persönlicher

Gestaltung entwickeln muß, zu den großen Humanitätsidealen des 18. Jahrhunderts zurück.

Unsere Mitarbeit daran beschränkt sich auf die Formung und Ausgleichung der Gedanken, in denen alle jene Kulturideale ihre begriffliche Gestaltung finden, um sie zu einer einheitlichen Welt- und Lebensansicht zusammenzuschließen. Aber das Zwischenglied zwischen der Philosophie und dem Leben, das in ihr sein Selbstbewußtsein sucht, bilden die Wissenschaften, die einzelnen Wissenschaften, die in der weitgedehnten, mannigfach geformten Entwicklung der Kultur für die einzelnen Gebiete dieser Betätigung die nächsten Aufgaben des Erkennens und des Verwendens auf sich nehmen. Auch ihre Ausdehnung und ihre Vielgestaltigkeit ist in der fieberhaften Steigerung, die das intellektuelle Leben gerade in seiner Beziehung zu den praktischen Aufgaben des Lebens während der letzten Generationen gewonnen hat, so gewaltig und so vielspältig geworden, daß auch hier die Philosophie das schwierige Amt der Ausgleichung, der Harmonisierung und der Wertabgrenzung zu übernehmen berufen ist. Damit hängt die Vorherrschaft des erkenntnistheoretischen oder wissenschaftstheoretischen Gepräges zusammen, das die Philosophie seit Kant an sich trägt. Aber je mehr sich dies Bestreben in ihr durchsetzt, um so deutlicher wird es, daß dieser Weg zur Weltansicht, den die Philosophie durch die Kritik der Wissenschaften hindurch nimmt, sie durchaus nicht von dem lebendigen Zusammenhange mit der Wirklichkeit abschließt. Denn wenn sie — mit welchem Ergebnis auch immer — von dem Verhältnis redet, worin das von den Wissenschaften entworfene Weltbild zu der Wirklichkeit so steht, daß darin dessen Wahrheit beschlossen ist, so muß sie eben auch von dieser Wirklichkeit selbst sprechen. Man denkt nicht über das Verhältnis des Bewußtseins zum Sein, ohne über das Sein selbst zu denken: und in diesem Sinne gibt es keine Erkenntnistheorie, die nicht eine Metaphysik bedeutete. Deshalb ist die Untersuchung dieser Beziehungen in der Form einer Revision des Wahrheitsbegriffes überall auf der Tagesordnung der heutigen Philosophie, und wir begrüßen es mit Dank, daß wir mehr als eine Gelegenheit haben sollen, darüber unsere Gedanken auszutauschen.

Alle diese Untersuchungen aber kommen darin überein, mit aller Betonung der letzten Einheit, die wir suchen, doch der Eigenart und dem Eigenwert der besonderen Wissenschaften

ebenso gerecht zu werden wie der Verschiedenheit der Daseinsgebiete, die ihren Gegenstand bilden; und wenn ich recht sehe in bezug auf die Richtung, in der diese an sehr verschiedenen Stellen entsprungenen Bewegungen konvergieren, so ist es die Beziehung aller theoretischen Tätigkeit auf das System der Werte, welche darin den Ausschlag geben wird. Eben damit aber tritt diese aus den besonderen Bedürfnissen der Wissenschaftstheorie entwickelte Gestaltung des philosophischen Denkens in den wirksamen Zusammenhang mit den Forderungen, welche das Leben in seiner gesteigerten Bewegtheit an die Leistung einer philosophischen Weltansicht stellt und stellen muß.

Dürfen wir hierin die Signatur des philosophischen Lebens unserer Zeit und die Gemeinsamkeit dessen sehen, was sich in einer Fülle verschiedener und auf den ersten Blick auseinanderstrebender Tendenzen doch schließlich als letztes Motiv ausspricht, so ist das eine einheitliche Gemeinschaft des Suchens, weit entfernt von der Einbildung, jenes Ziel gefunden, jene Aufgabe gelöst zu haben. Und so treten wir auch in die Verhandlungen dieses Kongresses mit dem vollen Bewußtsein der Grenzen ein, in denen sich seine Ergebnisse halten müssen. Wir wollen keine Synode und kein Konzil sein, das irgendwelche Lehren dogmatisch festlegt. Wir treten zusammen, um miteinander die Motive zu wägen, wir wollen im persönlichen Austausch es lernen, allen gerecht zu werden; wir erwarten, daß sie gerade im Gegensatz gegeneinander sich stärken und schleifen werden und daß in diesem Wechselspiel der Persönlichkeiten ein jeder einen Schritt vorwärts gewinne auf dem Wege, dessen Ziel im Unendlichen liegt.

So spinnen sich hier die Fäden fort, die in den Versammlungen von Genf und Paris angelegt worden sind, und wir freuen uns, hier in Heidelberg einen großen Teil der Persönlichkeiten begrüßen zu dürfen, welche den Zauber unseres Genfer Zusammenseins ausgemacht haben. Freilich vermissen wir die ehrwürdige Erscheinung Ernest Navilles, der damals mit der jugendlichen Frische seiner Rede uns begrüßte. Der 93jährige hat die Anstrengungen der Reise nicht auf sich nehmen dürfen, aber mit seinen Gedanken weilt er bei uns und wir bei ihm. Ich bitte Sie, damit einverstanden zu sein, daß ich im Namen des Kongresses den Nestor der Philosophie mit den herzlichsten Wünschen begrüße ad multos annos.

Schwere Verluste aber hat während dieser vier Jahre der Tod

für uns und die Wissenschaft gebracht. Vergebens suchen wir in unseren Reihen heute die Gestalt des Mannes, der in Genf das letzte Wort mit begeisterter und begeisternder Rede zu uns gesprochen hat: Paul Tannery. In sprühender Kraft legte er damals vor uns Zeugnis ab für sein Lebenswerk, für die Erhaltung und Förderung der Studien griechischer Wissenschaft als der bleibenden Grundlage für alle Weiterentwicklung. Er war mit diesen Idealen das lebendige Zwischenglied zwischen dem philosophischen Kongreß und der Gesellschaft für die Geschichte der Naturwissenschaften, die sich damals uns als eine eigene Sektion angliederte, aber diesmal leider wegen ihrer Beschäftigung auf anderen Kongressen bei uns ausgeblieben ist. Aber Paul Tannerys damalige Rede war das letzte Wort auf dem Kongreß und sie war sein Testament: denn wenige Monate darauf hat ihn ein unerbittliches Geschick uns entrissen.

Auch die italienische Philosophie hat in dieser Zeit dem Tode ihren Tribut gezollt: sie hat nicht nur den Veteranen ihrer Wissenschaft und ihres Freiheitskampfes, Agusto Conti, sondern auch einen ihrer führenden Geister in Carlo Cantoni verloren. Wer sich, wie alle Teilnehmer des Genfer Kongresses, unter dem zündenden Eindruck seiner Rede ein Bild davon gemacht hat, wie die Macht idealer Gesinnung und geistiger Klarheit bei ihm aus der Theorie in alle Fragen des öffentlichen Lebens hinüberwirkte, der wird das Maß dieses Verlustes vollauf würdigen.

Nicht minder große Lücken hat die Philosophie in Deutschland erfahren. Ich erwähne vor allem Eduard von Hartmann, den letzten Metaphysiker des deutschen Idealismus, der mit dem großen Wurf seiner Philosophie des Unbewußten begann und mit einer reichen, sich wissenschaftlich immer mehr klärenden und vertiefenden Arbeit in alle großen Fragen der Philosophie eingriff, — und aus den letzten Tagen den Tod Friedrich Paulsens, des weithin wirkenden Lehrers, des liebenswürdigen philosophischen Schriftstellers, des mutigen Formers und Führers der öffentlichen Meinung in der Reichshauptstadt und darüber hinaus. Und mit besonders wehmütiger Gewalt steigen vor mir in diesem Augenblicke die ehrwürdigen Gestalten meiner beiden Vorgänger im hiesigen Lehramt auf: der großen Historiker der Philosophie, der griechischen und der neueren: Eduard Zeller und Kuno Fischer, die beide hochbetagt nach vollendetem Werk die Augen geschlossen haben.

Ehrfurchtsvoll blicken wir allen diesen großen Toten nach, aus ihrem Vorbild den Mut schöpfend zu der eigenen Arbeit. Ihr Sinn waltet in uns und in unserer Gemeinschaft. Wir wissen uns mit der lebendigen Arbeit der heutigen Philosophie getragen von einem großen Strom jahrtausendelanger Tradition menschlichen Denkens, und indem wir dankbar zu der Vergangenheit aufschauen, fügen wir zu dem großen Bau der Zeiten unser Bestes hinzu in dem Vertrauen, daß die Zukunft zur Klarheit forme, was uns noch in den unbestimmten Linien einer hohen Aufgabe vorschwebt.

THE PROBLEM OF TRUTH IN THE LIGHT OF RECENT DISCUSSION.

Von Josiah Royce,
Professor an der Harvard University, U.S.A. Cambridge.

The question: What is Truth? is a typical philosophical problem. But it has been by no means at all times equally prominent throughout the history of philosophy. The ages in which it has come to the front have been those wherein, as at present, a keenly critical spirit has been predominant. At such times metaphysical interests are more or less subordinated, for a while, to the problems about method, to logical researches, or to the investigations which constitute a Theory of Knowledge.

Such periods, as we know, have recurred more than once since scholastic philosophy declined. And such a period was that which Kant dominated. But the sort of inquiry into the nature of truth which Kant's doctrine initiated quickly led, at the close of the eighteenth century, to a renewed passion for metaphysical construction. The problem regarding the nature of truth still occupied a very notable place in the doctrine of Fichte. It constituted one of the principal concerns, also, of Hegel's so much neglected and ill-understood *Phänomenologie des Geistes*. And yet both in the minds of the contemporaries of Fichte and of Hegel, and still more in those of their later disciples and opponents, the problem of truth went again into the background when compared with the metaphysical, the ethical, and the theological interests which constructive idealism and its opponents, in those days, came to represent. Hence wherever one looks, in the history of philosophical opinion between 1830 and 1870, one sees how the problem of truth, although never wholly neglected, still remained, for some decades, out of the focus of philosophical interest.

But the scene rapidly changed about and after the year 1870. Both the new psychology and the new logic, which then began to flourish, seemed, erelong, almost equally to emphasize the

importance of a reconsideration of the problem as to the nature of truth. These doctrines did this, especially because the question whether logic was henceforth to be viewed as a part of psychology became once more prominent, so soon as the psychological researches then undertaken had attracted the strong interest of the philosophical public. And meanwhile the revived interest in Kant, growing, as it did, side by side with the new psychology, called for a reinterpretation of the problems of the critical philosophy. The reawakening of Idealism, in England and in America, called attention, in its own way, to the same problem. The modern philosophical movement in France,—a movement which was, from the outset, almost equally made up of a devotion to the new phychology and of an interest in the philosophy of the sciences, has cooperated in insisting upon the need of a revision of the theory of truth. And to complete the story of the latest philosophy, recent tendencies in ethics, emphasizing as they have done the problems of individualism, and demanding a far-reaching reconsideration of the whole nature of moral truth, have added the weight of their own, often passionate, interest to the requirements which are here in question.

The total result is that we are just now in the storm and stress of a re-examination of the whole problem of truth. About this problem the philosophical interest of today centres. Consequently whether you discuss the philosophy of Nietzsche or of mathematics,—whether the *Umwertung aller Werte* or the "class of all classes,"—whether Mr. Russell's "Contradiction" or the *Übermensch* is in question,—or whether none of these things attract you at all, so that your inquiries relate to psychology, or to evolution, or to the concepts of the historical sciences, or to whatever other region of philosophy you please,—always the same general issue has sooner or later to be faced. You are involved in some phase of the problem about the nature of truth.

So much, then, as a bare indication of the historical process which has led us into our present position. I propose, in the present address to offer an interpretation of some of the lessons that, as I think, we may learn from the recent discussions of the problem whose place in all our minds I have thus indicated.

I.

It seems natural to begin such a discussion by a classification of the main motives which are represented by the principal

recent theories regarding the nature of truth. In enumerating these motives I need not dwell, in this presence, upon those historical inferences and traditions whose presence in recent thought is most easily and universally recognized. That Empiricism,—due to the whole history of the English school, modified in its later expressions by the Positivism of a former generation, and by the types of Naturalism which have resulted from the recent progress of the special sciences,—that, I say, such empiricism has affected our modern discussion of the nature of truth,—this we all recognize. I need not insist upon this fact. Moreover the place which Kant occupies in the history of the theory of truth,—that again is something which it is needless here to emphasize. And that the teaching of Fichte and of Hegel, as well as still other idealistic traditions, are also variously represented by present phases of opinion regarding our problem, we shall not now have to rehearse. I presuppose, then, these historical commonplaces. It is not, however, in terms of these that I shall now try to classify the motives to which the latest theories of truth are due.

These recent motives, viewed apart from those unquestionably real influences of the older traditions of the history of philosophy are, to my mind three in number:—

First, there is the motive especially suggested to us modern men by the study of the history of institutions, by our whole interest in what are called evolutionary processes, and by a large part of our recent psychological investigation. This is the motive which leads many of us to describe human life altogether as a more or less progressive adjustment to a natural environment. This motive incites us, therefore, to judge all human products and all human activities as instruments for the preservation and enrichment of man's natural existence. Of late this motive, whose modern forms are extremely familiar, has directly affected the theory of truth. The result appears in a part, although not in the whole, of what the doctrines known as Instrumentalism, Humanism, and Pragmatism have been of late so vigorously teaching, in England, in America, in Italy, in France, and, in still other forms, in Germany.

From the point of view which this motive suggests, human opinions, judgments, ideas, are part of the effort of a live creature to adapt himself to his natural world. Ideas and beliefs are, in

a word, organic functions. And truth, in so far as we men can recognize truth at all, is a certain value belonging to such ideas. But this value itself is simply like the value which any natural organic function possesses. Ideas and opinions are instruments whose use lies in the fact that, if they are the right ones, they preserve life and render life stable. Their existence is due to the same natural causes that are represented in our whole organic evolution. Accordingly, assertions or ideas are true in proportion as they accomplish this their biological and psychological function. The value of truth is itself a biological and psychological value. The true ideas are the ones which adapt us for life as human beings. Truth, therefore, grows with our growth, changes with our needs, and is to be estimated in accordance with our success. The result is that all truth is as relative as it is instrumental, as human as it is useful.

The motive which recent instrumentalism or Pragmatism expresses, in so far as it takes this view of the nature of truth, is of course in one sense an ancient motive. Every cultivated nation, upon beginning to think, recognizes in some measure such a motive. The Greeks knew this motive and deliberately connected both the pursuit and the estimate of truth with the art of life in ways whose problematic aspects the Sophists already illustrated. Socrates and his followers, and later the Stoics as well as the Epicureans also considered, in their various ways, this instrumental aspect of the nature of truth. And even in the Hindoo Upanishads one can find instances of such humanistic motives influencing the inquiry into the problem of truth. But it is true that the historical science of the nineteenth century, beginning, as it did, with its elaborate study of the history of institutions, and culminating in the general doctrines regarding evolution, has given to this motive an importance and a conscious definiteness such as makes its recent embodiment in Pragmatism a very modern and, in many ways, a novel doctrine about the nature of truth.

II.

But closely bound up with this first motive in our recent thinking there is a second motive, which in several ways very strongly contrasts with the first. Yet in many minds these two motives are so interwoven that the writers in question are unaware which motive they are following when they utter their views

about the nature of truth. No doubt one may indeed recognize the contrast between these motives, and may, nevertheless, urge good reasons for following in some measure both of them, each in its own way. Yet whoever blindly confuses them is inevitably led into hopeless contradictions. As a fact, a large number of our recent pragmatists have never learned consciously to distinguish them. Yet they are indeed easy to distinguish, however hard it may be to see how to bring them into a just synthesis.

This second motive is the same as that which, in ethics, is responsible for so many sorts of recent Individualism. It is the motive which in the practical realm Nietzsche glorified. It is the longing to be self-possessed and inwardly free, the determination to submit to no merely external authority. I need not pause to dwell upon the fact that, in its application to the theory of truth, precisely as in its well known applications to ethics, this motive is Protean. Every one of us is, I suppose, more or less under its influence.

Sometimes, this motive appears mainly as a skeptical motive. Then it criticises, destructively, traditional truth and thereupon leaves us empty of all assurances. But sometimes it assumes the shape of a sovereign sort of rationalism, whereby the thinking subject, first rebelling against outer authority, creates his own laws, but then insists that all others shall obey these laws. In other cases, however, it takes the form of a purely subjective idealism, confident of its own but claiming no authority. Or again, with still different results, it consciously unites its ethical with its theoretical interests, calls itself "Personal Idealism," and regards as its main purpose, not only the freeing of the individual from all spiritual bondage, theoretical and practical, but also the winning for him of an inner harmony of life. In general, in its highest as in some of its less successful embodiments, when it considers the sort of truth that we ought most to pursue, this motive dwells, as Professor Eucken has so effectively taught it to dwell, upon the importance of a *Lebensanschauung* as against the rigidity and the pretended finality of a mere *Weltanschauung*.

But meanwhile, upon occasion, this same motive embodies itself in various tendencies of the sort known as Irrationalism. In this last case, it points out to us how the intelligence, after all, is but a single and a very narrow function of our nature,

which must not be allowed to supersede or even too much to dominate the rest of our complex and essentially obscure, if fascinating, life. Perhaps, on the very highest levels of life, as it hereupon suggests to us: *Gefühl ist alles.* If not, then at all events, we have the alternative formula: *Im Anfang war die Tat.* Or, once again, the solving word of the theory of truth is Voluntarism. Truth is won by willing, by creative activities. The doer, or perhaps the deed, not only finds, but *is*, the truth. Truth is not to be copied, but to be created. It is living truth. And life is action.

I have thus attempted to indicate, by well known phrases, the nature of this second motive,—one whose presence in our recent theories of truth I believe that you will all recognize. Despite the Protean character and (as you will all at once see) the mutually conflicting characters of its expressions, you will observe, I think, its deeper unity, and also its importance as an influence in our age. With us at present it acts as a sort of ferment, and also as an endless source of new enterprises. It awakens us to resist the most various kinds of doctrinal authority,—scientific, clerical, academic, popular. It inspires countless forms of Modernism, both within and without the boundaries of the various confessions of Christendom. As an effective motive, one finds it upon the lowest as also upon the highest levels of our intellectual and moral life. In some sense, as I have said, we all share it. It is the most characteristic and the most problematic of the motives of the modern world. Anarchism often appeals to it; yet the most saintly form of devotion, the most serious efforts for the good of mankind, and our sternest and loftiest spiritual leaders, agree in employing it, and in regarding it as in some sense sacred.

Our age shares this motive with the age of the French Revolution, of the older Idealistic movement, and of the Romantic School. All the more unfortunate, as I think, is the fact that many who glory in the originality of their own recent opinions about the nature of truth, know so little of the earlier history of this motive, read so seldom the lesson of the past, and are thus so ill-prepared to appreciate both the spiritual dignity and the pathetic paradox of this tendency to make the whole problem of truth identical with the problem of the rights and the freedom of the individual.

III.

I turn herewith to the third of the motives that I have to enumerate. In its most general form it is a very ancient and familiar motive. It is, indeed, very different from both of the foregoing. Superficially regarded, it seems, at first sight, less an expression of interests that appear ethical. At heart, however, it is quite as deep a motive as either of the others, and it is in fact a profoundly ethical motive as well as a genuinely intellectual one. One may say that, in a sense and to some degree, it pervades the whole modern scientific movement, is present wherever two or three are gathered together for a serious exchange of scientific opinions, and is, in most cases, the one motive that, in scientific assemblies, is more or less consciously in mind whenever somebody present chances to refer to the love of truth, or to the scientific conscience of his hearers.

I have called this third on our list of motives an ancient motive. It is so. Yet in modern times it has assumed very novel forms, and has led to scientific and, in the end, to philosophical enterprises which, until recently, nobody would have thought possible.

It would be unwise at this point to attempt to define this motive in abstract terms. I must first exemplify it. When I say that it is the motive to which the very existence of the exact sciences is due, and when I add the remark that our scientific common sense knows this motive as the fondness for dispassionately weighing evidence, and often simply names it the love of objectivity, I raise more questions in your minds regarding the nature of this motive than at this point I can answer. If, however, anybody suggests, say from the side of some form of recent pragmatism, that I must be referring to the nowadays so deeply discredited motives of a pure "Intellectualism," I repudiate at once the suggestion. The motive to which I refer is intensely practical. Men have lived and died for it, and have found it inestimably precious. I know of no motive purer or sweeter in human life. Meanwhile, it indeed chances to be the motive which has partially embodied itself in Pure Mathematics. And neither the tribe of Nietzsche nor the kindred of the instrumentalists have been able justly to define it.

What I am just now interested to point out is that this motive has entered, in very novel ways, into the formulation of certain

modern theories of truth. And when I speak of its most novel forms of expression, the historical process to which I refer is the development of the modern critical study of the foundations of mathematics.

To philosophical students in general the existence of meta-geometrical researches, which began at the outset of the nineteenth century, has now been made fairly familiar. But the non-Euclidean geometry is but a small fragment of that investigation of the foundations of mathematical truth which went on so rapidly during the nineteenth century. Among the most important of the achievements of the century in this direction were the new definitions of continuity and the irrational numbers, the modern exact theory of limits, and the still infant theory of Assemblages. Most important of all, to my mind, were certain discoveries in the field of Logic of which I shall later say a word. I mention these matters here as examples of the influence of a motive whose highly technical applications may make it seem to one at a distance hopelessly intellectualistic, but whose relation to the theory of truth is close, just because, as I think, its relation to truly ethical motives is also extremely intimate.

The motive in question showed itself at the outset of the nineteenth century, and later in the form of an increased conscientiousness regarding what should be henceforth accepted as a rigid proof in the exact sciences. The Greek geometers long ago invented the conception of rigid methods of proof and brought their own methods, in certain cases, very near to perfection. But the methods that they used proved to be inapplicable to many of the problems of modern mathematics. The result was that, in the seventeenth and eighteenth centuries, the mathematical sciences rapidly took possession of new realms of truth, but in doing so sacrificed much of the old classic rigidity. Nevertheless, regarded as the instrumentalists now desire us to regard truth, the mathematical methods of the eighteenth century were indeed incomparably more successful in adjusting the work of the physical sciences to the demands of experience than the methods of the Greek geometers had ever been. If instrumentalism had been the whole story of man's interest in truth, the later developments would have been impossible. Nevertheless the modern scientific conscience somehow became increasingly dissat-

isfied with its new mathematical possessions. It regarded them as imperfectly won. It undertook to question, in a thousand ways, its own methods and its own presuppositions. It learned to reject altogether methods of proof which, for a time, had satisfied the greatest constructive geniuses of earlier modern mathematics. The result has been the development of profoundly novel methods both of research and of instruction in the exact sciences. These methods have in many ways brought to a still higher perfection the Greek ideal of rigid proof. Yet the same methods have shown themselves to be, no mere expressions of a pedantic intellectualism. They have meant clearness, self-possession, and a raising of the scientific conscience to higher levels. Meanwhile, they proved potent both in conquering new realms and in discovering the wonderful connections that we now find linking together types of exact truth which at first sight appeared to be hopelessly diverse.

In close union with the development of these new methods in the exact sciences, and, as I may say, in equally close union with this new scientific conscience, there has gradually come into being a reformed Logic,—a logic still very imperfectly expounded in even the best modern text-books, and as yet hardly grasped, in its unity, by any one investigator,—but a logic which is rapidly progressing, which is full of beauty, and which is destined, I believe, profoundly to influence, in the near future, our whole philosophy of truth. This new logic appears to offer to us an endless realm for detailed researches. As a set of investigations it is as progressive as any instrumentalist can desire. The best names for it, I think, are the names employed by several different thinkers who have contributed to its growth. Our American logician, Mr. Charles Peirce, named it, years ago, the Logic of Relatives. Mr. Russell has called it the Logic, or the Calculus, of Relations. Mr. Kempe has proposed to entitle it the Theory of Mathematical Form. One might also call it a new and general theory of the Categories. Seen from a distance, as I just said, it appears to be a collection of highly technical special researches, interesting only to a few. But when one comes into closer contact with any one of its serious researches, one sees that its main motive is such as to interest every truthful and reflective inquirer who really grasps that motive, while the conception of truth which it forces upon our attention is a

conception which neither of the other motives just characterized can be said adequately to express.

In so far as the new logic has up to this time given shape to philosophical theories of truth, it in part appears to tend towards what the pragmatists nowadays denounce as Intellectualism. As a fact Mr. Bertrand Russell, the brilliant and productive leader of this movement in England, and his philosophical friend Mr. George Moore, seem to regard their own researches as founded upon a sort of new Realism, which views truth as a realm wholly independent of the constructive activities by which we ourselves find or pursue truth. But the fact that Mr. Charles Peirce, one of the most inventive of the creators of the new logic, is also viewed by the Pragmatists as the founder of their own method, shows how the relation of the new logic to the theory of truth is something that still needs to be made clear. As a fact, I believe that the outcome of the new logic will be a new synthesis of Voluntarism and Absolutism.

What I just now emphasize is, that this modern revision of the concepts of the exact sciences, and this creation of a new logic, are in any case due to a motive which is at once theoretical and ethical. It is a motive which has defined standards of rigidity in proof such as were, until recently, unknown. In this sense it has meant a deepening and quickening of the scientific conscience. It has also seemed, in so far, to involve a rejection of that love of expediency in thinking which is now a favorite watchword of pragmatists and instrumentalists. And when viewed from this side the new logic obviously tends to emphasize some form of absolutism, to reject relativism in thinking, to make sterner requirements upon our love of truth than can be expressed in terms of instrumentalism or of individualism. And yet the motive which lies beneath this whole movement has been, I insist, no barren intellectualism. The novelty of the constructions to which this motive has led,—the break with tradition which the new geometry (for instance) has involved,—such things have even attracted, from a distance, the attention of some of the least exactly trained of the pragmatist thinkers, and have aroused their hasty and uncomprehending sympathy. "This non-Euclidean geometry," they have said, "these novel postulates, these '*freie Schöpfungen des menschlichen Geistes*' (as Dedekind, himself one of the great creative minds of the new logical move-

ment, has called the numbers), — well, surely these must be instances in favor of *our* theory of truth. Thus, as we should have predicted, novelties appear in what was supposed to be an absolutely fixed region. Thus (as Professor James words the matter), human thought 'boils over,' and ancient truths alter, grow, or decay." Yet when modern pragmatists and relationists use such expressions, they fail to comprehend the fact that the new discoveries in these logical and mathematical fields simply exemplify a *more* rigid concept of truth than ever, before the new movement began, had been defined in the minds of the mathematicians themselves. The non-Euclidean geometry, strange to say, is not a discovery that we are any freer than we were before to think as we like regarding the system of geometrical truth. It is one part only of what Hilbert has called the "logical analysis" of our concept of space. When we take this analysis as a whole, it involves a deeper insight than Euclid could possibly possess into the unchangeable necessities which bind together the system of logical relationships that the space of our experience merely exemplifies. Nothing could be more fixed than are these necessities. As for the numbers, which Dedekind called "freie Schöpfungen,"—well, his own masterpiece of logical theory is a discovery and a rigid demonstration of a very remarkable and thoroughly objective truth about the fundamental relations in terms of which we all of us do our thinking. His proof that all of the endless wealth of the properties of the ordinal numbers follows from a certain synthesis of two of the simplest of our logical conceptions, neither one of which, when taken alone, seems to have anything to do with the conception of order or of number,—this proof, I say, is a direct contribution to a systematic theory of the categories, and, as such, is, to the logical inquirer, a dramatically surprising discovery of a realm of objective truth, which nobody is free to construct or to abandon at his pleasure. If this be relativism, it is the relativism of an eternal system of relations. If this be freedom, it is the divine freedom of a self-determined, but, for that very reason, absolutely necessary fashion of thought and of activity.

Well,—to sum up,—this third motive in modern inquiry has already led us to the discovery of what are, for us, novel truths regarding the fundamental relations upon which all of our thought, and all of our activity rest. These newly discovered truths

possess an absoluteness which simply sets at naught the empty trivialities of current relativism. Such truth has, in fact, the same sort of relation to the biologically "instrumental" value of our thinking processes as the Theory of Numbers (that "divine science," as Gauss called it) has to the account-books of the shop-keeper.

And yet, as I must insist, the motive that has led us to this type of absolutism is no pure intellectualism. And the truth in question is as much a truth about our modes of activity as the purest voluntarism could desire it to be. In brief, there is, I believe, an absolute voluntarism, a theory of the way in which activities must go on if they go on at all. And, as I believe, just such a theory is that which in future is to solve for us the problem of the nature of truth.

I have illustrated our third motive at length. Shall I now try to name it? Well, I should say that it is at bottom the same motive that lay at the basis of Kant's Critical Philosophy; but it is this motive altered by the influence of the modern spirit. It is the motive which leads us to seek for clear and exact self-consciousness regarding the principles both of our belief and of our conduct. This motive leads us to be content only in case we can indeed find principles of knowledge and of action,—principles, not mere transient expediences, and not mere caprices. On the other hand, this motive bids us decline to accept mere authority regarding our principles. It requires of us freedom along with insight, exactness side by side with assurance, and self-criticism as well as search for the ultimate.

IV.

In thus sketching for you these three motives, I have been obliged to suggest my estimate of their significance. But this estimate has so far been wholly fragmentary. Let me next indicate the sense in which I believe that each of these three motives tends, in a very important sense, to throw light upon the genuine theory of truth.

I begin here with the first of the three motives,—namely, with the motive embodied in recent Instrumentalism. Instrumentalism views truth as simply the value belonging to certain ideas in so far as these ideas are biological functions of our or-

ganisms, and psychological functions whereby we direct our choices and attain our successes.

Wide and manifold are the inductive evidences which the partisans of such theories of truth adduce in support of their theory. There is the evidence of introspection and of the modern psychological theory of the understanding. Opinions, beliefs, ideas,—what are they all but accompaniments of the motor processes whereby, as a fact, our organisms are adjusted to their environment? To discover the truth of an idea, what is that for any one of us but to observe our success in our adjustment to our situation? Knowledge is power. Common sense long ago noted this fact. Empiricism has also since taught us that we deal only with objects of experience. The new instrumentalism adds to the old empiricism simply the remark that we possess truth in so far as we learn how to control these objects of experience. And to this more direct evidence for the instrumental theory of truth is added the evidence derived from the whole work of the modern sciences. In what sense are scientific hypotheses and theories found to be true? Only in this sense, says the instrumentalist,—only in this sense, that through these hypotheses we acquire constantly new sorts of control over the course of our experience. If we turn from scientific to moral truth, we find a similar result. The moral ideas of any social order are practical plans and practical demands in terms of which this social order endeavors, by controlling the activities of its members, to win general peace and prosperity. The truth of moral ideas lies solely in this their empirical value in adjusting individual activities to social demands, and in thus winning general success for all concerned.

Such are mere hints of the evidences that can be massed to illustrate the view that the truth of ideas is actually tested, and is to be tested, by their experienced workings, by their usefulness in enabling man to control his empirically given situation. If this be the case, then truth is always relative to the men concerned, to their experience, and to their situations. Truth grows, changes, and refuses to be tested by absolute standards. It "*happens*" to ideas, in so far as they "*work*." It belongs to them when one views them as instruments to an end. The result of all this is a relativistic, an evolutionary, theory of truth. For such a view logic is a part of psychology,—a series of comments upon

certain common characteristics of usefully working ideas and opinions. Ethical theory is a branch of evolutionary sociology. And in general, if you want to test the truth of ideas and opinions, you must look forward to their workings, not backward to the principles from which they might be supposed to follow, nor yet upwards to any absolute standards which may be supposed to guide them, and least of all to any realm of fixed facts that they are supposed to be required, willy nilly, to copy. Truth is no barren repetition of a dead reality, but belongs, as a quality to the successful deeds by which we produce for ourselves the empirical realities that we want.

Such is the sort of evidence which my friends, Professor James and Professor Dewey, and their numerous followers, in recent discussion have advanced in favor of this instrumental, practical, and evolutionary theory of truth. Such are the considerations which, in other forms Mach has illustrated by means of his history and analyses of the work of modern science.

Our present comment upon this theory must be given in a word. It contains indeed a report of the truth about our actual human life, and about the sense in which we all seek and test and strive for truth, precisely in so far as truth-seeking is indeed a part of our present organic activities. But the sense in which this theory is thus indeed a true account of a vast range of the phenomena of human life, is not reducible to the sense which the theory itself ascribes to the term truth.

For suppose I say, reporting the facts of the history of science: "Newton's theory of gravitation proved to be true, and its truth lay in this: The definition and the original testing of the theory consisted in a series of the organic and psychological functions of the live creature Newton. His theories were for him true in so far as, after hard work, to be sure, and long waiting, they enabled him to control and to predict certain of his own experiences of the facts of nature. The same theories are still true for us because they have successfully guided, and still guide, certain observations and experiences of the men of today." This statement reduces the truth of Newton's theory to the type of truth which instrumentalism demands. But in what sense is my account of this matter itself a true account of the facts of human life? Newton is dead. As mortal man he succeeds no longer. His ideas, as psychological functions, died with him.

His earthly experiences ceased when death shut his eyes. Wherein consists today, then, the historical truth that Newton ever existed at all, or that the countless other men whom his theories are said to have guided ever lived, or experienced, or succeeded. And if I speak of the men of today, in what sense is the statement true that they now live, or have experience, or use Newton's theory, or succeed with it as an instrument. No doubt all these historical and socially significant statements of mine are indeed substantially true. But does their truth consist in my success in using the ideal instruments that I use when I utter these assertions? Evidently I mean by calling these my own assertions true, much more than I can interpret in terms of my experience of their success in guiding my act.

In brief, the truth that historical events ever happened at all; the truth that there ever was a past time, or that there ever will be a future time; the truth that anybody ever succeeds, except in so far as I myself, just now, in the use of these my present instruments for the transient control of my passing experience chance to succeed; the truth that there is any extended course of human experience at all, or any permanence, or any long-lasting success,—well, all such truths, they are indeed true, but their truth cannot possibly consist in the instrumental value which any man ever experiences as belonging to any of his own personal ideas or acts. Nor can this truth consist in anything that even a thousand or a million men can separately experience, each as the success of his own ideal instruments. For no one man experiences the success of any man but himself, or of any instruments but his own; and the truth, say, of Newton's theory consists, by hypothesis, in the perfectly objective fact that generations of men have really succeeded in guiding their experience by this theory. But that this is the fact no man, as an individual man, ever has experienced or will experience under human conditions.

When an instrumentalist, then, gives to us his account of the empirical truth that men obtain through using their ideas as instruments to guide and to control their own experience, his account of human organic and psychological functions may be—yes, is—as far as it goes, true. But if it is true at all, then it is true as an account of the characters actually common to the experience of a vast number of men. It is true, if at all, as a

report of the objective constitution of a certain totality of facts which we call human experience. It is, then, true in a sense which no man can ever test by the empirical success of his own ideas as his means of controlling his own experiences. Therefore the truth which we must ascribe to instrumentalism, if we regard it as a true doctrine at all, is precisely a truth not in so far as instrumentalism is itself an instrument for helping on this man's or that man's way of controlling his experience. If instrumentalism is true, it is true as a report of facts about the general course of history, of evolution, and of human experience,—facts which transcend every individual man's experience, verifications, and successes. To make its truth consist in the mere sum of the various individual successes, is equally vain, unless indeed that sum is a fact. But no individual man ever experiences that fact.

Instrumentalism, consequently, expresses no motive which by itself alone is adequate to constitute any theory of truth. And yet, as I have pointed out, I doubt not that instrumentalism gives such a substantially true account of man's natural functions as a truth seeker. Only the sense in which instrumentalism is a true account of human life, is opposed to the adequacy of its own definition of truth. The first of our three motives is, therefore, useful only if we can bring it into synthesis with other motives. In fact it is useless to talk of the success of the human spirit in its efforts to win control over experience, unless there is indeed a human spirit which is more than any man's transient consciousness of his own efforts, and unless there is an unity of experience, an unity objective, real, and supratemporal in its significance.

V.

Our result so far is that man indeed uses his ideas as means of controlling his experience, and that truth involves such control, but that truth cannot be defined solely in terms of our personal experience of our own success in obtaining this control.

Hereupon the second of the motives which we have found influencing the recent theories of truth comes to our aid. If instrumentalism needs a supplement, where are we, the individual thinkers, to look for that supplement, except in those inner personal grounds which incline each of us to make his

own best interpretation of life precisely as he can, in accordance with his own will to succeed, and in accordance with his individual needs?

To be sure, as one may still insist, we are always dealing with live human experience, and with its endless constraints and limitations. And when we accept or reject opinions, we do so because, at the time, these opinions seem to us to promise a future empirical "working," a successful "control" over experience,—in brief, a success such as appeals to live human beings. Instrumentalism in so far correctly defines the nature which truth possesses in so far as we ever actually verify truth. And of course we always believe as we do because we are subject to the constraint of our present experience. But since we are social beings, and beings with countless and varied intelligent needs, we constantly define and accept as valid very numerous ideas and opinions whose truth we do not hope personally to verify. Our act in accepting such unverified truths is (as Professor James states the case) essentially similar to the act of the banker in accepting credit values instead of cash. A note or other evidence of value is good if it *can* be turned into cash at some agreed time, or under specified conditions. Just so, an idea is true, not merely at the moment when it enables somebody to control his own experience. It is true if, under definable conditions which, as a fact, you or I may never verify, it *would* enable some human being whose purposes agree with ours to control his own experience. If we personally do not verify a given idea, we can still accept it then upon its credit value. We can accept it precisely as paper, which cannot now be cashed, is accepted by one who regards that paper as, for a given purpose, or to a given extent, equivalent to cash. A bond, issued by a government, may promise payment after fifty years. The banker may today accept such a bond as good, and may pay cash for it, although he feels sure that he personally will never live to see the principal repaid by the borrower.

Now, as Professor James would say, it is in this sense that our ideas about past time, and about the content of other men's minds, and about the vast physical world, "with all its stars and milky ways," are accepted as true. Such ideas have for us credit values. We accept these ideas as true because we need to trade on credits. Borrowed truth is as valuable in the spiritual

realm as borrowed money is in the commercial realm. To believe a now unverified truth is simply to say: "I accept that idea, upon credit, as equivalent to the cash payments in terms of live experience which, as I assert, I could get in case I had the opportunity."

And so much it is indeed easy to make out about countless assertions which we all accept. They are assertions about experience, but not about our present experience. They are made under various constraints of convention, habit, desire, and private conviction, but they are opinions whose truth is for us dependent upon our personal assent and acquiescence.

Herewith, however, we face what is, for more than one modern theory of truth, a very critical question. Apparently it is one thing to say: "I accept this opinion upon credit," and quite another thing to say: "The truth of this opinion consists, solely and essentially, in the fact that it is credited by me." In seeming, at least, it is one thing to assert: "We trade upon credit; we deal in credits," and quite another thing to say: "There is no value behind this bond or behind this bit of irredeemable paper currency, except its credit value." But perhaps a modern theory of truth may decline to accept such a difference as ultimate. Perhaps this theory may say: The truth *is* the credit. As a fact, a vast number of our human opinions,—those, for instance, which relate to the past, or to the contents of other men's minds, appear, within the range of our personal experience, as credits whose value we, who believe the opinions, cannot hope ever to convert into the cash of experience. The banker who holds the bond not maturing within his own lifetime can, after all, if the bond is good, sell it today for cash. And that truth which he can personally and empirically test whenever he wants to test, is enough to warrant his act in accepting the credit. But I, who am confident of the truths of history, or of geology, or of physics, and who believe in the minds of other men,—I accept as valid countless opinions that are for me, in my private capacity and from an empirical point of view, nothing but irredeemable currency. In vain do I say:—"I *could* convert these ideas into the cash of experience *if* I were some other man, or *if* I were living centuries ago instead of today." For the question simply recurs: In what sense are these propositions about my own possible experience true when I do not test their truth,—yes,

true although I, personally, *cannot* test their truth? These credits, irredeemable in terms of the cash of my experience, wherein consists their true credit value?

Here one apparently stands at the parting of the ways. One can answer this question by saying: "The truth of these assertions (or their falsity, if they are false) belongs to them whether I credit them or no, whether I verify them or not. Their truth or their falsity is their own character and is independent of my credit and my verification." But to say this appears to be, after all, just the intellectualism which so many of our modern pragmatists condemn. There remains, however, one other way. One can say: "The truth of the unverified assertions *consists simply in the fact that*, for our own private and individual ends, *they are credited*. Credit is relative to the creditor. If he finds that, on the whole, it meets his purpose to credit, he credits. And there is no truth, apart from present verifications, except this truth of credit." In other words, that is true for me which I find myself accepting as my way of reacting to my situation.

This, I say, is a theory of truth which can be attempted. Consider what a magnificent freedom such a theory gives to all of us. Credit is relative to the creditor. To be sure, if ever the day of reckoning should come, one would be subject, at the moment of verification, to the constraints of experience. At such times, one would either get the cash or would not get it. But after all very few of our ideas about this great and wonderful world of ours ever are submitted to any such sharp tests. History and the minds of other men,—well, our personal opinions about these remain credits that no individual amongst us can ever test for himself. As your world is mainly made up of such things, your view of your world remains, then, subject to your own needs. It ought to be thus subject. There is no absolute truth. There is only the truth that you need. Enter into the possession of your spiritual right. Borrow Nietzsche's phraseology. Call the truth of ordinary intellectualism mere *Sklavenwahrheit*. It pretends to be absolute; but only the slaves believe in it. "Henceforth," so some Zarathustra of a new theory of truth may say, "I teach you *Herrenwahrheit*." Credit what you choose to credit. Truth is made for man, not man for truth. Let your life "boil over" into new truth as much as you find such effervescence convenient. When, apart from the constraints of present verification,

and apart from mere convention, I say: "This opinion of mine is true," I mean simply: "To my mind, lord over its own needs, this assertion now appears expedient." Whenever my expediency changes, my truth will change.

But does anybody today hold just *this* theory of truth? I hesitate to make accusations which some of my nearest and dearest friends may repudiate as personally injurious. But this I can say;—I find a great many recent theorists about truth talking in just this spirit so long as they feel free to glorify their spiritual liberty, to amuse their readers with clever assaults upon absolutism, and to arouse sympathy by insistence upon the human and the democratic attractiveness of the novel views of truth that they have to advance. Such individualism, such capriciousness, is in the air. Our modern theorists of truth frequently speak in this way. When their expressions of such views are criticized, they usually modify and perhaps withdraw them. What, as individuals, such teachers really mean, I have no right to say. Nobody but themselves can say; and some of them seem to say whatever they please. But this I know: Whoever identifies the truth of an assertion with his own individual interest in making that assertion, may be left to bite the dust of his own confusion in his own way and time. The outcome of such essential waywardness is not something that you need try to determine through controversy. It is self-determined. For in case I say to you:—"The sole ground for my assertions is this, that I please to make them,"—well, at once I am defining exactly the attitude which we all alike regard as the attitude of one who chooses *not* to tell the truth. And if, hereupon, I found a theory of truth upon generalizing such an assertion,—well, I am defining as truth-telling precisely that well known practical attitude which is the contradictory of the truth-telling attitude. The contrast is not one between intellectualism and pragmatism. It is the contrast between two well known attitudes of will,—the will that is loyal to truth as an universal ideal, and the will that is concerned with its own passing caprices. If I talk of truth, I refer to what the truth-loving sort of will seeks. If hereupon I define the true as that which the individual personally views as expedient in opinion or in assertion, I contradict myself, and may be left to my own confutation. For the position in which I put myself, by this individualistic theory of truth is closely

analogous to the position in which Epimenides the Cretan the hero of the fallacy of the liar, was placed by his own so famous thesis.

VI.

And yet, despite all this, the modern assault upon mere intellectualism is well founded. The truth of our assertions is indeed definable only by taking account of the meaning of our own individual attitudes of will, and the truth, whatever else it is, is at least instrumental in helping us towards the goal of all human volition. The only question is whether the will really means to aim at doing something that has a final and eternal meaning.

Herewith I suggest a theory of truth which we can understand only in case we follow the expressions of the third of the three modern motives to which I have referred. I have said that the new logic, and the new methods of reasoning in the exact sciences are just now bringing us to a novel comprehension of our relation to absolute truth. I must attempt a very brief indication as to how this is indeed the case.

I have myself long since maintained that there is indeed a logic of the will, just as truly as there is a logic of the intellect. Personally, I go further still. I assert: all logic is the logic of the will. There is no pure intellect. Thought is a mode of action, a mode of action distinguished from other modes mainly by its internal clearness of self-consciousness, by its relatively free control of its own procedure, and by the universality, the impersonal fairness and obviousness of its aims and of its motives. An idea in the consciousness of a thinker is simply a present consciousness of some expression of purpose,—a plan of action. A judgment is an act of a reflective and self-conscious character, an act whereby one accepts or rejects an idea as a sufficient expression of the very purpose that is each time in question. Our whole objective world is meanwhile defined for each of us in terms of our ideas. General assertions about the meaning of our ideas are reflective acts whereby we acknowledge and accept certain ruling principles of action. And in respect of all these aspects of doctrine I find myself at one with recent voluntarism, whether the latter takes the form of instrumentalism, or insists upon some more individualistic theory of truth. But for my part, in spite, or in fact because of this my voluntarism

I cannot rest in any mere relativism. Individualism is right in saying. "I will to credit this or that opinion." But individualism is wrong in supposing that I can ever be content with my own will in as far as it is merely an individual will. The will to my mind is to all of us, nothing but a thirst for complete and conscious selfpossession, for fullness of life. And in terms of this its central motive, the will defines the truth that it endlessly seeks as a truth that possesses completeness, totality, selfpossession, and therefore absoluteness. The fact that, in our human experience, we never meet with any truths such as completely satisfy our longing for insight, this fact we therefore inevitably interpret, not as any defect in the truth, but as a defect in our present state of knowledge, a limitation due to our present type of individuality. Hence we acknowledge a truth which transcends our individual life. Our concepts of the objectively real world, our ethical ideals of conduct, our estimates of what constitutes the genuine worth of life,—all these constructions of ours are therefore determined by the purpose to conform our selves to absolute standards. We will the eternal. We define the eternal. And this we do whenever we talk of what we call genuine facts, or actualities, or of the historical content of human experience, or of the physical world that our sciences investigate. If we try to escape this inner necessity of our whole voluntary and selfconscious life, we simply contradict ourselves. We can define the truth even of relativism only by asserting that relativism is after all absolutely true. We can admit our ignorance of truth only by acknowledging the absoluteness of that truth of which we are ignorant. And all this is no caprice of ours. All this results from a certain necessary nature of our will which we can test as often as we please by means of the experiment of trying to get rid of the postulate of an absolute truth. We shall find that, however often we try this experiment, the denial that there is any absolute truth simply leads to its own denial, and reinstates what it denies.

The reference that I a little while since made to our assertions regarding the past, and regarding the minds of other men, has already suggested to us how stubbornly we all assert certain truths which, for every one of us transcend empirical verification, but which we none the less regard as absolutely true. If I say: "there never was a past," I contradict myself: since

I assume the past even in asserting that a past never was. As a fact our whole interpretation of our experience is determined, in a sense akin to that which Kant defined, by certain modes of our own activity, whose significance is transcendental, even while their whole application is empirical. These modes of our activity make all our empirical sciences logically possible. Meanwhile it need not surprise us to find that Kant's method of defining these modes of our activity was not adequate, and that a new logic is giving us, in this field, new light. The true nature of these necessary modes of our activity becomes most readily observable to us in case we rightly analyze the methods and concepts not of our own empirical, but rather of our mathematical sciences. For in these sciences our will finds its freest expression. And yet for that very reason in these sciences the absoluteness of the truth which the will defines is most obvious. The new logic to which I refer is especially a study of the logic of mathematics.

VII.

That there are absolutely true propositions, the existence of the science of pure mathematics proves. It is indeed the case that, as Russell insists, the propositions of pure mathematics are (at least in general) hypothetical propositions. But the hypothetical character of the propositions of pure mathematics does not make the truth that a certain mathematically interesting consequent follows from a certain antecedent, in any way less than absolutely true. The assertion, "a implies b," where a and b are propositions, may be an absolutely true assertion; and, as a fact, the hypothetical assertions of pure mathematics possess this absolutely true character. Now it is precisely the nature and ground of this absoluteness of purely mathematical truth upon which recent research seems to me to have thrown a novel light. And the light which has appeared in this region seems to me to be destined to reflect itself anew upon all regions and types of truth, so that empirical and contingent, and historical and psychological and ethical truth, different as such other types of truth may be from mathematical truth, will nevertheless be better understood, in future, in the light of the newer researches into the logic of pure mathematics. I can only indicate, in the most general way, the considerations which I here have in mind.

At the basis of every mathematical theory,—as, for instance, at the basis of pure geometry, or pure number-theory, one finds a set of fundamental concepts, the so called "indefinables" of the theory in question, and a set of fundamental "propositions," the so called "axioms" of this theory. Modern study of the logic of pure mathematics has set in a decidedly novel light the question: What is the rational source, and what is the logical basis of these primal concepts and of these primal propositions of mathematical theory? I have no time here to deal with the complications of the recent discussion of this question. But so much I can at once point out: there are certain concepts and certain propositions which possess the character of constituting the doctrine which may be called, in the modern sense, Pure Logic. Some of these concepts and propositions were long ago noted by Aristotle. But the Aristotelian logic actually took account of only a portion of the concepts of pure logic, and was able to give, of these concepts, only a very insufficient analysis. There is a similar inadequacy about the much later analysis of the presuppositions of logic which Kant attempted. The theory of the categories is in fact undergoing, at present, a very important process of reconstruction. And this process is possible just because we have at present discovered wholly new means of analysing the concepts and propositions in question. I refer (as I may in passing state) to the means supplied by modern Symbolic Logic.

Well, the concepts of pure logic, when once defined, constitute an inexhaustible source for the constructions and theories of pure mathematics. A set of concepts and of propositions such as can be made the basis of a mathematical theory is a set possessing a genuine and unquestionable significance if, and only if these concepts and these propositions can be brought into a certain definite relation with the concepts and propositions of pure logic. This relation may be expressed by saying that if the conditions of general logical theory are such as to imply the valid possibility of the mathematical definitions and constructions in question, then,—but only then, are the corresponding mathematical theories at once absolutely valid and significant. In brief pure mathematics consists of constructions and theories based wholly upon the conceptions and propositions of pure logic.

The question as to the absoluteness of mathematical truth here

upon reduces itself to the question as to the absoluteness of the truths of pure logic.

Wherein however, consists this truth of pure logic? I answer, at once, in my own way. Pure logic is the theory of the mere form of thinking. But what is thinking? Thinking, I repeat, is simply our activity of willing precisely in so far as we are clearly conscious of what we do and why we do it. And thinking is found by us to possess an absolute form precisely in so far as we find that there are certain aspects of our activity which sustain themselves even in and through the very effort to inhibit them. One who says: "I do not admit that for me there is any difference between saying yes and saying no,"—says "no," and distinguishes negation from affirmation, even in the very act of denying this distinction. Well, affirmation and negation are such self-sustaining forms of our will-activity, and of our thought-activity. And such self-sustaining forms of activity determine absolute truths. For instance, it is an absolute truth that there is a determinate difference between the assertion and the denial of a given proposition, and between the doing and the not doing of a given deed. Such absolute truths may appear trivial enough. Modern logical theory is for the first time making clear to us how endlessly wealthy of consequences such seemingly trivial assertions are.

The absoluteness of the truths of pure logic is shown through the fact that you can test these logical truths in this reflective way. They are truths such that to deny them is simply to reassert them under a new form. I fully agree, for my own part, that absolute truths are known to us only in such cases as those which can be tested in this way. I contend only that recent logical analysis has given to us a wholly new insight as to the fruitfulness of such truths.

VIII.

An ancient example of a use of that way of testing the absoluteness of truth which is here in question, is furnished by a famous proof which Euclid gave of the theorem, according to which there exists no last prime number in the ordinal sequence of the whole numbers. Euclid, namely, proved this theorem by what I suppose to be one device whereby individual instances of absolute truths are accessible to us men. He proved the

theorem by showing that the denial of the theorem implies the truth of the theorem. That is, if I suppose that there is a last prime number, I even thereby provide myself with the means of constructing a prime number, which comes later in the series of whole numbers than the supposed "last" prime, and which certainly exists just as truly as the whole numbers themselves exist. Here, then, is one classic instance of an absolute truth.

To be sure Euclid's theorem about the prime numbers is a hypothetical proposition. It depends upon certain concepts and propositions about the whole numbers. But the equally absolute truth that the whole numbers themselves form an endless series, with no last term, has been subjected, in recent times, to wholly new forms of re-examination by Dedekind, by Frege, and by Russell. The various methods used by these different writers involve substantially the same sort of consideration as that which Euclid already applied to the prime numbers. There are certain truths which you cannot deny without denying the truth of the first principles of pure logic. But to deny these latter principles is to reassert them under some other and equivalent form. Such is the common principle at the basis of the recent re-examination of the concept of the whole numbers. Dedekind, in showing that the existence of the dense ordinal series of the rational numbers implies the existence of the Dedekind *Schnitte* of this series, discovered still another absolute, although of course hypothetical truth which itself implies the truth of the whole theory of the so-called real numbers. Now all such discoveries are indeed revelations of absolute truth in precisely this sense, that at the basis of all the concepts and propositions about number there are concepts and propositions belonging to pure logic; while if you deny these propositions of pure logic, you imply, by this very denial, the reassertion of what you deny. To discover this fact, to see that the denial of a given proposition implies the reassertion of that proposition, is not, as Kant supposed, something that you can accomplish, if at all, then only by a process of mere "analysis." On the contrary, Euclid's proof as to the prime numbers, and the modern exact proofs of the fundamental theorems of mathematics, involve, in general, a very difficult synthetic process,—a construction which is by no means at first easy to follow. And the same highly synthetic constructions run through the whole of modern logic.

Now once again what does one discover when he finds out such absolute truths? I do not believe, as Russell believes, that one in such cases discovers truths which are simply and wholly independent of our constructive processes. On the contrary, what one discovers is distinctly what I must call a voluntaristic truth, — a truth about the creative will that thinks the *truth*. One discovers, namely, that our constructive processes, viewed just as activities, possess a certain absolute nature and conform to their own self-determined but, for that very reason, absolute laws. One finds out in such cases what one must still, with absolute necessity, do under the presupposition that one is no longer bound by the constraints of ordinary experience, but is free, as one is in pure mathematics free, to construct whatever one can construct. The more, in such cases, one deals with what indeed appear to be, in one aspect, "freie Schöpfungen des menschlichen Geistes," the more one discovers that their laws, which are the fundamental and immanent laws of the will itself, are absolute. For one finds what it is that one must construct even if one denies that, in the ideal world of free construction which one is seeking to define, that construction has a place. In brief, all such researches illustrate the fact that while the truth which we acknowledge is indeed relative to the will which acknowledges that truth, still what one may call the pure form of willing is an absolute form, a form which sustains itself in the very effort to violate its own laws. We thus find out absolute truth, but it is absolute truth about the nature of the creative will in terms of which we conceive all truths.

Now it is perfectly true that such absolute truth is not accessible to us in the empirical world, in so far as we deal with individual phenomena. But it is also true that we all of us conceive the unity of the world of experience—the meaning, the sense, the connection of its facts—in terms of those categories which express precisely this very form of our creative activity. Hence although every empirical truth is relative, all relative truth is inevitably defined by us as subject to conditions which themselves are absolute. This, which Kant long ago maintained, gets a very new meaning in the light of recent logic,—a far deeper meaning, I think, than Kant could conceive.

In any case, the new logic, and the new mathematics, are making us acquainted with absolute truth, and are giving to

our knowledge of this truth a clearness never before accessible to human thinking. And yet the new logic is doing all this in a way that to my mind is in no wise a justification of the intellectualism which the modern instrumentalists condemn. For what we hereby learn is that all truth is indeed relative to the expression of our will, but that the will inevitably determines for itself forms of activity which are objectively valid and absolute, just because to attempt to inhibit these forms is once more to act, and is to act in accordance with them. These forms are the categories both of our thought and of our action. We recognize them equally whether we consider, as in ethics, the nature of reasonable conduct, or, as in logic, the forms of conceptual construction, or, as in mathematics, the ideal types of objects that we can define by constructing, as freely as possible, in conformity with these forms. When we turn back to the world of experience, we inevitably conceive the objects of experience in terms of our categories. Hence the unity and the transindividual character which rightly we assign to the objects of experience. What we know about these objects is always relative to our human needs and activities. But all of this relative knowledge is,—however provisionally,—defined in terms of absolute principles. And that is why the scientific spirit and the scientific conscience are indeed the expression of motives, which you can never reduce to mere instrumentalism, and can never express in terms of any individualism. And that is why, wherever two or three are gathered together in any serious moral or scientific enterprise, they believe in a truth which is far more than the mere working of any man's ephemeral assertions.

In sum, an absolute truth is one whose denial implies the reassertion of that same truth. To us men, such truths are accessible only in the realm of our knowledge of the forms that predetermine all of our concrete activities. Such knowledge we can obtain regarding the categories of pure logic and also regarding the constructions of pure mathematics. In dealing, on the other hand, with the concrete objects of experience, we are what the instrumentalists suppose us to be, namely, seekers for a successful control over this experience. And as the voluntarists also correctly emphasize, in all our empirical constructions, scientific and practical, we express our own individual wills and seek such success as we can get. But there remains the fact that

in all these constructions we are expressing a will which, as logic and pure mathematics teach us, has an universal absolute nature,—the same in all of us. And it is for the sake of winning some adequate expression of this our absolute nature, that we are constantly striving in our empirical world for a success which we never can obtain at any instant, and can never adequately define in any merely relative terms. The result appears in our ethical search for absolute standards, and in our metaphysical thirst for an absolute interpretation of the universe,—a thirst as unquenchable, as the over-individual will that expresses itself through all our individual activities is itself world-wide, active, and in its essence absolute.

In recognizing that all truth is relative to the will, the three motives of the modern theories of truth are at one. To my mind they, therefore, need not remain opposed motives. Let us observe their deeper harmony, and bring them into synthesis. And then what I have called the trivialities of mere instrumentalism will appear as what they are,—fragmentary hints, and transient expressions, of that will whose life is universal, whose form is absolute, and whose laws are at once those of logic, of ethics, of the unity of experience, and of whatever gives sense to life.

Tennyson, in a well known passage of his *In Memoriam*, cries:—

> Oh living Will that shalt endure
> When all that seems shall suffer shock,
> Rise in the spiritual rock,
> Flow through our deeds and make them pure.

That cry of the poet was an expression of moral and religious sentiment and aspiration; but he might have said essentially the same thing if he had chosen the form of praying: Make our deeds logical. Give our thoughts sense and unity. Give our Instrumentalism some serious unity of eternal purpose. Make our Pragmatism more than the mere passing froth of waves that break upon the beach of triviality. In any case, the poet's cry is an expression of that Absolute Pragmatism, of that Voluntarism, which recognizes all truth as the essentially eternal creation of the Will. What the poet utters is that form of Idealism which seems to me to be indicated as the common outcome of all the three motives that underlie the modern theory of truth.

DISKUSSION.

Regierungsrat Prof. **Jerusalem** (Wien) sagt, daß wir den Amerikanern dafür dankbar sein müssen, daß sie die Erörterung des Wahrheitsbegriffes angeregt haben. Diese Erörterung bedeutet nichts geringeres, als daß das Wesen und die Möglichkeit des theoretischen Erkennens zum Problem gemacht wird, was der deutsche Apriorismus bisher nicht getan hat. Prof. Royce will aus den neuen Theorien der Mathematiker einen absoluten Wahrheitsbegriff gewinnen und diesen voluntaristisch deuten. Das wird erst klar werden, wenn er es ausführlicher darlegt. Jetzt handelt es sich darum, die in Fluß gekommene Diskussion über den Wahrheitsbegriff in Deutschland energisch aufzunehmen.

Itelson: Ohne auf das Wesen des Pragmatismus jetzt näher einzugehen, will ich nur darauf aufmerksam machen, daß die Formel des Pragmatismus hier in *Heidelberg* im Jahre 1866 von HELMHOLTZ im berühmten § 26 seiner „Physiologischen Optik" (Seite 442—443, 446 bis 447) ausgesprochen worden ist. Helmholtz meint, „daß es gar keinen möglichen Sinn haben kann, von einer anderen Wahrheit unserer Vorstellungen zu sprechen, als von einer *praktischen*. Unsere Vorstellungen von den Dingen können gar nichts anderes sein, als Symbole, natürlich gegebene Zeichen für die Dinge, welche wir zur Regelung unserer Bewegungen und Handlungen benutzen lernen. Wenn wir jene Symbole richtig zu lesen gelernt haben, so sind wir imstande, mit ihrer Hilfe unsere Handlungen so einzurichten, daß dieselben den gewünschten Erfolg haben usw.". Doch ist Helmholtz, wenn auch entschiedener Empirist, keineswegs Pragmatist. Denn seine Ausführungen, die wie ein Protest gegen die Auffassung der Wahrheit als „conformitas intellectus et rei" erscheinen, beziehen sich auf die sogenannte „Wahrheit" der Wahrnehmungen und Vorstellungen, nicht aber auf die Wahrheit der Urteile und Erkenntnisse.

Bemerkenswert ist die Tatsache, daß William James, der Promotor und Hauptvertreter des Pragmatismus, in seinen Principles of Psychology (II, 278) die Spekulationen von Helmholtz im § 26 der Physiologischen Optik als "fundamentally vacillating and obscure" bezeichnet.

W. M. Kozlowski remarque que l'énumération des théories sur la vérité par M. Royce peut être complétée par un point de vue que le discutant défend depuis une dizaine d'années en tachant de le fonder sur l'analyse de la science et sur son histoire. D'après cette vue la vérité ne serait pas une coordination de nos expériences extérieurs dans le but de les dominer (comme l'admet la théorie biologique suivant en cela le positivisme) mais leur adjustement à nos exigeances intérieurs: celles d'unité et de conséquence. L'œuvre d'un savant n'est pas motivé par le but utilitaire mais par un besoin architéctonique impérieux: celui de resoudre en harmonie les dissonances de nos expériences extérieures et intérieures. Cette tendence vers l'harmonie dans notre conception du monde se manifeste déjà dans la création

de la conception naïve du monde qui forme, dirait on, un premier firmament de la vérité. Au dessus de lui s'élève le 2nd: la construction consciente et scientifique qui tend à éliminer les contradictions logiques de la conception naïve. Mais la conséquence logique seule ne nous contente pas; nous cherchons une synthèse plus large, une structure qui, en dehors des exigeances logiques, puisse satisfaire a ceux du beau et du bien. C'est ainsi que se forme le troisième firmament, la vérité philosophique.

Il s'abstient de déduire les conséquences de cette vue pour la thèse de M. Royce, d'autant plus que le temps ne le permet pas.

Prof. Dr. **Störring** (Zürich) vermißt in den Entwicklungen des Vortragenden die scharfe Scheidung zwischen Behandlung des Problems der Wahrheit vom logischen und vom psychologischen Standpunkt aus. Der Psychologe gibt bei Behandlung des Problems der Wahrheit eine Beschreibung derjenigen psychischen Akte, die gültige Bestimmungen machen. Die von dem Vortragenden kritisch behandelten Theorien über die Frage Wahrheit geben eine Antwort auf die Frage nach den Kriterien der Wahrheit. Sie behandeln die logische Frage der Wahrheit. Wenn der Vortragende das Gemeinsame dieser Vorstellungsweisen heraushebend von der Charakterisierung der Wahrheit sagt, daß sie eine Form des Voluntarismus darstellen müsse, so ist damit der Übergang in ein anderes Gebiet gegeben. Die Frage nach der Mitwirkung des Willens bei Akten, die gültig sind, ist keine logische Frage.

Dr. **F. C. S. Schiller**, Corpus Christi College, Oxford, expressed his high appreciation of the conciliatory tone of Prof. R's paper and of the extensive concessions he had made to the Pragmatic view of Truth. Indeed he thought that the whole substance had been conceded and only the shadow withheld. But should not the shadow follow the substance? And he could not quite gather what Prof. R's absolute truth really was. Sometimes it seemed to be a pure postulate, sometimes a pure form, sometimes a mere hypothesis. He himself was not greatly interested in such things. For the rest he could not quite follow Prof. R's division of Pragmatists into instrumentalists and individualists. There was no incompatibility between them. The socalled individualism was simply psychology, but he could not see that because a theory started with an individual mind it was thereby incapacitated from considering the social influence and relations of that mind. It had never been denied that in its most important sense Truth was a social product.

Prof. Dr. **J. Waldapfel** (Budapest): Die von Prof. Royce beleuchteten Auffassungen sowohl des Individualismus und Instrumentalismus wie auch andererseits der absolute Pragmatismus sagen alle etwas Richtiges über die Natur der Wahrheit aus, jedoch beleuchten sie nur eine Seite der Wahrheit, die an und für sich wirklich vorhanden und sehr wichtig ist, aber nur mit den übrigen Seiten vereinigt das Wesen der vollen,

ganzen Wahrheit ausmacht. Individualismus und Instrumentalismus (jener schon bei den Sophisten zur Zeit des Sokrates, dieser gewissermaßen auch schon hier und ebenso bei den Stoikern und Epikureern) werden nur der subjektiven Seite der Wahrheit gerecht, jene mehr der des Individuums, diese mehr der die Gemeinschaft (Gesellschaft) betreffenden Seite. Daß die Wahrheit dem einzelnen klar, gedeihlich, auch schön sei, ist ebenso wichtig, als daß sie für die Gemeinschaft nützlich, ökonomisch usw. sei. Aber zu dieser zweifachen subjektiven Wertung muß sich noch der objektive Wert gesellen, der soviel bedeutet, daß ordo idearum und ordo rerum miteinander übereinstimmen müssen, wenn unsere Vernunft befriedigt werden soll. Ob die Vernunft (d. i. das Denken) durch die Wahrheit befriedigt werde oder der Wille (das Wollen), darüber möchte ich jetzt nicht disputieren. Es ließe sich eben schwer feststellen, ob einen Luther, einen Bismarck und Moltke, oder, um Prof. Royce näherstehende Beispiele zu wählen, einen Washington und Franklin, die ratio oder die voluntas bei ihrer siegreichen Wahrheit ausharren ließ. Das wäre jedenfalls zu wünschen, daß jeder, der für Wahrheit kämpft, das Beste wisse und das Weiseste wolle.

Dir. Prof. Dr. **A. Döring** macht gegenüber dem vom Herrn Vortragenden geschilderten praktischen Relativismus auf das im Saale hinter dem Redner in goldenen Buchstaben prangende Sapere aude aufmerksam, das ja freilich ein nur anzustrebendes und partiell zu erreichendes Ideal ausdrücke. Er betont, daß das Wort des *Protagoras* vom Menschen als dem Maße aller Dinge nach dem meist vergessenen Zusatze: „der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind" nicht für diesen Relativismus eintrete, sondern nur besage, daß der Sinneseindruck die *Existenz* des Transsubjektiven (Bewußtseinstranszendenten) bezeuge, und rät zuletzt, es bei der schon vom zweiten Diskussionsredner hervorgehobenen alten Definition der Wahrheit als der adäquaten Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Seienden bewenden zu lassen.

II. ALLGEMEINE SITZUNG

Mittwoch, den 2. September 1908.

Vorsitz: Geheimrat Dr. WINDELBAND und É. BOUTROUX, Membre de l'Institut, Paris.

Nach Eröffnung der Sitzung teilte der Präsident die inzwischen eingetroffene Antwort des Großherzogs[1] mit. Er sprach alsdann allen denen den Dank des Kongresses aus, welche Schriften an die Kongreßleitung gesandt hatten.

VERZEICHNIS DER DEM KONGRESS ÜBERREICHTEN SCHRIFTEN:

1. ALESSANDRO LEVI e BERNARDINO VARISCO: *Saggio di una Bibliografia Filosofica Italiana. dal 1.° Gennaio 1901 al 30 Giugno 1908.* Compilato sotto gli auspici della Società Filosofica Italiana. Überreicht von Al. Levi.
2. Verzeichnis der seit dem II. Internationalen Kongreß (Genf 1904) in Deutschland erschienenen *Philosophischen Literatur* und der bedeutenderen Werke in englischer und französischer Sprache. Überreicht von der Weißschen Universitätsbuchhandlung Heidelberg.
3. J. A. GHEORGOV: *Die ersten Anfänge des sprachlichen Ausdrucks für das Selbstbewußtsein bei Kindern.* Leipzig 1905. Überreicht vom Verfasser.
4. J. A. GHEORGOV: *Ein Beitrag zur grammatischen Entwicklung der Kindersprache.* Leipzig 1908. Überreicht vom Verfasser.
5. STRASZEWSKI: *Le problème de l'espace.* Sonderabdruck aus dem Bericht des II. Internationalen Kongresses für Philosophie. Genf 1904. Überreicht vom Verfasser.
6. STRASZEWSKI: *Über die Bedeutung der Forschungen auf dem Gebiete der orientalischen Philosophie.* Leipzig 1895. Überreicht vom Verfasser.

---

[1] Dem in Heidelberg versammelten III. Internationalen Kongreß für Philosophie sage ich aufrichtigen Dank für das liebenswürdige Gedenken. Ich wünsche herzlich, daß der Kongreß einen für die Bestrebungen der von ihm gepflegten Wissenschaft befriedigenden Verlauf nehmen und die Teilnehmer sich in Meinem Land wohl fühlen mögen.

Friedrich, Großherzog.

7. Paul Deussen: *„Geschichte der indischen Philosophie"*, I u. II. Überreicht vom Verfasser.
8. Anton Balawelder: *Mathematische Ableitung der Naturerscheinungen vom empirischen reinen Raume.* Wien 1903. Vom Verfasser.
9. v. Kármán: *Mitteilung über Klassifikation der Wissenschaften* (als Manuskript gedruckt). Überreicht vom Verfasser. An alle Kongreßmitglieder.
10. v. Kármán: *Dialektik der ethischen Prinzipien* (als Manuskript gedruckt). Überreicht vom Verfasser. An alle Kongreßmitglieder.
11. Emil Bullaty: *Das Problem der Erkenntnis.* Kritische Studie. Sonderabdruck aus der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 133, 1. Leipzig 1908. Überreicht vom Verfasser.
12. Josef Lichtneckert: *Neue wissenschaftliche Lebenslehre des Weltalls.* Leipzig 1903. Überreicht vom Verfasser.
13. K. B. R. Aars: *Les hypothèses comme base des idées générales et des abstractions.* Separatabdruck aus dem Bericht des II. Internationalen Kongresses für Philosophie. Genf 1904. Überreicht vom Verfasser.
14. K. B. R. Aars: *Haben die Naturgesetze Wirklichkeit?* Christiania 1907. Überreicht vom Verfasser.
15. L. Jelinek: *Elementare Metaphysik.* (Selbstverlag. Zdolbunow in Rußland.) Überreicht vom Verfasser. An alle Kongreßmitglieder.
16. L. Jelinek: *Kritische Geschichte der modernen Philosophie.* (Selbstverlag. Zdolbunow in Rußland.) Überreicht vom Verfasser. An alle Kongreßmitglieder.
17. Ernst Fischer-Planer: *Philosophen untereinander.* Leipzig 1908. Überreicht vom Verfasser.

ANSPRACHE

von Geheimrat Dr. Deussen (Kiel)

bei Gelegenheit der Überreichung seiner eben vollendeten Geschichte der Indischen Philosophie nebst Anhang über China und Japan.

Hochansehnliche Versammlung!

Die Geschichte der Philosophie nimmt in der Gesamtheit der historischen Wissenschaften eine zentrale Stellung ein, denn die Handlungen der Menschen, von denen alle Geschichte berichtet, hängen ab von den Werten, die wir den Dingen und Verhältnissen beilegen. Diese aber stehen unter dem Einflusse der jedes Zeitalter erfüllenden Gedankenströmungen, welche von der Philosophie des betreffenden Jahrhunderts wie in einem Brennpunkte zusammengefaßt werden, wenn es auch dem Philosophen unbenommen bleibt, seinem Zeitalter vorauszueilen, um die An-

schauungen künftiger Geschlechter vorzubereiten. In diesem Sinne hat man mit Recht die Geschichte der Philosophie als den Generalbaß der allgemeinen Weltgeschichte bezeichnet. Dementsprechend sind denn auch für die griechische und die neuere Philosophie eine Anzahl trefflicher Darstellungen vorhanden, während für die Philosophie der Inder eine auf den ersten Quellen beruhende Darstellung bisher fehlte.

Das vorliegende Werk sucht diese Lücke auszufüllen, indem es in seiner ersten Abteilung das erste kindliche Lallen, die ersten Flügelschläge des philosophischen Genius in den Hymnen und Brâhmanas verfolgt. Die zweite Abteilung schildert den Hochflug dieses Genius in der Âtmanlehre der Upanishaden, welche der Ideenlehre des Platon, wie auch der Kantischen Lehre vom Ding an sich auf das innigste verwandt ist und zu beiden überraschende Parallelen darbietet. Die Nachvedische Philosophie ergießt sich, ähnlich wie in Griechenland die nacharistotelische, in immer breiterem Strome, während sie an Tiefe und ewiger Bedeutung den Konzeptionen der Upanishaden nicht mehr gleichkommt. Ihr gehören in einer Übergangsperiode die Philosophie des epischen Zeitalters an, welche vorwiegend aus dem Riesenepos Mahâbhâratam, sowie aus Manu zu schöpfen war, und ferner der Buddhismus, dessen Wert und Bedeutung die vorliegende Darstellung auf das richtige Maß zurückzuführen sucht. An sie schließen sich nicht weniger als sechzehn philosophische Systeme, bei denen die monographische, auf das jedesmalige Hauptwerk sich beschränkende Darstellung gewählt wurde, damit dieselbe durch künftige Forschungen nur der Ergänzung, nicht aber der Berichtigung bedürftig sein möge.

Den Abschluß des Werkes bildet eine kurze Übersicht der chinesischen und japanischen Philosophie.

„Wenn es mir gelungen ist", so schloß der Redner, „zu den großen Werken über die Geschichte der griechischen und neueren Philosophie, welche gerade hier in Heidelberg durch Zeller, Fischer und Windelband eine hervorragende Pflanzstätte gefunden hat, eine willkommene Ergänzung zu bieten, so werde ich durch das Bewußtsein hiervon für eine mühevolle Arbeit vieler Jahre mich reichlich belohnt fühlen."

ANSPRACHE ZUM HUNDERTJÄHRIGEN GEDÄCHTNIS FICHTES.

Von Xavier Léon,
Herausgeber der Revue de Métaphysique et de Morale, Paris.

Notre cher et vénéré doyen Mr le Prof. Lasson dont le cœur a toujours vingt ans et s'enflamme pour toutes les nobles causes a bien voulu se souvenir que j'ai autrefois écrit un livre sur la philosophie de Fichte et m'a demandé de rappeler aux membres de ce Congrès la fête commémorative que prépare pour 1910, en l'honneur du grand philosophe, l'Université de Berlin dont il fut le premier Recteur élu.

Bien que d'autres eussent pu, beaucoup mieux que moi, s'acquitter de cette tâche, je n'ai pas voulu me dérober à son invitation et je vais, en deux mots, vous dire pourquoi il me semble que cette commémoration est digne de retenir votre attention.

Je n'ai pas a rappeler ici les raisons pour lesquelles l'Allemagne a le droit de célébrer en Fichte non seulement un de ses penseurs les plus éminents, un de ceux dont l'inspiration fut la plus haute et la plus efficace, mais encore l'homme d'action, le citoyen qui, à un moment de l'histoire, a incarné l'esprit de tout un peuple et refait l'âme de tout un pays. C'est une mission qui incombe à d'autres et que ne manquera pas d'être remplie.

Mais Fichte n'appartient pas seulement à l'Allemagne, il appartient à l'humanité; il est un de ces hommes dont le génie est impersonnel et dont l'action a fécondé tout l'univers.

Sa philosophie est l'aboutissement de ce grand mouvement de la pensée humaine dont les origines remontent à Descartes et auquel reste à jamais attaché le nom de Kant.

Le caractère essentiel de ce mouvement c'est, vous le savez, d'avoir transporté de l'objet au sujet le centre de perspective de la philosophie, c'est aussi d'avoir déterminé le Sujet, comme esprit sans doute, mais comme esprit humain — le seul qui nous soit immédiatement accessible — et d'avoir ainsi assigné à la Raison ses limites.

Dans ce mouvement l'originalité de Fichte consiste en ceci: tandis que Kant semblait partir des productions de l'esprit humain Science, Morale, Art prises en elles même et isolément pour remonter à leurs conditions et découvrait ainsi par l'analyse les divers modes d'action de la Raison, Fichte préoccupé de l'Unité et de la synthèse cherche à saisir la réalité de l'esprit non plus dans ses produits, mais dans sa vivante production, dans sa fonction créatrice et à déterminer la succession des actes par où il se détermine et se réalise.

De l'intériorité de l'esprit, de son autonomie, de son indépendance à l'égard de l'objet nul n'a eu le sentiment plus profond que lui, nul ne l'a exprimé avec plus de force: par là Fichte demeure immortel et le chemin qu'il a tracé demeure de nos jours encore la voie royale de la philosophie.

Ce n'est pas tout: par cela même que Fichte a conçu l'esprit comme productivité, comme liberté pure, sa philosophie est nécessairement une philosophie pratique, car cette vie inépuisable de l'esprit, c'est essentiellement la praticité de la Raison. Seulement ici encore se révèle l'originalité de Fichte et le caractère tout moderne de son système: sa philosophie pratique est une philosophie sociale. Ce que le génie de Kant avait entrevu — l'inséparabilité des esprits, leur lien intelligible — ce qu'il appelle le Règne des fins — Fichte en a fait le centre même de sa philosophie et a exprimé, en termes inoubliables, le caractère social de sa Morale.

«L'homme, dit il, n'est un homme que parmi les hommes. Celui qui s'isole renonce à sa destinée, il se moque du progrès moral. Moralement quiconque ne prétend penser qu'à soi ne pense pas même à lui, car sa fin n'est pas en lui, mais dans l'humanité entière. On ne satisfait pas au devoir en menant une vie d'anachorète, en se confinant dans les hauteurs de l'abstraction et de la spéculation pures; on y satisfait non par des rêves, mais par des actes; par des actes accomplis dans la Société et pour elle.»[1]

Aussi la doctrine de Fichte n'est elle pas simplement un système théorique, une abstraction, c'est une doctrine de vie, c'est une foi pratique. Fichte, dès sa jeunesse, avait déclaré qu'il voulait

[1] *Das System der Sittenlehre.* Drittes Hauptstück. Zweiter Abschnitt, § 18, Vb, S. 235.

mettre son cœur d'accord avec sa tête, qu'il voulait vivre sa doctrine. Il l'a vécue:

C'est elle qui l'animait quand il défendait contre les détracteurs contemporains de la Révolution française le grand souffle de liberté et de justice qui l'avait inspirée; cela lui valut, on le sait, la réputation, d'ailleurs bien imméritée, de jacobinisme. Cela lui valut même un jour de passer pour athée — lui — le grand ouvrier du Spiritualisme — car, de son propre aveu, l'accusation d'athéisme ne fut que le prétexte populaire saisi pour le perdre. Et il paya de l'exil sa foi en la liberté. La même foi lui dicta encore l'ouvrage qu'il considerait comme son œuvre la plus achevée «der geschlossene Handelsstaat» où il prophétisait, lui le premier, la doctrine qui un jour peut être transformera le monde. C'est, en définitive, pour assurer à chaque homme sur la terre ce minimum de loisir nécessaire à l'exercice de la vie spirituelle, indispensable à la liberté qu'il institue cette réglementation économique, cette division du travail social qui est la première esquisse du moderne socialisme à un point de vue idéal et rationnel.

Enfin c'est toujours la même foi qui, en dépit des apparences, inspire le Nationalisme de Fichte aux jours où son patriotisme inquiet ne songe plus qu'au salut de sa Patrie.

Envers le peuple qui avait proclamé les Droits de l'homme ses sentiments n'avaient pas changé et il lui conservait sa sympathie d'autrefois, mais il avait l'horreur du Cesarisme qui avait, chez ce peuple, étouffé les germes féconds de la liberté, et qui menaçait de les étouffer dans le monde. C'est au nom de la liberté, au nom de l'humanité en danger que Fichte prononçait ses immortels Discours et c'est à défendre et à répandre la Liberté et la Raison à travers le monde entier qu'il conviait le peuple allemand.

Mais s'il en est ainsi Fichte n'est pas seulement un homme du passé — qui intéresse la seule histoire — c'est un homme d'aujourd'hui dont l'enseignement demeure encore vivant et efficace. En vous conviant à nous associer à l'œuvre qui doit consacrer sa mémoire nous proclamerons ici à notre tour notre foi en la Raison, en la Liberté, en la Justice.[1]

[1] Unter dem Eindruck des Vortrages beschloß der Kongreß, eine Liste zur Zeichnung von Beiträgen für das geplante Fichtedenkmal auszulegen.

L'INTUIZIONE PURA E IL CARATTERE LIRICO DELL'ARTE.

Von Benedetto Croce, Neapel.

C'è un'Estetica *empirica*, la quale riconosce l'esistenza di fatti, che prendono nome di *estetici* o *artistici*, ma li stima irriducibili a un principio unico, a un concetto rigoroso e filosofico. Essa vuole, per suo conto, limitarsi a raccogliere di quei fatti, il maggior numero possibile e le più diverse varietà, procedendo poi, tutt'al più, ad aggrupparli in classi e tipi. Il suo ideale logico, più volte dichiarato, è la Zoologia o la Botanica. Alla domanda che cosa sia l'arte, quell'Estetica risponde indicando successivamente i fatti singoli, e dicendo „è questo, e poi questo, e poi questo", e via all'infinito. Allo stesso modo la Zoologia e la Botanica annoverano questi e quelli rappresentanti della fauna e della flora; e conchiudono che le specie annoverate sono qualche migliaio, ma che potrebbero portarsi agevolmente a venti o centomila, anzi a un milione, anzi all'infinito.

C'è un'altra Estetica, che è stata chiamata, secondo le sue varie manifestazioni, edonistica, utilitaria, moralistica, e via specificando; ma la cui denominazione complessiva dovrebbe essere quella di *praticismo*, perchè questo, appunto, ne costituisce il carattere essenziale. Diversamente dalla precedente, tale Estetica è d'avviso che i fatti estetici o artistici non siano mero raggruppamento empirico o nominalistico, ma si riportino tutti a un comune fondamento. Questo fondamento è, per altro, da essa riposto nella forma pratica dell'attività umana; e quei fatti sono, perciò, considerati o, genericamente, come manifestazioni di piacere e dolore, e, quindi, come fatti di preferenza economica; o, più particolarmente, come classi speciali di quelle manifestazioni; o, ancora, come strumenti e prodotti dello spirito etico, che sottomette al suo dominio e volge ai suoi fini le individuali tendenze edonistiche ed economiche.

The Institute of Mediaeval Studies
LIBRARY

C'è una terza Estetica, *intellettualistica*, la quale, riconoscendo anch'essa la riducibilità dei fatti estetici a trattazione filosofica, li spiega come casi particolari del pensiero logico; e identifica la bellezza con la verità intellettiva, l'arte ora con le scienze naturali ora con la filosofia. Per tale Estetica, quello che si pregia nell'arte, è ciò che vi s'impara. Tutt'al più, la sola distinzione, che essa fa, tra arte e scienza, o tra arte e filosofia, è di un più e un meno, o, anche, di perfezione e imperfezione. L'arte sarebbe l'insieme delle verità facili e popolari; o una forma transitoria di scienza, semiscienza e semifilosofia, che preparerebbe la forma superiore e perfetta della scienza e della filosofia.

C'è una quarta Estetica, che potrebbe dirsi *agnostica*, la quale muove dalla critica delle posizioni ora designate, e guidata da forte coscienza del vero, le rigetta tutte; perchè con troppa evidenza le risulta falso, e troppo le ripugna ammettere, che l'arte sia semplice fatto di piacere e di dolore, esercizio di virtù, o frammento e abbozzo di scienza e filosofia. E, nel rigettarle, essa scorge insieme che l'arte non è, a volta a volta, l'una o l'altra di quelle cose, o altre cose varie, all'infinito; ma ha principio proprio e originale. Se non che, quale questo principio sia, non è in grado di dire, nè stima si possa dire. Essa sa che l'arte non si risolve in un concetto empirico; sa che il piacere e il dolore si congiungono all'attività estetica solo in modo indiretto; sa che la moralità non ci ha che vedere; sa che è impossibile ragionare l'arte come si fa della scienza e della filosofia, e, per virtù di ragionamento, dimostrarla bella o brutta; e se ne sta paga a questo sapere, tutto contesto di determinazioni negative.

E c'è, infine, un'Estetica, che altra volta ho proposto di chiamare *mistica*, la quale, traendo profitto da codeste determinazioni negative, definisce l'arte, come forma spirituale che non ha carattere pratico, perchè è teoretica, e non ha carattere logico o intellettivo, perchè è forma teoretica, diversa da quelle della scienza e della filosofia, e superiore a entrambe. L'arte, secondo questa veduta, sarebbe la cima più alta della conoscenza, quella da cui gli spettacoli, che si vedono dalle altre, appaiono angusti e parziali, e che sola ci svela tutto l'orizzonte, o tutti gli abissi, della Realtà.

Ora, le cinque Estetiche, fin qui ricordate, non si riferiscono

già a fatti contingenti e ad epoche storiche, come fanno invece le denominazioni di Estetica greca ed Estetica medievale, di Estetica del Rinascimento e di Estetica del secolo XVIII, di Estetica volfiana ed herbartiana, vichiana ed hegeliana; ma sono atteggiamenti mentali, che si ritrovano in tutti i tempi, per quanto non in tutti abbiano rappresentanti cospicui, di quelli che, come si dice, passano alla storia. L'Estetica empirica, per es., si chiama, nel secolo XVIII, Burke e, nel XIX, Fechner; quella moralistica si chiamerà, nell'antichità, Orazio o Plutarco, e, nei tempi moderni, Campanella; quella intellettualistica o logicistica, nel secolo XVII sarà detta cartesiana, nel XVIII, leibniziana, e nel XIX, hegeliana; quella agnostica, nel Rinascimento si chiamerà Francesco Patrizio, e, nel secolo XVIII, Emmanuele Kant; quella mistica si dirà neoplatonismo al finir del mondo antico, e romanticismo ai principii del secolo XIX; e, se, nella prima epoca, si adornava del nome di Plotino, nella seconda prenderà quelli di Schelling o di Solger. E non solo codesti atteggiamenti e indirizzi mentali sono di tutti i tempi; ma si ritrovano anche, in qualche modo, svolti o abbozzati tutti in ciascun pensatore, e, direi, in ciascun uomo; onde è assai difficile ripartire i filosofi dell'Estetica secondo l'una o l'altra categoria, perchè ciascuno rientra insieme, più o meno, anche in qualche altra, anzi in tutte le altre.

Nè, d'altra parte, si possono considerare come concezioni e atteggiamenti, che sono cinque, e potrebbero essere dieci e venti e quanti altri si voglia; e che sono stati messi da me in un certo ordine, ma potrebbero prenderne un altro qualsiasi, a capriccio. Se così fosse, sarebbero affatto eterogenei tra loro e sconnessi; e affatto disperato apparirebbe, quindi, il tentativo di esaminarli e criticarli, e provar di compiere l'uno con l'altro, o di porne uno nuovo, che li superi tutti. A questo modo, per l'appunto, gli scettici volgari considerano le varie e contrastanti vedute scientifiche; e, collocandole tutte sullo stesso piano, e facendole aumentabili a piacere, conchiudono che l'una vale l'altra, e che, quindi, falsa per falsa, ciascuno è libero di scegliere quella che più gli aggrada. Le concezioni, di cui parliamo, sono in numero definito, e si allineano in un ordine necessario, che sarà per avventura quello da me dato, o un altro che si potrà proporre, migliore del mio, e, cioè, l'ordine necessario, da me non bene additato. Esse si legano l'una con l'altra; e in tal

modo, che la veduta, che segue, comprenda in sè quella che precede.

Infatti, se si prende l'ultima delle cinque dottrine indicate, — la quale si può riassumere nella proposizione che l'arte è forma dello spirito teoretico, superiore alla forma scientifica e filosofica, — e la si sottomette all'analisi, si vede che in essa è inclusa, in primo luogo, la proposizione affermante l'esistenza di un gruppo di fatti, che si chiamano artistici o estetici. Se tali fatti non ci fossero, è evidente che nessuna questione sorgerebbe intorno a essi, e nessuna sistemazione ne verrebbe tentata. E questa è la verità dell'Estetica empirica. Ma vi è inclusa anche la proposizione: che i fatti presi in esame sono riducibili a un determinato principio o categoria dello spirito, vale a dire, appartengono o allo spirito pratico, o al teoretico, o a una delle loro sottoforme. E questa è la verità dell'Estetica praticistica, la quale si fa a ricercare se mai essi siano fatti pratici, e afferma che sono, in ogni caso, una particolare categoria dello spirito. E vi è inclusa, in terzo luogo, la proposizione: che non sono fatti pratici, ma fatti da ravvicinare piuttosto a quelli logici o di pensiero; e questa è la verità dell'Estetica intellettualistica. E, in quarto luogo, ci si trova anche la proposizione: che i fatti estetici non sono nè pratici nè di quella forma teoretica, che si dice logica e intelletiva; ma qualche cosa, che non risponde nè alle categorie del piacere e dell'utile, nè a quelle dell'eticità, nè a quelle della verità logica; un qualcosa, che bisogna ulteriormente determinare. Il che costituisce la verità dell'Estetica, che si dice agnostica o negativa.

Quando queste varie proposizioni vengono scisse dal loro nesso, — e, cioè, la prima si prende senza la seconda, la seconda senza la terza, e via dicendo, — e ciascuna, così mutilata, viene chiusa in sè, e, troncando arbitrariamente la ricerca che domanda di essere proseguita, ciascuna è data pel tutto, ossia per la ricerca compiuta; ciascuna di esse si converte in errore. Le verità contenute nell'empirismo, nel praticismo, nell'intellettualismo, nell'agnosticismo e nel misticismo estetici, diventano, rispettivamente, le loro falsità; e quegli indirizzi vengono indicati con nomi di spiccato colorito dispregiativo. L'empiria si muta in empirismo; la comparazione euristica dell'attività estetica con quella pratica e logica si muta in conclusione, e perciò in praticismo e intellettualismo; la critica, che rigetta le determinazioni

false, e che è negativa, si afferma positiva e definitiva, e diventa agnosticismo; e via dicendo.

Se non che, il tentativo di chiudere arbitrariamente un processo mentale riesce vano, e dà luogo, di necessità, al rimorso e all'autocritica. Onde accade che ciascuna di quelle dottrine unilaterali ed errate tenda di continuo a oltrepassare sè medesima e a entrare nello stadio seguente. L'empirismo, p. es., assume di far di meno di qualsiasi concetto filosofico dell'arte; ma, giacchè scevera l'arte dalla non arte, ed, empiristico che sia, non metterà mai insieme, come se fossero tutt'una cosa, un disegno a penna e una tavola di logaritmi, una pittura e il latte o il sangue (quantunque anche il sangue e il latte abbiano un colore); esso a un concetto qualsiasi deve pure, alla fine, ricorrere. Per tale ragione, si vedono gli empiristi diventare, di volta in volta, edonisti, moralisti, intellettualisti, agnostici, mistici, e, talvolta, meglio ancora che mistici, propugnatori di un eccellente concetto dell'arte, che ha il solo torto di essere introdotto da essi surrettiziamente e senza giustificazione. Se non fanno codesti progressi, è loro impossibile pur di parlare, in qualche modo, di fatti estetici; e devono tornare, rispetto a quelli, all'indifferenza e al silenzio, dal quale erano usciti quando ne avevano affermata l'esistenza e li avevano presi a considerare nella loro varietà. Si dica il medesimo di tutte le altre dottrine unilaterali: tutte quante messe al bivio, o di andare innanzi o di tornare indietro; e che, in quanto non vogliono nè andare innanzi nè tornare indietro, vivono nella contradizione e nell'angoscia; ma da questa pur si liberano, più o meno lentamente; e, perciò, più o meno lentamente, sono costrette a andare innanzi. E qui si scopre perchè sia tanto difficile, anzi impossibile, spartire esattamente gli uomini pensanti, i filosofi, gli scrittori, in una o in un'altra delle dottrine da noi astrattamente enunciate; e perchè ciascuno di essi si ribelli, quando si vede ficcato in una di quelle categorie, e gli paia di essere costretto in prigione. Appunto perchè quei pensatori tentano di fermarsi in una dottrina unilaterale, non vi riescono; e fanno qualche passo in qua o in là, e hanno la coscienza di essere ora di quà, ora di là, dalle critiche, che loro si muovono. Ma i critici adempiono al loro dovere mettendoli in prigione, ossia facendo risaltare l'assurdo, al quale la loro irrisolutezza, o la loro risolutezza a non risolversi, li conduce.

E in questa necessaria connessione e ordine progressivo delle varie proposizioni indicate prende origine anche il proposito, il consiglio, l'esortazione a „tornare", come si dice, a questo o quel pensatore, a questa o quella scuola filosofica del passato. Certo, tali „ritorni", presi alla lettera, sono impossibili, e anche un po' ridicoli, come tutti i tentativi impossibili; al passato non si torna mai, proprio perchè passato; e a nessuno è consentito di liberarsi dai problemi, che il presente gli pone, e che, con tutti i mezzi del presente (il quale include in sè i mezzi del passato), deve risolvere. Pure, è un fatto che la storia della filosofia risuona, in ogni sua parte, di gridi al ritorno; e quegli stessi, che, ai tempi nostri, deridono il „ritorno a Hume" o il „ritorno a Kant", consigliano poi il „ritorno a Schelling" o il „ritorno a Hegel". E ciò vuol dire, per l'appunto, che non bisogna, quei „ritorni", intenderli alla lettera e in modo materiale. Essi, in verità, non esprimono altro che la necessità e ineliminabilità del processo logico, di sopra chiarito; pel quale, nei problemi filosofici, le affermazioni appaiono concatenate in modo che l'una segue all'altra, e la supera, e comprende in sè. Empirismo, praticismo, intellettualismo, agnosticismo, misticismo, sono *gradi eterni della ricerca del vero*; e sono eternamente rivissuti e ripensati nella verità, che tutti li contiene. Cosicchè a colui, che non avesse ancora rivolta l'attenzione ai fatti estetici, bisognerebbe cominciare col metterglieli sott'occhio, ossia col farlo passare per lo stadio empirico (press'a poco, lo stadio a cui appartengono i meri letterati e amatori d'arte); e a chi fosse già in questo stadio, suscitare nell'animo il bisogno della ricerca di un principio esplicativo, facendogli compiere la rassegna di quelli già noti e provare se i fatti estetici rientrino in essi, cioè se siano utilitarii e morali, ovvero logici e intellettivi; e a chi avesse già fatto questo esame, spingerlo a conchiudere, che l'attività estetica è qualcosa di diverso da tutte le forme note, una forma dello spirito che dev'essere ancora caratterizzata. Per gli empirici dell'Estetica, l'intellettualismo o il moralismo è un progresso; e per gl'intellettualisti, edonisti e moralisti, progresso è l'agnosticismo, e può chiamarsi Kant. Ma, pei kantiani, che sieno kantiani per davvero (e non già neo-kantiani), progresso è il punto di veduta mistico o romantico; non perchè questo, cronologicamente, venne dopo la dottrina di Kant, ma perchè la supera idealmente. In questo significato, e solo in questo

significato, si deve ora „tornare" all'Estetica romantica. Tornare a essa, perchè è idealmente superiore a tutte le ricerche estetiche dei gabinetti psicologici, fisiopsicologici e psicofisici delle università di Europa e di America; all'Estetica sociologica, comparata, preistorica, studiosa sopratutto dell'arte dei selvaggi, dei bambini, dei pazzi e degli idioti; a quell'altra Estetica, che fa ricorso ai concetti del piacere generico, del gioco, dell'illusione, dell'autoillusione, dell'associazione, dell'abitudine ereditaria, della simpatia, dell'efficacia sociale, e via dicendo; ai tentativi logicistici, anche oggi non cessati del tutto, sebbene assai rari, perchè il peccato dei tempi nostri non è, a dir vero, il fanatismo per la logica; a quella Estetica, infine, la quale ripete col Kant, che il bello è finalità senza idea di fine, piacere disinteressato, necessario e universale, che non è nè teoretico nè pratico, ma partecipa dell'una e dell'altra forma o le combina in sè in modo originale e ineffabile. Ma tornarvi, portando con noi l'esperienza di un secolo di pensiero, i nuovi fatti raccolti, i nuovi problemi che sono sorti, le nuove idee che si sono maturate; in modo da risalire al grado logico dell'Estetica mistica e romantica, ma non già al grado personale e storico dei suoi rappresentanti. I quali, in questo almeno, sono di certo inferiori a noi: nell'essere vissuti un secolo prima, e avere ricevuto, perciò, una alquanto minore eredità dei problemi e risultati di pensiero, che il genere umano va, di giorno in giorno, faticosamente accumulando.

E tornarvi per non restarvi; giacchè, se il ritorno all'Estetica romantica è da consigliare ai kantiani (come non era da consigliare agli idealisti, il „ritorno a Kant", cioè a un grado inferiore, il che costituiva regresso), a coloro che si trasferiscano, o già si trovino, sul terreno dell'Estetica mistica, bisogna inculcare, invece, di andare ancora innanzi, per pervenire a una dottrina, che rappresenta un grado superiore a essa. Tale dottrina è quella dell'*intuizione pura* (o, ch'è lo stesso, della pura espressione); dottrina, di cui si trovano anche rappresentanti in tutti i tempi, e che si può dire poi immanente in tutti i discorsi, che si fanno, e i giudizii, che si dànno, intorno all'arte, e in tutta la migliore critica e storiografia artistica e letteraria.

Questa dottrina sorge logicamente dalle contradizioni dell'Estetica mistica; dico *logicamente*, perchè contiene in sè quelle contradizioni e le soluzioni di esse; quantunque, *storicamente* (e

questo punto ora non ci riguarda), quel processo critico non sia sempre consapevole, esplicito e appariscente.

L'Estetica mistica, facendo dell'arte la suprema funzione dello spirito teoretico, o, per lo meno, una funzione che sia superiore a quella della filosofia, entra in difficoltà inestricabili. Superiore alla filosofia, come potrebbe esser mai l'arte, se la filosofia la fa suo oggetto, ossia la sottopone a sè, per analizzarla e definirla? E che cosa sarebbe poi mai questa conoscenza nuova, fornita dall'arte e dall'attività estetica, che giungerebbe quando lo spirito umano ha percorso tutto il suo circolo; dopo che ha immaginato, percepito, pensato, astratto, calcolato e costruito tutto il mondo del pensiero e della storia?

Per effetto di queste difficoltà e contradizioni, l'Estetica mistica mostra anch'essa la tendenza, o a superare il suo limite, o a discendere sotto il proprio grado. La discesa ha luogo, quando essa ricade nell'agnosticismo, affermando che l'arte è l'arte, e cioè forma spirituale, del tutto diversa dalle altre e ineffabile; o, peggio ancora, quando concepisce l'arte come una sorta di riposo e di gioco; quasi il trastullo sia mai una categoria, e lo spirito conosca ozio! Il tentativo di superare il proprio limite si ha, quando l'arte viene abbassata sotto la filosofia, concependola come inferiore a questa; ma quel superamento rimane semplice conato, perchè si tiene sempre fermo il concetto, che l'arte sia organo della verità universale; salvo che quest'organo viene dichiarato meno perfetto e meno efficace di quello filosofico; nel qual modo si precipita da capo, per un altro verso, nell'intellettualismo.

Queste aporie dell'Estetica mistica, che nel periodo romantico si manifestarono in alcuni celebri paradossi, come fu quello dell'*arte-ironia* o della *morte dell'arte*, parrebbero spingere alla disperazione circa la possibilità di risolvere il problema della natura dell'arte, ogni via di soluzione sembrando preclusa. Eppure, chi legga gli estetici del periodo romantico, è preso da un forte sentimento di trovarsi, con essi, sul punto preciso dell'indagine, e da una fiduciosa speranza di prossima scoperta della verità. Sopratutto, l'affermazione dell'indole teoretica dell'arte, e della diversità tra il modo conoscitivo di essa e quello della scienza e della logicità, si sente come conquista definitiva, che può venire, sì, integrata da altri elementi, ma che non conviene in nessun modo lasciarsi sfuggire. E non è vero, poi, che

tutte le vie di soluzione sieno chiuse, o che tutte sieno state tentate. Ce n'è almeno una, ancora aperta e da tentare; e quest'una è, per l'appunto, quella, per la quale si mette, risolutamente, l'Estetica della *pura intuizione.*

La quale ragiona a questo modo: „Nei tentativi di determinare il posto dell'arte, si è, finora, cercato questo posto o al sommo dello spirito teoretico, più in alto della filosofia, o, almeno, nella cerchia stessa della filosofia. Ma, se finora non si è ottenuto risultato soddisfacente, non sarà forse per questa ostinazione nel cercare troppo in alto? Perchè non capovolgere il tentativo, e, invece di far l'ipotesi che l'arte sia *uno dei sommi* o il *sommo* grado dello spirito teoretico, non far l'altra, inversa o opposta, che essa sia *uno dei gradi inferiori*, anzi l'*infimo di tutti?*

Forse che questi aggettivi, «inferiore» e «infimo», sono inconciliabili con la dignità e con la fulgida bellezza dell'arte? Ma infimo, debole, semplice, elementare hanno, nelle Filosofia dello spirito, valore soltanto di terminologia scientifica; le forme dello spirito sono tutte necessarie, e la superiore c'è soltanto perchè c'è l'inferiore, e l'inferiore è tanto spregevole o meno pregevole, quanto poco il primo gradino di una scala è spregevole, o meno pregevole, rispetto al più alto."

E, facendosi a comparare l'arte con le varie forme dello spirito teoretico, e cominciando da quella delle *Scienze* che si chiamano *naturali* o *positive*, l'Estetica della pura intuizione mette in chiaro che le dette scienze sono più *complesse* della storia, perchè presuppongono le notizie storiche, ossia i ragguagli dei fatti singoli accaduti (degli uomini o degli animali, della Terra o degli astri); e quei ragguagli sottomettono, poi, a un ulteriore lavorio, consistente nell'astrazione e schematizzazione dei dati storici. Meno complessa delle scienze naturali è, dunque, la *Storia*; la quale presuppone, per altro, il mondo delle immagini e i concetti filosofici puri o categorie, e produce i suoi giudizii o proposizioni storiche mediante la sintesi dell'immaginazione col concetto. E meno complessa ancora della storia, può dirsi la *Filosofia*, in quanto viene distinta dalla prima come attività che intende precipuamente a chiarire le categorie o concetti puri, trascurando, almeno in certo senso, il mondo delle immagini. Comparando l'*Arte* alle tre forme anzidette, essa, in quanto è priva affatto di astrazioni, viene dichiarata inferiore,

cioè meno complessa delle *Scienze naturali*; in quanto priva di determinazioni concettuali e non distinguente tra reale e irreale, accaduto e sognato, viene dichiarata inferiore alla *Storia*; e, in quanto non oltrepassa punto il mondo delle immagini, e non attinge le definizioni dei concetti puri, è inferiore alla stessa *Filosofia*; come è inferiore alla *Religione*, dato che questa sia (com'è) forma tra pensante e fantasticante della verità speculativa. L'arte si regge unicamente sulla fantasia: la sola sua ricchezza sono le immagini. Non classifica gli oggetti, non li pronunzia reali o immaginarii, non li qualifica, non li definisce: li sente e rappresenta. Niente di più. E perciò, in quanto essa è conoscenza non astratta ma concreta, e tale che coglie il reale senza alterazioni e falsificazioni, l'arte è *intuizione*; e, in quanto lo porge nella sua immediatezza, non ancora mediato e rischiarato dal concetto, deve dirsi *intuizione pura*.

Nell'essere così semplice, così nuda, così povera, sta la forza dell'arte. La forza (come non di rado accade nella vita) le è data dalla sua stessa debolezza. Di qui il suo fascino. Se (per valerci di un'immagine, alla quale molte volte, e per varii scopi, i filosofi hanno fatto ricorso), si pensa all'uomo, nel primo istante che si schiuse alla vita teoretica, sgombra ancora la mente di ogni astrazione e di ogni riflessione, egli, in quel primo istante, puramente intuitivo, non potè essere se non poeta: contemplò il mondo con occhi ingenui e maravigliati, e in quella contemplazione si profondò e si perse tutto. L'arte, come crea le prime rappresentazioni e, per tal modo, inaugura la vita della conoscenza, così rinfresca di continuo innanzi al nostro spirito gli aspetti delle cose, che il pensiero ha sottomesso alla riflessione e l'intelletto all'astrazione; e ci fa, perpetuamente, ridiventare poeti. Senza di essa, mancherebbe al pensiero lo stimolo, e la materia stessa, pel suo lavoro ermeneutico e critico. Essa è la radice di tutta la nostra vita teoretica; e nell'essere radice, e non fiore o frutto, è il suo ufficio; nè, senza radice, si dà poi il fiore o il frutto.

II.

Tale è, nel suo concetto fondamentale, la teoria dell'arte come pura intuizione; teoria, che scaturisce, dunque, dalla critica della più alta di tutte le altre dottrine estetiche, dalla critica dell'Estetica mistica o romantica, e include in sè la critica, e la verità,

di tutte le altre. Non è possibile qui indugiarsi a lumeggiarne gli altri aspetti, quali sarebbero quelli dell'identità, che essa afferma, tra intuizione ed espressione, e tra arte e linguaggio. Basti dire, circa il primo, che solo chi scinda l'unità dello spirito in anima e corpo, può aver fede in un puro atto dell'anima, e quindi in un'intuizione, che esista e sia tale, e, tuttavia, non abbia il suo corpo, l'espressione. L'espressione è l'attualità dell'intuizione, come l'azione *è* della volontà; e, al modo stesso che una volontà, non tradotta in azione non è volontà, un'intuizione inespressa non è neppure intuizione. E, circa al secondo punto, ricorderò di volo che, per riconoscere l'identità di arte e linguaggio, bisogna considerare questo, non già nella sua astrazione e frantumazione grammaticale, ma nella sua realtà immediata, e in tutte le sue manifestazioni, articolate e cantate, foniche e grafiche. E non si deve poi prendere a caso qualsiasi proposizione, e dichiararla estetica; giacchè, se tutte hanno un lato estetico (appunto perchè l'intuizione è la forma elementare della conoscenza e resta quasi involucro delle forme superiori e più complesse), non tutte sono *puramente* estetiche, ma ve ne sono di filosofiche, storiche, scientifiche, matematiche; di quelle, insomma, che sono, più che estetiche, logiche, ossia esteticologiche. Già Aristotile distingueva tra proposizioni semantiche e proposizioni apofantiche, e notava che, se tutte le proposizioni sono *semantiche*, non tutte sono *apofantiche*. Il linguaggio è arte, non in quanto apofantico, ma in quanto, genericamente, semantico: si tratta di osservare, in esso, il lato, per cui è espressivo, e nient'altro che espressivo. Anche è bene avvertire (quantunque possa sembrare superfluo), che non bisogna ridurre la teoria della pura intuizione, come talvolta è accaduto, a fatto storico o a concetto psicologico; e, riconoscendo la poesia come l'ingenuità, la freschezza, la barbarie dello spirito, restringere la poesia ai fanciulli o ai popoli barbari; ovvero, riconoscendo il linguaggio come la prima presa di possesso, che l'uomo fa del mondo, immaginare che il linguaggio nasca una volta tanto, *ex-nihilo*, nei tempi de'tempi, e le generazioni posteriori non facciano se non adoperare quell'antico istrumento, piegandolo alle nuove occorrenze e spesso lamentando la poca adattabilità di esso agli usi di tempi civili. L'arte, la poesia, l'intuizione ed espressione immediata, è il momento della barbarie e ingenuità, che ricorre perpetuamente nella vita dello spirito; è la fanciullezza, non cronologica, ma ideale. Ci sono barbari e fanciulli

assai prosastici, come ci sono spiriti poetici della più raffinata civiltà; e la mitologia di quei fieri e fantastici giganti *Patacones*, di cui parlava il nostro Vico, o dei *bons Hucons*, di cui si parlò poco dipoi, deve considerarsi teoria tramontata per sempre.

Ma un'obiezione, assai grave all'apparenza, sorge contro l'Estetica della pura intuizione; e dà luogo a dubitare che tale dottrina, se è un progresso rispetto alle precedenti, non sia poi la definitiva e completa circa il concetto fondamentale dell'arte; e vada soggetta, a sua volta, a una dialettica, per la quale dovrà essere superata e risoluta in un punto di vista superiore. Perchè la dottrina dell' intuizione pura fa consistere il valore dell' arte nella forza intuitiva; in modo che, quanto più concretamente e puramente s'intuisca, tanto più si avrà, secondo lei, arte e bellezza. Ma, se si pone mente alle formole di giudizio dei buongustai e dei critici, alle parole che escono di bocca a tutti noi, allorchè siamo accalorati a discorrere di opere d'arte, manifestando intorno a esse la nostra ammirazione o il nostro biasimo, ciò che piace e si cerca nell' arte par che sia tutt' altra cosa; o, almeno, qualcosa più che non la semplice forza e purezza intuitiva ed espressiva. Ciò che piace e si cerca nell' arte, ciò che ci fa balzare il cuore e ci rapisce d'ammirazione, è la vita, il movimento, la commozione, il calore, il sentimento dell'artista: questo soltanto ci dà il criterio supremo per distinguere le opere d'arte vera da quelle di arte falsa, le indovinate dalle sbagliate. Quando c'è commozione e sentimento, molto si perdona; quando esso manca, niente vale a compensarlo. Non solo i pensieri più profondi e la cultura più squisita, ma anche la copia delle immagini e l'abilità e sicurezza nel riprodurre il reale, nel descrivere, nel dipingere, nel comporre; questa e ogni altra sapienza non può salvare un'opera d'arte, che si giudichi *fredda*; e serve solo, tutt'al più, a suscitare il rammarico per quei pregi e quelle fatiche, spesi invano. A un artista non si domanda che istruisca su fatti reali e su pensieri, o che faccia stupire per la ricchezza della sua immaginazione; ma che abbia una *personalità*, al contatto della quale, l'anima dell'uditore o spettatore possa riscaldarsi. Una personalità quale che sia, essendo escluso, in questo caso, il significato morale: un'anima lieta o triste, entusiastica o sfiduciata, sentimentale o sarcastica, benigna o maligna; ma un'anima. La critica d'arte sembra consistere tutta nel determinare se una personalità vi sia nell'opera d'arte, e quale sia. Un'opera sbagliata è un'opera

incoerente; opera, cioè, in cui appare, non già una personalità unica, ma molte disgregate e cozzanti, e cioè, effettivamente, nessuna. Altro significato corretto, fuori di questo, non hanno le richieste, che si sogliono fare, della verisimiglianza, della verità, della logicità, della necessità, nell'opera d'arte.

È vero che, contro il carattere della *personalità*, si sono levate frequenti proteste da artisti, critici e filosofi di professione; e si è detto che il cattivo artista lascia tracce della sua personalità nell'opera d'arte, laddove il grande le cancella tutte; che l'arte deve ritrarre la realtà della vita, e non già turbarla con le opinioni e i giudizii e i sentimenti personali dell'autore; che l'artista deve darci le lagrime delle cose e non le lagrime sue; onde si è proclamato carattere dell'arte, non la personalità, ma, anzi, proprio l'opposto, l'*impersonalità*. Se non che, non ci vuol molto ad accorgersi che, con questa formola opposta, si dice il medesimo di quel che si diceva prima; e che la teoria dell'impersonalità coincide, in ogni punto, con quella della personalità. L'opposizione di quegli artisti, critici e filosofi era diretta contro l'invasione della personalità empirica e voluta dell'artista nella personalità spontanea e ideale, che costituisce il soggetto dell'opera d'arte; p. es., contro gli artisti, i quali, non riuscendo a rappresentare la forza della pietà o dell'amor di patria, aggiungono alle loro scolorite immagini declamazioni o effetti teatrali, pensando di suscitare, per tal modo, quei sentimenti; ossia contro i retori e istrioni, che introducono nell'opera d'arte una commozione, estranea a quella intima all'opera stessa. Altra volta, invece, l'opposizione alla personalità nell'arte aveva significato affatto irrazionale; era, cioè, l'incomprensione e l'insofferenza, che certe anime provano per certe altre diversamente conformate (p. es., le anime calme per le anime agitate); ossia, in fondo, si pretendeva, in quel caso, per una certa sorta di personalità, negarne un'altra.

Finalmente, negli esempii addotti di arte impersonale, nei romanzi e drammi che si chiamano naturalistici, è stato anche agevole mostrare che, in quanto e per quel tanto che essi erano schiette opere artistiche, avevano la loro propria personalità; e sia pure che questa consistesse in uno smarrimento o perplessità di pensiero circa il valore da dare alla vita, o in una fede cieca nelle scienze naturali e nel sociologismo moderno. Dove davvero ogni personalità mancava, e ne teneva luogo il pedantesco pro-

posito di raccogliere documenti umani e descrivere le condizioni di certe classi sociali e il processo generico o individuale di certe malattie, mancava anche l'opera d'arte, trovandosi, in suo luogo, un'opera di scienza più o meno superficiale e priva dei necessarii controlli e prove. Non c'è sostenitore dell'impersonalità, il quale, innanzi a un'opera di esattissima riproduzione della realtà nel suo empirico succedersi, o d'industriosa e apatica combinazione d'immagini, non si senta preso da fastidio, e non domandi perchè quell'opera sia stata fatta, o non consigli l'autore di darsi ad altri mestieri, perchè quello dell'artista non è fatto per lui.

Cosicchè, è fuori di dubbio che, se l'intuizione pura (e la pura espressione che fa tutt'uno con essa) è indispensabile all'opera d'arte, non le è meno indispensabile la personalità dell'artista. Se (per usare anche noi, a modo nostro, quelle parole celebri) all'opera d'arte è necessario il momento *classico* della perfetta rappresentazione o espressione, non le è meno necessario il momento *romantico* del sentimento; la poesia, o l'arte in genere, non può essere, esclusivamente, o *ingenua* o *sentimentale*, ma dev'essere, tutt'insieme, ingenua e sentimentale. E, se il primo momento, ossia quello rappresentativo, si chiama *epico*, e il secondo, quello sentimentale, si chiama *lirico*; la poesia e l'arte dev'essere epica e lirica insieme, o, se piace meglio, *drammatica*. Parole tutte, che sono qui da noi intese, non già nel significato empirico e intellettualistico, nel quale sogliono designare speciali classi di opere d'arte, esclusive di altre classi; ma in quello di elementi o momenti, che debbono trovarsi, di necessità, riuniti in ogni opera d'arte, diversa che essa sia sotto altri rispetti.

Ma questa conclusione irrepugnabile sembra costituire, per l'appunto, quella obiezione, almeno apparentemente, assai grave, che si è accennata di sopra, alla dottrina che definisce l'arte come pura intuizione. Giacchè, se l'essenza dell'arte è meramente teoretica, ed è *l'intuibilità*, non si vede come possa essere, invece, pratica, cioè sentimento, personalità e *passionalità*; e, se è pratica, non si vede come possa essere teoretica. Si dirà che il sentimento è il *contenuto*, e l'intuibilità è la *forma*; ma contenuto e forma non costituiscono, in filosofia, una dualità, come a dire l'acqua e il recipiente dell'acqua; il contenuto è la forma, e la forma è il contenuto. Qui, invece, contenuto e forma appaiono diversi l'uno dall'altro: il contenuto ha una

qualità, la forma un'altra; e l'arte sembra la somma di due qualità, o, come diceva, ai suoi tempi, l'Herbart, di *due valori*. Si ha, per tal modo, un'Estetica affatto insostenibile; come risulta chiaro anche dalle dottrine recenti e assai divulgate, dell'Estetica, che opera col concetto della *personalità infusa*. In questa Estetica, si concepiscono, da un lato, le cose intuite, morte, inanimate; e, dall'altro, il sentimento e la personalità dell'artista; e si fa poi che l'artista, per un atto di magía, metta sè stesso nelle cose, le faccia vivere e palpitare, le ami, le adori. Se non che, partendo dalla *distinzione*, non è possibile raggiungere mai più l'*unità*: la distinzione importa un'operazione intellettiva; e ciò che l'intelletto ha diviso, solo l'intelletto o la ragione, non già la fantasia e l'arte, può riunire e sintetizzare. Onde tale Estetica della infusione e trasfusione, — quando non ricade nelle viete dottrine edonistiche dell'illusione consapevole, del gioco e, in genere di ciò che ci dà una commozione piacevole; o nelle dottrine moralistiche, onde l'arte è fatta simbolo e allegoria del vero e del bene; — non può, nonostante tutte le sue arie di modernità e la sua psicologia, sfuggire alla sorte della dottrina, che fa dell'arte una concezione semifantastica del mondo, simile alla religione. Il processo, che essa descrive, è mitologico, non estetico; è una fabbrica di dêi o di feticci. „Arte infelice fabbricarsi i dèi!", esclamava un vecchio poeta italiano; ma, se non è poi infilice, di certo non è poetica ed estetica. L'artista non fabbrica gli dèi, perchè ha da far altro; e anche, a dire il vero, perchè è tanto ingenuo, tanto assorbito nell'immagine che lo attira, da non saper compiere quell'atto, sia pure elementarissimo, di astrazione e concettualità, onde l'immagine dovrebbe essere oltrepassata e fatta allegoria di un universale, sia pure rozzissimo.

Di nessuno aiuto ci è, dunque, questa recente teoria; e, ricondotti innanzi alle difficoltà nascenti dalla constatazione di due caratteri dell'arte, l'*intuibilità* e la *liricità*, non unificati, dobbiamo riconoscere che, o la dualità dev'essere distrutta e provata illusoria; ovvero bisogna progredire a un concetto più ampio dell'arte, del quale quello della pura intuibilità resterebbe soltanto aspetto secondario e particolare. E distruggerla e provarla illusoria non potrebbe consistere se non nel mostrare che, anche qui, la forma è il contenuto, e che l'intuizione pura è, *essa stessa*, liricità.

Or bene, la verità è proprio questa: che *l'intuizione pura è essenzialmente liricità*. Tutte le difficoltà, che si muovono in proposito nascono dal non avere inteso a fondo quel concetto, penetrandone l'intima natura ed esplorandone le molteplici relazioni. Quando lo si considera attentamente, dal seno di esso si vede spuntare l'altro, o, meglio l'uno e l'altro si svelano come uno e medesimo; e si esce dal trilemma disperato: o di negare il carattere lirico e personale dell'arte; o di asserirlo come aggiuntivo, estrinseco e accidentale; o di escogitare una nuova dottrina di Estetica, che non si sa dove trovare. — Infatti, come si è già notato, che cosa vuol dire intuizione pura, se non pura di ogni astrazione e di ogni elemento concettuale, e, perciò, nè scienza, nè storia, nè filosofia? Il che importa che il contenuto dell'intuizione pura non può essere nè un concetto astratto, nè un concetto speculativo o idea, nè una rappresentazione concettualizzata ossia storicizzata; e, quindi, neppure una così detta percezione, la quale è rappresentazione intellettualmente discriminata e, perciò, storicizzata. Ma, fuori della logicità nelle sue varie forme e miscugli, altro contenuto psichico non rimane se non quello che si chiama appetizioni, tendenze, sentimenti, volontà; fatti, i quali, in fondo, sono tutt'uno, e costituiscono, cioè, la forma pratica dello spirito, nelle sue infinite gradazioni e nella sua dialettica (piacere e dolore). L'intuizione pura, non producendo concetti, non può, dunque, rappresentare altro che *stati d'animo*. E gli stati d'animo sono la passionalità, il sentimento, la personalità, che si trovano in ogni arte e ne determinano il carattere lirico. Dove questo manca, manca l'arte, *proprio perchè manca l'intuizione pura*, e, tutt'al più, vi ha, in cambio, *quella riflessa*, filosofica, storica o scientifica; nella quale ultima, la passione *è* rappresentata, non già immediatemente, ma mediatamente, o, per parlare con esattezza, non è più rappresentata, ma pensata. Con giusto sentimento del vero, è stata perciò riposta, più volte, l'origine del linguaggio, ossia la sua vera indole, nella *interiezione*; e ottimamente Aristotile, quando volle recare un esempio di quelle proposizioni, che non erano *apofantiche*, ma genericamente *semantiche* (non logiche, diremmo ora, ma puramente estetiche), e che non dicevano il vero e il falso logico, ma pur dicevano qualcosa, addusse l'invocazione o preghiera, ἡ εὐχή; e sogginuse che tali proposizioni rientrano, non già nella Logica, ma nella Rettorica e nella Poetica. Un

paesaggio è uno stato d'animo; un gran poema potrebbe contrarsi tutto in un'esclamazione di gioia, di dolore, di ammirazione, di rimpianto; e un'opera d'arte è tanto più poeticamente soggettiva, quanto più è oggettiva.

Se questa deduzione della liricità dall'intima essenza della pura intuizione, non sembra facilmente persuasiva, la cagione è da cercarne in due pregiudizii assai radicati, di cui giova indicare, rapidamente, la genesi. Il primo di essi concerne l'indole dell'*immaginazione* e le sue somiglianze e differenze dalla *fantasia*. Immaginazione e fantasia vengono distinte nettamente, così da alcuni estetici (e, tra questi, dal De Sanctis), come nelle discussioni che si fanno intorno all'arte in concreto, considerandosi come facoltà propria del poeta e dell'artista, non già l'immaginazione, ma la fantasia. La combinazione nuova e bizzarra delle immagini, ciò che volgarmente si chiama *invenzione*, non solo non costituisce l'artista, ma *ne fait rien à l'affaire*, come diceva Alceste della lunghezza del tempo speso nel comporre un sonetto. I grandi artisti hanno trattato di preferenza gruppi d'immagini, che già molte volte erano stati presi a materia di opere d'arte; e la loro novità è stata quella sola dell'arte, ossia della forma, ossia dell'*accento* nuovo che hanno saputo dare alla vecchia materia, del nuovo modo in cui l'hanno *sentita* e, quindi, *intuita*, creando, sulle vecchie, nuove immagini. Tutte codeste sono cose ovvie e universalmente riconosciute. Ma, se la mera immaginazione, in quanto tale, è stata esclusa dall'arte, non è stata poi esclusa dallo spirito teoretico; donde la ripugnanza ad ammettere che una pura intuizione debba esprimere di necessità uno stato d'animo, quando potrebbe anche consistere, per quel che si crede, in una pura immagine, vuota di contenuto sentimentale. Se si foggia ad arbitrio, *stans pede in uno*, un'immagine qualsiasi, attaccando, p. es., la testa di un bove sul corpo di un cavallo, non sarà questa un'intuizione, e una pura intuizione, scevra affatto di ogni riflessione concettuale? E si otterrà forse così un'opera d'arte, o, almeno, un motivo artistico? Certamente, no; ma l'immagine addotta in esempio, e ogni altra che sia prodotta dall'immaginazione, non solo non è intuizione pura, ma non è neppure un prodotto *teoretico* qualsiasi. È un prodotto di arbitrio, come è avvertito già nella stessa formula usata dagli oppositori; e l'arbitrio è estraneo al mondo della contemplazione e del pensiero. Potrebbe

dirsi che l'immaginazione è artifizio pratico o gioco, che si compie sul patrimonio delle immagini, che lo spirito possiede; laddove la fantasia, traduzione dei valori pratici in teoretici, degli stati d'animo in immagini, è la *creazione* di questo patrimonio stesso.

Da ciò si ricava che un'immagine, che non sia espressione di uno stato d'animo, non è neppure immagine, non avendo valore alcuno teoretico; e perciò non può fare ostacolo all'identificazione di liricità e intuizione. Ma l'altro pregiudizio è più difficile a sradicare, perchè si lega col problema stesso metafisico, dalla cui varia soluzione dipendono le varie soluzioni date al problema estetico, e reciprocamente. — Se l'arte è intuizione, sarà, dunque, arte qualsiasi intuizione si abbia di un oggetto *fisico*, appartenente alla *natura esterna?* Se io apro gli occhi e guardo il primo oggetto che mi cápita innanzi, un tavolino o una sedia, una montagna o un fiume, avrò per ciò solo compiuto un atto estetico? Se sì, dove se ne va il carattere lirico, di cui si è affermata la necessità? Se no, dove se ne va il carattere intuitivo, che si è affermato egualmente necessario e identico al primo? — Senza dubbio, la percezione di un oggetto fisico, in quanto tale, non costituisce fatto artistico; ma per la ragione, appunto, che esso non è intuizione pura, sibbene giudizio percettivo, e importa l'applicazione di un concetto astratto, che qui è propriamente quello di fisi o natura esterna. E perciò, con tale riflessione e percezione, si è già fuori della intuizione pura. A un sol patto potrebbe aversi intuizione pura di un oggetto fisico: se, cioè, la fisi o natura esterna fosse una realtà metafisica, una realtà veramente reale, e non già una costruzione o astrazione dell'intelletto. In questo caso, l'uomo, nel suo primo momento teoretico, intuirebbe, alla pari, sè stesso e la natura esterna, la spiritualità e la fisi; in questo caso, che è poi quello dell'ipotesi dualistica. Ma il dualismo, come non è in grado di dare un coerente sistema filosofico, così non è in grado di dare un'Estetica coerente. Posto il dualismo, bisognerebbe abbandonare, di certo, la dottrina dell'arte come pura intuizione; ma, insieme con questa, abbandonare ogni filosofia. Per intanto, l'arte, dal canto suo, protesta, sebbene tacitamente, contro il dualismo metafisico, perchè essa che è la più immediata forma di conoscenza, coglie l'attività e non la passività, l'interiorità e non l'esteriorità, lo spirito e non la materia, e non

viene mai a contatto di un doppio ordine di reali. E coloro i quali pongono due forme d'intuizione: una oggettiva o fisica e l'altra soggettiva o estetica, una fredda e inanimata e l'altra calda e vivace, l'una impressa dal di fuori e l'altra proveniente dall'intima anima, — si attengono, senza dubbio, alle distinzioni e contrapposizioni della coscienza volgare (che è dualistica), ma fanno un'Estetica volgare.

L'essenza lirica dell'intuizione pura e, quindi, dell'arte, giova a chiarire quel che si è già osservato circa la persistenza dell'intuizione e della fantasia nei gradi superiori dello spirito teoretico, ossia perchè la filosofia, la storia, la scienza, abbiano pur sempre un lato artistico, e la loro espressione cada sotto la valutazione estetica. L'uomo, che dall'arte sale al pensiero, non per questo abbandona la sua base volitiva e pratica; ossia, anch'egli si trova in un particolare *stato d'animo*, la cui rappresentazione, accompagnando di necessità lo svolgimento delle idee, è intuitiva e lirica. Donde il vario stile dei pensatori, solenne o scherzoso, angosciato o lieto, misterioso e ravvolto, o piano ed espansivo. Ma non sarebbe corretto, per questa persistenza dell'elemento artistico nel pensiero logico, dividere da capo l'intuizione in due classi: una, d'intuizione *estetica* e l'altra d'intuizione *intellettuale* o *logica*, perchè il rapporto di gradi non è rapporto di classi, e il rame è rame, o che stia da solo, o che si trovi combinato a costituire il bronzo.

Anche, questo stretto legame di sentimento e intuizione nella pura intuizione getta molta luce sulle cagioni, che hanno fatto tante volte distaccare l'arte dall'attività teoretica e confonderla con quella pratica. Tra codeste confusioni sono specialmente celebri quelle che si sono affermate nelle formole della relatività del gusto e dell'impossibilità di riprodurre e gustare e giudicare rettamente l'arte del passato e, in genere, l'arte altrui. La vita vissuta, il sentimento sentito, la volizione voluta, è certamente irriproducibile, perchè nessun fatto ha luogo più di una volta sola; e la situazione mia di questo momento non è quella di nessun altro essere, anzi non è quella mia di un istante prima e non sarà quella di un istante dopo. Ma l'arte rifà idealmente ed esprime la mia istantanea situazione; e l'immagine, da lei prodotta, si scioglie dal tempo e dallo spazio, e può essere rifatta e ricontemplata nella sua ideale-realtà da ogni punto del tempo e dello spazio. Appartiene non al mondo, ma al *sopra-*

mondo; non all'attimo fuggente, ma all'eternità. Perciò la vita passa e l'arte resta.

Finalmente, nel medesimo rapporto di intuizione e stato d'animo, si ha il criterio per definire esattamente che cosa sia la *sincerità*, che si richiede agli artisti, e che è, anch'essa, requisito essenziale. Essenziale, appunto perchè quel requisito non vuol dire altro se non che l'artista deve avere un suo stato d'animo da esprimere, cioè, in fondo, che deve essere artista: uno stato d'animo effettivamente provato, e non già meramente immaginato, perchè l'immaginazione, come sappiamo, non è opera di verità. Ma, d'altra parte, la richiesta della sincerità non va oltre quella della esistenza di uno stato d'animo: e che lo stato d'animo, espresso nell'opera d'arte, sia un desiderio o un'azione; che l'artista abbia avuto solamente un'aspirazione o l'abbia anche realizzata nella sua vita empirica, tutto ciò, nella cerchia estetica, è affatto indifferente. Laonde rimane insieme confutato quel falso concetto di sincerità. pel quale si pretenderebbe che l'artista fosse, nella sua vita volitiva e pratica, d'accordo col suo sogno, o col suo incubo. Se egli sia stato o no in tale accordo, è cosa che interessa, non più il suo critico, ma il suo biografo; è di pertinenza della storia, la quale discerne e qualifica quello che l'arte non discrimina, ma rappresenta.

III.

Questo atteggiamento d'indiscriminazione e indifferenza, che è proprio dell'arte rispetto alla filosofia e alla storia, si trova anche adombrato in quel luogo *De interpretatione* (c. 4), al quale ci siamo già riferiti per trarne conferma, una volta alla tesi della identità di arte e linguaggio, e un'altra a quella dell'identità di lirica e intuizione pura. È un luogo veramente mirabile, che racchiude in brevi e semplici parole molte e profonde verità, benchè, com'è naturale, senza piena coscienza della ricchezza di quegli enunciati. Aristotile, dunque, sempre discorrendo delle menzionate proposizioni rettoriche e poetiche, semantiche e non apofantiche, osserva che in esse non regna distinzione di vero e di falso: τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι οὐκ ὑπάρχει. «L'arte, infatti, coglie la palpitante realtà, ma non sa di coglierla, e perciò non la coglie veramente: non si lascia turbare dalle astrazioni dell'intelletto, e perciò non cade nel falso; ma non sa di non cadervi. Se essa, dunque (per tornare a quello che abbiamo detto in principio), è la

prima e più ingenua forma di conoscenza, per ciò stesso non può dare completo appagamento al bisogno conoscitivo dell'uomo e non può costituire il fine ultimo dello spirito teoretico. È il sogno della vita conoscitiva; e compimento di questa è la veglia: non più la lirica, ma il concetto; non più il fantasma, ma il giudizio. Il pensiero non sarebbe senza la fantasia; ma esso supera e include in sè la fantasia, trasforma l'immagine in percezione, e dà al mondo sognato le nette distinzioni e i fermi contorni della realtà. A ciò l'arte non giunge; e tutto l'amore, che si ha per lei, non può elevarla di grado: come l'amore, che si ha per un bel bambino, non può aver la potenza di mutarlo in adulto. Bisogna accettare il bambino come bambino e l'adulto come adulto.

Perciò, l'Estetica della pura intuizione, che rivendica energicamente l'autonomia dell'arte e dell'attività estetica, è, nel tempo stesso, avversa a ogni *esteticismo*, ossia a ogni tentativo di abbassare la vita del pensiero per elevare quella della fantasia. L'origine dell'esteticismo è la medesima di quella del misticismo, movendo dalla ribellione contro il predominio delle scienze astratte e contro l'indebito uso metafisico del principio di causa. Quando dagli animali impagliati dei musei zoologici, dai preparati anatomici, dalle tabelle di cifre, dalle classi e sottoclassi costituite mediante caratteri astratti, e dal fissamento e meccanizzamento della vita per gli scopi della scienza naturalistica, si passa alle pagine dei poeti, ai quadri dei pittori, alle melodie dei compositori, e a guardare, insomma, la realtà con occhio d'artista, si ha l'impressione di passare dalla morte alla vita, dall'astratto al concreto, dal fittizio al reale; e si è tratti a proclamare che soltanto nell'arte e nella contemplazione estetica è la verità, e che la scienza è o pedanteria ciarlatanesca o modesto espediente pratico. E, certo, di fronte all'astratto, che, come tale, è del tutto privo di verità, l'arte ha la superiorità della sua propria verità, per semplice, piccola, elementare che sia. Ma, nel respingere violentemente la scienza e abbracciare freneticamente l'arte, si dimentica proprio quella forma dello spirito teoretico, in forza di cui si fa la critica della scienza e si riconosce la natura dell'arte; e che, come critica della prima, non è scienza, e, come coscienza riflessa della seconda, non è arte. Si dimentica, cioè, la Filosofia, suprema istanza del mondo teoretico. Ai giorni nostri, questo errore si rinnova, perchè si è ravvivata (ed è stato gran bene) la coscienza dei limiti delle discipline naturalistiche e quella del

valore di verità, che spetta all'intuizione e all'arte. Ma, come già, or è un secolo, nel periodo idealistico e romantico, ci fu chi ai fanatici dell'arte e artistici trasformatori della filosofia ricordò che l'arte non era „la forma più alta di apprendere l'Assoluto"; così è necessario, ai giorni nostri, risvegliare la coscienza del Pensiero; e uno dei mezzi a tale scopo è intendere esattamente i limiti dell'arte, cioè costruire una solida Estetica.

DANKESWORTE DES VORSITZENDEN É. BOUTROUX IM ANSCHLUSS AN DEN VORTRAG VON B. CROCE.

Devant les applaudissements enthousiastes que vient de soulever le discours de Mr Benedetto Croce il est bien inutile de relever les qualités si éminentes et en même temps si multiples et diverses qu'a déployées l'orateur: finesse, subtilité, profondeur logique et métaphysique, et, en même temps, imagination riche et brillante, sens très vif du réel et des choses de l'art. Tandis qu'il traitait avec maîtrise son magnifique sujet, il nous a donné une leçon précieuse touchant la manière de penser en philosophes. Bien souvent, pour penser aisément et clairement, nous nous enfermons dans notre point de vue, et refusons de nous placer au point de vue des autres. Intellectualistes, nous écartons le sentiment; mystiques, nous méprisons la raison. Mr Benedetto Croce nous montre comment on peut et doit allier, combiner, fondre en une vivante unité classicisme et romantisme, personnalité et impersonnalité, matière et forme, sujet et objet. L'être réel, l'esprit, n'est pas l'intuition de quelque chose qui serait hors de lui. Il est le principe commun de l'intelligence et du sentiment. C'est ainsi que les choses diverses qu'une logique abstraite et scolastique oppose entre elles et déclare incompatibles, s'harmonisent, se supposent mutuellement, dans les vivantes créations de la nature et de l'esprit.

Voulez-vous me permettre une comparaison familière. Actuellement nous sommes vieux, je veux dire: l'humanité a derrière elle un long passé d'expérience, de tâtonnements, de recherches, de conquêtes scientifiques, morales et politiques. Elle est fière des qualités qu'elle possède, et cela est aussi juste que naturel. Elle aime à faire, selon le mot de Madame de Staël, la théorie de ses talents, et il lui arrive de dénigrer le passé, de ne lui attribuer d'autre droit que celui de disparaître puisqu'il est mort, et que les morts qui reviennent sont des personnages déplaisants. Mais, à se targuer ainsi des qualités inhérentes à son grand âge,

l'humanité se fait tort à elle-même. Car je crois que, si les vieillards pouvaient joindre à leurs prétendus privilèges les qualités de la jeunesse ils en seraient très satisfaits. Et je trouve singulières les sociétés qui, pouvant faire ce que la nature a refusé aux individus, refusent d'exercer cette faculté, et déclarent que les qualités de la jeunesse: foi, enthousiasme, amour, lyrisme, inspiration, liberté, étaient bonnes dans les nations d'autrefois, mais qu'aux générations nouvelles rien ne convient que les froides qualités d'une vieillesse savante et morose.

Il est dans l'ordre que cette leçon de réconciliation des contraires nous soit donnée dans l'université où enseigna Hegel, et nous remercions Mr Benedetto Croce de conserver parmi nous la tradition du grand penseur, en nous la rendant d'ailleurs avec cette souplesse, cette liberté et cette indépendance, qui est la marque des esprits vivants.

III. ALLGEMEINE SITZUNG

Donnerstag, den 3. September 1908.

Vorsitz: Geh. Regierungsrat Professor Dr. Lasson (Berlin).

LA PHILOSOPHIE EN FRANCE DEPUIS 1867.

Von Émile Boutroux,
Membre de l'Institut, Paris.

A l'occasion de l'Exposition universelle de 1867, Felix Ravaisson résuma l'histoire de la philosophie en France pendant les deux premiers tiers du XIXe siècle dans un Rapport qui est devenu classique. En attendant qu'une œuvre analogue puisse être tentée pour l'époque postérieure, il a semblé qu'il y aurait intérêt à soumettre au présent Congrès quelques vues sur le mouvement de la philosophie en France depuis 1867 jusqu'à nos jours. Nous serions heureux si nous pouvions recueillir, sur ce sujet, les observations des philosophes étrangers à la France, mieux placés que nous, peut-être, pour discerner les tendances générales d'avec les directions particulières.

La première impression, à vrai dire, c'est que nulle tendance générale ne se dégage du travail philosophique actuel, et qu'il est vain de chercher à en présenter un résumé. Mais, plus les œuvres sont multiples et variées, plus s'impose la question de savoir si, réellement, chacun ne travaille que pour soi et pour son groupe immédiat, ou si, à travers les libres efforts des individus, une œuvre d'ensemble se prépare, dans laquelle se coordonneront et s'harmoniseront les éléments en apparence les plus hétérogènes.

I.

Par une sorte de hasard, il se trouve que le Rapport de Ravaisson a marqué une date. Quelque chose, vers 1867, finissait, quelque chose allait naître. Certes, la philosophie éclectique et dialectique, qu'avait surtout mise en honneur Victor

Cousin, était encore brillamment représentée. C'était une œuvre vigoureuse que *la Métaphysique et la Science* de Vacherot (1863); et ni les traités de Paul Janet ne manquaient de science et de largeur d'esprit, ni la polémique de Caro n'était dépourvue de verve et d'élégance. La philosophie, toutefois, était devenue surtout scolaire. Les conditions, les besoins de l'enseignement des lycées, dont l'objet principal était alors de former la jeunesse suivant l'idée classique de l'honnête homme, étaient la norme suprême de la pensée; et des systèmes originaux tels que celui d'Auguste Comte[1] ou celui de Renouvier[2] demeuraient dans l'ombre, ou n'étaient connus que de quelques fidèles.

Or, précisément vers les deux tiers du XIXe siècle, plusieurs circonstances déterminèrent le réveil de l'activité philosophique.

Ce fut d'abord l'enseignement, à l'Ecole Normale, d'un maître qui ignorait toute autre fin que la recherche scrupuleuse de la vérité, et qui employait à cette recherche l'érudition la plus solide et la plus fine, ainsi que l'esprit critique le plus aiguisé, Jules Lachelier. Puis ce fut le Rapport même de Félix Ravaisson, où se déployait, animé d'une ardeur et d'une confiance nouvelles, le génie métaphysique qui avait parlé par la bouche des maîtres. Puis, ce fut la connaissance des ouvrages de Darwin et de Herbert Spencer, considérables, non seulement par les doctrines qu'ils renfermaient, mais par le témoignage qu'ils rendaient de la portée philosophique des sciences naturelles. Puis ce fut une étude nouvelle de la philosophie allemande, notamment de Kant, étude visant à entrer, véritablement et profondément, dans la propre pensée des philosophes. Enfin, ce fut, en 1870, la publication de *L'Intelligence*, d'Hippolyte Taine, et de *La Psychologie Anglaise contemporaine (Ecole expérimentale)*, de Théodule Ribot.

Sous ces diverses influences, l'activité philosophique, en France, non seulement prit un nouvel essor, mais chercha des directions nouvelles.

Elle se détourna de la dialectique abstraite, qui ne se donne d'autre fin que l'analyse, la definition et la conciliation logique des concepts, pour se mêler a l'ensemble des activités, scientifique, religieuse, artistique, politique, morale, littéraire, économique, par où l'homme entre directement en contact avec les réalités données. Loin de prétendre se suffire, elle considéra qu'elle ne

[1] *Cours de Philosophie positive*, 1830—1842.

[2] *Essais de Critique générale*, 1854—1864.

pouvait trouver que dans les sciences, la vie et les arts, tels qu'ils se développent spontanément, les matériaux nécessaires de ses théories. De transcendante qu'elle était, en quelque sorte, à l'égard des sciences, elle essaya de se faire immanente.

Il s'ensuivit, peu à peu, un changement de forme profond, et, jusqu'à un certain point, paradoxal. A la philosophie jalousement une et universelle de la tradition se substituèrent des recherches philosophiques plus ou moins étrangères les unes aux autres. La multiplicité et la spécificité des sciences positives se communiquèrent à une philosophie qui se modelait sur elles; et l'on vit se former une psychologie, une sociologie, une méthodologie, ayant chacune leur base expérimentale distincte, et, par suite, leur existence à part. Au lieu de la philosophie, on eut, semble-t-il, des sciences philosophiques.

En même temps, il est vrai, comme par une revanche de l'esprit d'universalité, chacune de ces sciences, à elle seule, enfla ses ambitions à mesure qu'elle faisait des conquêtes nouvelles, et tendit à se poser, non seulement comme l'exploratrice attitrée d'un domaine spécial de la philosophie, mais comme la philosophie universelle elle-même, enfin en possession de son véritable principe. C'est ainsi que nous voyons fleurir une psychologie qui, si l'on y prend garde, résout à sa manière tous les problèmes, et réduit au rang d'explications relatives et subordonnées toutes les explications que peuvent fournir les autres sciences. Il en est de même de la sociologie. Elle aussi se présente, non comme une partie de la philosophie, mais comme la philosophie totale. A son point de vue, les explications psychologiques ne se suffisent pas : elles ne prennent leur sens et leur valeur que rapportées à leurs fondements sociologiques. Analogue est l'attitude du logicien, du philosophe de l'histoire, du théoricien des sciences. Et l'on pourrait, à propos de toutes ces pseudo-parties de la philosophie, redire le mot de Faust à Méphistophélès :

Du nennst dich einen Teil, und stehst doch ganz vor mir.

Nous allons étudier séparement ces différents mouvements, en essayant de démêler leur véritable direction.

II.

1. LE MOUVEMENT MÉTAPHYSIQUE.

Nous constatons, en premier lieu, un réveil de l'activité métaphysique. Le développement de cette activité fut marqué, en

1893, par la création de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, laquelle, à son tour, en accrut la force et l'étendue.

D'une manière générale, on rejette, l'éclectisme et la dialectique abstraite, qui visent à constituer la philosophie par la simple élaboration et organisation de concepts empruntés surtout aux systèmes déjà existants. On se met directement en présence des faits, des données de la science, des conditions de la vie humaine; et, si l'on essaye de continuer l'œuvre des maîtres, c'est moins en reprenant leurs doctrines pour en faire des pièces d'un édifice plus ou moins nouveau, qu'en s'inspirant de leur esprit de libre et vivante recherche.

Les œuvres nées de ce mouvement peuvent, semble-t-il, se ranger dans les trois catégories suivantes:

1° Un développement nouveau du rationalisme.

Dans cette direction se poursuivent les travaux de Renouvier, qui, dépassant le néo-criticisme des *Essais de Critique générale* (1854—1864), aboutissent, dans *La nouvelle Monadologie*, 1898, et dans *le Personnalisme*, 1903, à ériger toute substance en sujet conscient, et à donner pour principe à l'ensemble des consciences qui constituent le monde, une conscience, une personne suprême.

En des expositions toujours plus larges et lucides, Ravaisson unit intimement le spiritualisme grec de l'intelligence au spiritualisme chrétien de la volonté et du cœur. Les Grecs ont placé le principe des choses dans l'harmonie et la beauté. Le christianisme a connu que la soucre de la beauté elle-même est dans le don de soi, qui est Dieu.

Jules Lachelier montre l'induction scientifique reposant, en dernière analyse, non sur le principe encore abstrait des causes efficientes, mais sur celui des causes finales, et la stabilité des systèmes de mouvements qui constituent les corps ayant son fondement dans l'acte de la pensée vivante et consciente.

Alfred Fouillée développe en tout sens, dans les domaines métaphysique, psychologique, sociologique, politique, moral, un idéalisme évolutionniste, qui place le principe de l'être dans des idées-forces.

J. M. Guyau[1], estimant que la vie est naturellement d'autant plus expansive qu'elle est plus intense, et qu'ainsi le progrès

[1] *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1885. *L'irréligion de l'avenir*, 1887. *L'art au point de vue sociologique*, 1889.

de l'individualité même enveloppe un accroissement de la tendance vers la solidarité, ou penchant social, fait de la vie, dans son acception vraie, le principe commun de l'art, de la morale et de la religion. Et l'évolution qu'est en elle-même la vie va, selon lui, de l'isolement de l'individu à son union de plus en plus consciente avec des sociétés de plus en plus vastes, finalement avec l'univers, pris dans son existence, non seulement présente, mais passée et future.

A des points de vue divers, des doctrines d'un caractère rationaliste son exposées par Pillon, Boirac, Georges Lefèvre, Georges Dumesnil, Souriau, Lapie, Peillaube, Albert Leclère.

Tout récemment (1907), dans son *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, le regretté Hamelin tentait, après s'être mis à l'école de Platon et de Hegel, une construction rationelle du concept de personnalité, et, par là même, des premiers principes du connaître et de l'être.

Et, cette année même, René Berthelot, dans *Evolutionnisme et Platonisme*, 1908, esquisse une combinaison de l'Evolutionnisme avec un idéalisme rationnel qui ne verrait dans le mécanisme que l'application de la raison à l'univers physique, et qui, en même temps, s'incorporerait en partie les analyses de la psychologie dite romantique.

Enfin on peut faire rentrer dans le mouvement rationaliste l'entreprise poursuivie par Lalande, de constituer un lexique philosophique, qui dégage et définisse le fonds d'idées commun aux différentes école philosophiques. Selon Lalande, les philosophes s'accordent en réalité beaucoup plus qu'ils ne croient, et le progrès de la philosophie se fera en partant de ces principes acquis, pour agrandir toujours davantage le dommaine commun.

2° une métaphysique prenant son point de départ dans la critique, non seulement de la raison, mais surtout de la science, comme expression objective des rapports de cette raison avec les choses. Ce point de vue consiste à se mettre en présence des sciences, comme de réalités données, à en scruter les éléments et les conditions, et, s'il apparaît que ces éléments sont eux-mêmes autre chose que des faits, ou rapports objectivement observables, susceptibles d'être reliés les uns aux autres d'après les méthodes des sciences objectives, à chercher dans les sciences elles-mêmes un point de vue pour s'élever vers la métaphysique.

Dans cette voie ont cheminé: Émile Boutroux, Louis Liard, Evellin, Arthur Hannequin, Milhaud, Dunan, Brunschvicg, Gaston Richard, Joseph Wilbois, Louis Weber, etc.

Evellin, par exemple, démêle, par un travail de la raison, la métaphysique impliquée dans le calcul infinitésimal, et, au point de vue de l'être, réduit l'infini au fini, le continu au discontinu.[1] Puis, cherchant à concevoir aussi clairement et rationnellement que possible le réel fini et discontinu lui-même, il aboutit à lever les antinomies kantiennes au profit des thèses, c'est-à-dire de la spontanéité individuelle et libre.[2]

Arthur Hannequin[3] voit dans l'atomisme le postulat de la science, mais refuse de considérer cette doctrine comme l'expression de la réalité elle-même, car de l'indivisible il est impossible de déduire le continu, le mouvement, les qualités qui caractérisent le réel. C'est, dès lors, à la métaphysique qu'il appartient de chercher un point de vue pour lequel se concilient le continu: espace et temps, et le discontinu: atome et nombre. Les contradictions, selon Hannequin, disparaissent dans l'unité d'un être qui sans cesse se fait et se détermine soi-même, en projetant dans la durée et dans l'étendue les formes transitoires de son action déterminante.

Selon Gaston Milhaud, les sciences perdent en objectivité ce qu'elles gagnent en rigueur.[4] Et dans la science il y a quelque chose qui dépasse le donné; l'exactitude où elle vise a sa source dans la liberté créatrice qui appartient à l'esprit.[5]

Dunan a travaillé à l'établissement d'une théorie psychologique de l'espace.[6] Selon lui, l'espace est construit par le sens, en même temps qu'il est perçu. Dunan a, de plus, cherché à ramener la notion de contingence à celle de l'infinité, inséparable d'une unité métaphysique réelle telle que l'âme.[7]

Brunschvicg montre l'esprit réfléchissant sur sa vie propre, et, du même coup, la créant et la développant. Cette vie est

[1] *Infini et quantité,* 1880.

[2] *La raison pure et les antinomies,* 1907.

[3] *Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine,* 1894.

[4] *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique,* 1894.

[5] *Le Positivisme et les progrès de l'esprit, études critiques sur Auguste Comte,* 1902.

[6] *Théorie psychologique de l'espace,* 1895.

[7] *Essais de Philosophie générale,* 1898.

une unification croissante du donné, d'où résultent la science, l'art, la vertu, la religion.[1]

Pour Louis Weber[2], la science, qui, quant à elle, ne prétend pas à une autre certitude que celle qui dérive de l'expérience, trouve une garantie plus haute dans l'idéalisme absolu, qu'engendre la réflexion philosophique.

3° Une métaphysique résultant de l'effort pour réaliser l'expérience intérieure sous sa forme immédiate et vraiment primitive. Dans cette voie s'est engagé et méthodiquement avancé Henri Bergson. Il montre, en premier lieu, la durée proprement dite irréductible à l'espace ou à la matière, et déjà spirituelle[3]; tandis que l'espace, auquel notre imagination paresseuse voudrait tout réduire, n'est, au fond, que de la durée arrêtée et relativement fixée par un travail artificiel de l'entendement. Puis, se demandant si l'esprit possède véritablement une originalité, Bergson attaque le postulat du parallélisme entre l'esprit et le corps.[4] Pour lui, tandis que la matière est essentiellement stabilité et détermination, l'esprit est vie et liberté radicale. La vie est réellement création: ce n'est pas une fabrication déterminée par l'idée d'une fin à réaliser, c'est un élan, une initiative, un effort pour faire produire à la matière quelque chose que, d'elle-même, elle ne produirait pas.[5] La philosophie de Henri Bergson représente une réaction hardie contre l'intellectualisme scientiste. Elle jouit, de toutes parts, d'une influence considérable.

Dans un sens analogue, Albert Bazaillas, notamment[6] cherche à démêler, sous les synthèses illusoires dues à l'action séparée de l'entendement, la riche et mobile diversité qui constitue, en réalité, la vie personnelle de l'esprit.

2. LE MOUVEMENT PSYCHOLOGIQUE.

Dans l'introduction de son ouvrage sur la Psychologie anglaise contemporaine, 1870, Théodule Ribot montrait la psychologie

[1] *Introduction à la vie de l'esprit*, 1900.

[2] *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*, 1903.

[3] *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889.

[4] *Matière et Mémoire, Essai sur la relation du corps à l'esprit*, 1896.

[5] *L'évolution créatrice*, 1907.

[6] *La vie personnelle, études sur quelques illusions de la perception intérieure*, 1905.

se détachant de la philosophie, comme s'en étaient successivement détachées les mathématiques, la physique et les autres sciences. Non seulement la psychologie expérimentale proprement dite, mais la psychologie dans toute sa compréhension devait, selon cette conception, devenir une science positive, c'est-à-dire composée exclusivement de faits et de relations constantes entre ces faits. Cet appel fut, avec l'exemple de Taine, le signal d'un renouvellement très fécond des études psychologiques.

Déjà Hippolyte Taine[1], encore dominé, à vrai dire, par des théories métaphysiques telles que le monisme logique de Spinoza ou de Hegel, après être descendu analytiquement des signes aux images, des images aux sensations et de celles-ci à leurs éléments constitutifs, qu'il trouvait dans des sensations élémentaires, homogènes et imperceptibles, correspondant à des ensembles de réflexes du système nerveux, essayait, à partir de la sensation ainsi conçue, de reconstruire synthétiquement, sans rien emprunter qu'à l'expérience, tout le mécanisme de la connaissance.

Théodule Ribot chercha, en dehors de l'introspection, dans les différents modes de l'information objective, la méthode vraiment scientifique de la psychologie. Il étudia d'abord les faits psychologiques les plus voisins des phénomènes physiologiques : l'hérédité psychologique (1873), les maladies de la mémoire (1881), de la volonté (1883), de la personnalité (1885). Il admet, dans ces études, la loi d'évolution, non comme un principe, mais comme une hypothèse reconnue féconde. Il fait, de la pathologie mentale, plus qu'une branche de la psychologie : une méthode d'analyse et d'expérimentation, fournie par la nature même. Dans les premiers travaux de Théodule Ribot, la conscience est envisagée comme un simple épiphénomène. Dans les travaux postérieurs, relatifs à la psychologie de l'attention (1888), à la psychologie des sentiments (1896), à l'évolution des idées générales (1897), à l'imagination créatrice (1900), à la logique des sentiments (1905), Ribot étudie de plus en plus les phénomènes dans leurs conditions, non seulement physiques, mais spécifiquement psychologiques, la conscience devenant, à son tour, de ces phénomènes, un élément et un facteur véritables.

L'impulsion donnée par Taine et par Ribot fut très féconde.

[1] *De l'Intelligence*, 1870.

La psychologie, comme science spéciale, fut cultivée par un grand nombre d'ardents chercheurs, qui, plus ou moins directement, procèdent de ces maîtres.

1° On peut, en ce qui concerne la psychologie générale, distinguer les directions suivantes:

a) la Psychologie objective pure et simple, représentée par des savants tels que Marillier, Paulhan, Godfernaux, Ruyssen;

b) la Psychologie expérimentale proprement dite, laquelle se poursuit dans des laboratoires tels que ceux de Beaunis et de Binet[1], de l'Institut général psychologique, du Dr. Gley, de Bourdon, de Foucault, du Dr. Philippe, du Dr. Georges Dumas[2];

c) la Psychologie qui reste attachée à l'introspection, tout en utilisant le plus possible les enseignements de la psychologie objective. Dans cette catégorie se rangeraient les travaux psychologiques de V. Egger, Compayré, Henri Marion, Derepas, Dugas, Malapert, etc.

Il semble que, d'une manière générale, le point de vue associationniste ou atomistique ait été de plus en plus reconnu insuffisant, et que l'on tende à y substituer l'idée de la forme synthétique, de l'unité vivante et complexe, comme caractéristique du phénomène psychologique.

2° De la Psychologie générale s'est détachée, avec le Dr. Richet, Pierre Janet[3], le Dr. Grasset[4], une branche qui a pris un grand développement, au point de former en quelque sorte une science distincte: l'étude de l'automatisme psychique et de l'hypnotisme. La réalité d'une région de l'âme, inférieure à la conscience sans être précisément inconsciente, d'une région dite subconsciente, est aujourd'hui généralement admise.

3° Une tentative fort intéressante a été faite pour constituer une interpsychologie, ou étude de l'influence des consciences individuelles les unes sur les autres. Le célèbre livre de Gabriel Tarde sur *Les Lois de l'Imitation*, 1890, a inauguré ce genre de recherches. Tarde lui-même leur a donné un brillant développement.

---

[1] Beaunis et Binet, Bulletin, 1892 sqq. Binet, *l'Année psychologique*, 1895 sqq.

[2] P. Janet et G. Dumas, *Journal de psychologie*, 1905 sqq.

[3] *L'automatisme psychologique*, 1889.

[4] *Le spiritisme devant la science*, 1904.

On peut en rapprocher l'ouvrage du Dr. Le Bon sur *la Psychologie des foules*, 1895.

4° Enfin, indépendamment des études physiologico-psychologiques dont les phénomènes religieux, comme les autres manifestations de la vie mentale, ont été l'objet dans les laboratoires, des recherches portant précisément sur ce qu'il peut y avoir de spécifique dans ces phénomènes se sont produites en ces derniers temps. On peut citer, à cet égard, l'*Essai sur les fondements de la connaissance mystique* de Récéjac (1896), les *Etudes d'histoire et de psychologie du Mysticisme* de Henri Delacroix, 1908, etc.

3. LE MOUVEMENT SOCIOLOGIQUE.

En 1877, Alfred Espinas publia un ouvrage intitulé : *Les sociétés animales*, qui peut être considéré comme le point de départ du mouvement sociologique actuel. Espinas y soutenait cette idée, que la communauté n'est pas, à l'égard de la vie, une circonstance, un accident extrinsèque, mais qu'elle est de son essence même. Vivre, c'est vivre en commun. La loi fondamentale de la vie, ce n'est pas la lutte, c'est l'union pour la vie. Poursuivant l'évolution de la communauté vitale depuis les espèces les plus rudimentaires jusqu'aux plus élevées, Espinas aboutit à montrer, dans toute individualité vivante, une société, dans toute société, un individu : une société humaine, c'est une conscience commune.

Sous l'influence d'Auguste Comte, Emile Durkheim, à partir de 1893, date de la publication de son ouvrage : *De la division du travail social*, fut le promoteur d'une véritable école sociologique. Il conçut la sociologie comme une science exactement analogue aux autres sciences, c'est-à-dire comme une étude de faits et de lois soumis à un rigoureux déterminisme, et connaissables suivant des méthodes purement objectives. Mais en même temps il admit que la sociologie avait son domaine et les concepts propres : il lui reconnut une spécificité véritable.

Il débuta par la recherche des formes et conditions de la solidarité sociale. Cette solidarité, selon lui, présente deux formes : elle est, ou déterminée par la similitude, et mécanique, ou déterminée par la division du travail, et organique. La première est celle de l'organisation familiale, c'est-à-dire des groupements fon-

dés sur la consanguinité, réelle ou fictive; la seconde est celle des groupements fondés sur les fonctions, celle des organisations professionnelles. Entre ces deux formes de la solidarité, il y a antagonisme. Or la cause qui substitue, dans une société, le groupement professionnel au groupement familial, c'est l'augmentation du volume et de la densité de cette société. Si donc il arrive que, dans quelque pays, cette augmentation se produise, c'est une nécessité que la famille y tende à disparaître, l'organisation professionnelle à se développer et subsister seule. De là suit une transformation de la morale. Au devoir de solidarité par similitude exprimé par la formule: sois homme, se substituera, dans la société organique, le devoir professionnel: Adapte-toi à ta fonction.

Ayant pris, non seulement par la théorie, mais par la pratique[1], une conscience nette des conditions de la sociologie comme science, Emile Durkheim fonda, en 1898, une publication: *L'Année sociologique*, qui eut pour objet de grouper les efforts des travailleurs, en vue de l'étude méthodique, objective et inductive, des problèmes sociologiques.

Il posait en ces termes les deux questions fondamentales: 1° Qu'est-ce qu'un fait social? 2° Comment s'explique un fait social?

Le fait social est un fait général de coërcition externe, exercée ou susceptible d'être exercée par la société sur les individus.

Quant à l'explication de ce fait, elle doit être cherchée, en dehors des faits purement psychologiques, dans des faits sociaux antécédents, dans la constitution du milieu social, dans le mode de groupement des parties constituantes de la société.

Conformément au programme tracé par Emile Durkheim, les rédacteurs de l'*Année sociologique* ont procédé à de vastes enquêtes, à des analyses minutieuses, à l'étude de questions spéciales, plutôt qu'à des essais de constructions et de systèmes. D'une manière générale, il cherchent à démêler, dans la vie des nations et des individus, l'influence, selon eux prépondérante, du facteur social, c'est-à-dire de la contrainte que la société exerce sur ses membres, leur inspirant des idées, des sentiments, une conscience appropriés à sa propre conservation, et éliminant les individus qui ne s'adaptent pas à ses conditions d'existence. La sociologie générale, la sociologie religieuse, la socio-

[1] *Le suicide*, 1897.

logie morale et juridique, la sociologie criminelle, la sociologie économique, etc. sont ainsi traitées dans *L'Année sociologique*. Aux côtés d'Émile Durkheim travaillent activement: Bouglé, Mauss, Henri Hubert, Lapie, E. Lévy, Simiand, Milhaud, H. Bourgin, Muffang, Paul Fauconnet, Razel, Parodi, Gaston Richard, Steinmetz, Charmont, A. Meillet, F. Huvelin, R. Hertz. Les phénomènes religieux, en particulier, ont été l'objet de recherches approfondies. D'importants ouvrages sont résultés de ces travaux. Tel l'ouvrage de Bouglé: *Essais sur le régime des castes*, 1908.

En dehors de ce cercle, beaucoup d'autres savants traitent des questions relatives à la société, dans un esprit plus ou moins différent.

Gabriel Tarde n'a cessé de chercher dans l'inter-psychologie l'explication des phénomènes qui dépassent la psychologie individuelle.[1]

Alfred Fouillée[2] considère la société comme donnée dans l'acte même de penser, car penser c'est s'entendre, se solidariser avec d'autres êtres pensants: «Je pense, donc nous sommes». Mais, par la même, il estime que sociologie et psychologie sont inséparables dans l'étude concrète de l'homme.

Dans la *Cité Moderne*, 1894, Izoulet rapproche l'association de la combinaison chimique, distinguée du simple mélange; il la considère comme créatrice, et non pas seulement multiplicatrice; c'est elle qui engendre, au moyen de la division du travail, l'âme, la raison, la moralité.

René Worms fonda en 1893 une *Revue internationale de Sociologie*. Lui-même, dans *Organisme et société*, 1895, dans *Philosophie des sciences sociales*, 1904 sq., contribua à la définition et à l'avancement de la science.

Henry Michel[3], s'inspirant principalement de Charles Renouvier, distingue, de l'individualisme empirique, qui fait de chaque individu comme tel un absolu, l'individualisme rationnel et vrai, selon lequel l'individu humain ne peut se réaliser, c'est-à-dire devenir une personne, que solidairement avec les autres individus

---

[1] *La Logique sociale*, 1893. *Études de Psychologie sociale*, 1898. *Les lois sociales*, 1898. *Psychologie économique*, 1902.

[2] *L'idée moderne du Droit*, 1878. *La science sociale contemporaine*, 1883. *Les éléments sociologique de la morale*, 1905.

[3] *L'idée de l'État*, 1896.

humains. La société est impliquée dans l'idée même de l'individu, si celui-ci veut exister, non seulement en puissance, mais en acte.

Au nombre des ouvrages sociologiques composés en France il convient de compter ceux du savant russe Eugène de Roberty.[1] Ce philosophe attend d'une véritable science sociologique la constitution de la morale : les phénomènes sociologiques, essentiellement distincts, et des phénomènes biologiques, et des phénomènes psychologiques, se confondent, selon lui, avec les phénomènes éthiques.

4. LA MORALE COMME SCIENCE POSITIVE.

L'idée de la morale comme science positive, distincte et autonome, s'est exprimée dans le petit livre de Léon Bourgeois, intitulé *Solidarité*, 1896, d'une façon qui a frappé les esprits et suscité de nombreux travaux. Si la psychologie, si la sociologie peuvent reposer sur une base véritablement scientifique, pourquoi n'en serait-il pas de même de la morale ? Il faudrait, pour qu'il en fût ainsi, qu'il existât un fait, à la fois objectivement observable, et susceptible de fournir une norme à la conduite humaine. Or la solidarité paraît, précisément, réunir ces deux caractères. Elle est donnée comme fait. Nul homme n'est ce qu'il est que grâce au labeur de millions d'individus qui l'ont précédé. Chacun est, bon gré mal gré, débiteur de ses devanciers. Or ceux-ci sont actuellement représentés par leurs descendants. C'est donc entre les mains de ses contemporains que l'homme peut et doit s'acquitter de la dette qu'il a contractée en usant des biens de la civilisation. Un même concept, celui de solidarité, exprime ainsi, par l'une de ses faces, un fait scientifique, par l'autre une obligation juridique, d'où résultent, et un devoir pour l'individu, et un droit pour la société.

Non seulement le livre de Léon Bourgeois offrait ainsi un moyen de faire rentrer la morale dans le cadre des sciences positives, mais il était, par là même, l'affirmation et comme le spécimen d'une morale purement laïque ; et, à ce titre encore, il eut une grande importance. De divers côtés on s'efforça, ces années dernières, de constituer, sur des fondements purement humains et strictement scientifiques, une doctrine morale qui

1 Quatre ouvrages sur *L'Éthique. Nouveaux programmes de Sociologie*, 1903.

ne le cédât, ni en élévation, ni en efficacité pratique, aux systèmes appuyés sur la religion ou sur une foi philosophique telle que la croyance kantienne en une raison pratique impérative.

Tel fut l'objet de travaux poursuivis en différents sens par Duprat, Lévy-Bruhl, Belot, Lalande, Albert Bayet, etc.

Duprat[1] fonde la morale sur la force d'expansion vitale, comme principe naturel de la sociabilité.

Sans aller, comme Eugène de Roberty, jusqu'à identifier sociologie et morale, Belot[2] professe que le progrès de la vie sociale est, au fond, l'objet du vouloir essentiel de l'homme, et cherche, dès lors, dans les conditions d'existence de la société, le principe d'une morale toute positive. Quant à la différence qui distingue la morale de la sociologie, elle réside, selon lui, dans l'idée d'une société parfaite, ou union de consciences qui se pensent les unes les autres: la morale superpose cette idée à la connaissance sociologique de la société réelle.

Plus ou moins modifiée, la doctrine qui fait consister la morale dans l'obligation de se conformer aux exigences de la société est aujourd'hui fort répandue.

Une manière plus radicale d'adapter la morale aux conditions de la science positive est de séparer rigoureusement l'élément normatif et l'élément spéculatif qui se mêlent d'ordinaire dans nos systèmes de morale. Nulle science n'est, en elle-même, normative; ce caractère n'appartient qu'aux arts, fondés sur les sciences. Celles-ci sont exclusivement spéculatives et explicatives. Suivant cette direction, Lévy-Bruhl[3] distingue expressément entre la science des mœurs, science véritable, laquelle, d'ailleurs, pour lui, rentre dans la sociologie, et la morale proprement dite, pure technique, appliquant les données de la sociologie.

Conformément aux principes posés par Lévy-Bruhl, Albert Bayet[4] a publié un essai d'art moral rationnel, où est tentée l'application à la conduite humaine des enseignements des sciences sociologiques.

André Lalande[5] place le critère ultime de la science dans l'accord des intelligences. Dès lors il estime que, pour obtenir

---

[1] *La morale*, etc., 1901.

[2] *Études de morale positive*, 1907.

[3] *La morale et la science des mœurs*, 1903.

[4] *La morale scientifique*, 1907.

[5] *Précis raisonné de morale pratique*, 1907.

une morale scientifique, il suffit, écartant les croyances religieuses et les spéculations métaphysiques, sur lesquelles l'accord est impossible, de déterminer les préceptes universellement admis. C'est, semble-t-il, revenir à la doctrine socratique de la vérité morale placée dans τὰ μάλιστα ὁμολογούμενα.

Bien que l'idée de traiter la morale comme une science véritable soit commune à de nombreux esprits, il subsiste de grandes différences d'appréciation quant à la mesure dans laquelle cette science doit ressembler aux autres sciences. Chez beaucoup d'auteurs, l'idée de la science morale est une idée *sui generis*, qui laisse subsister, entre les choses morales et les choses physiques, des différences essentielles.

Cette année même (1908) a été réimprimé, à la demande des amis de la philosophie, la *Science de la morale*, de Charles Renouvier (1869), d'après laquelle les idées mathématiques et les lois de la morale sont des formes rationnelles irréductibles entre elles, également nécessaires, les unes comme règle de l'usage des sens, les autres, comme norme de la pratique. Cette morale, qu'on peut appeler néocriticiste, se résume dans le personnalisme. Elle fait une large part à la solidarité, mais en l'envisageant comme condition de la personnalité, et comme devant être l'œuvre de la volonté libre.

Alfred Fouillée[1], appliquant son principe des idées-forces à l'idée de la pleine conscience de soi, laquelle, selon lui, implique la considération des autres et du tout, en déduit un idéal moral persuasif, qu'il oppose à l'arbitraire et despotique Impératif de Kant.

Darlu n'admet pas qu'une morale purement sociologique puisse être adéquate à l'idée de morale. Il y a des cas où la morale commande à l'homme de rompre la solidarité qui l'unit à son groupe. La justice, les droits de la conscience morale dominent les conditions d'existence de la société elle-même.

Plus préoccupés d'écarter toute considération métaphysique, Bouglé, Jacob, et beaucoup d'autres, n'en considèrent pas moins également l'interprétation purement sociologique de la morale comme insuffisante.

Bouglé[2] soutient que les conséquences de la solidarité de fait doivent être rectifiées selon les exigences de la conscience, con-

[1] *Morale des idées forces*, 1908.

[2] *Le solidarisme*, 1907.

sidérée comme une puissance originale, dont la présence distingue l'évolution des sociétés d'avec les évolutions naturelles.

Jacob[1] estime que, chez les peuples civilisés, les vertus individuelles ne s'expliquent pas entièrement par les conditions de la vie en société, mais qu'il existe, en fait et en droit, une morale individuelle, qui s'appuie sur le sentiment de la dignité humaine, comme sur un principe spécial se suffisant à lui-même.

Pour Adolphe Landry[2], le besoin moral inhérent à la nature humaine tend essentiellement à l'autonomie du moi. C'est ainsi un besoin de cette faculté suprême que l'on appelle la raison. La morale est la raison même, en tant que pratique. Or notre moi, selon la nature, recherche le plaisir et fuit la douleur. La morale rationnelle est, dès lors, le commandement de rechercher les plaisirs selon leur valeur, et, par suite, le plaisir des autres comme son plaisir propre.

Selon Frédéric Rauh[3], la foi en un idéal, en un devoir-faire, s'impose à l'homme avec la même irrésistibilité que la croyance aux lois naturelles. Admettre celle-ci, c'est s'imposer celle-là. L'homme est un être qui croit, comme il est un être qui constate. Donc le sentiment de l'obligation est bien la caractéristique, la condition nécessaire de la moralité. Il faut, sur ce point, maintenir la doctrine kantienne. Mais, au lieu de déduire la morale du principe abstrait de l'obligation, il s'agit, dans l'action elle-même, dans l'expérience morale, de dégager, d'amener au jour de la conscience et de concevoir de plus en plus précisément et purement les maximes relatives au devoir-être qui régissent ou doivent régir notre conduite. La morale se fait perpétuellement, par la réflexion des consciences délicates sur l'action et sur la vie.

Enfin nombre d'esprits persistent à soutenir que les preuves de la légitimité de la morale sont liées aux preuves de la légitimité de la métaphysique. Tels Georges Lyon, Chabot, Georges Lefèvre, Emile Thouverez, Albert Leclère, etc.

Et plusieurs, distinguant entre les préceptes et le fondement, duquel dépend, selon eux, l'efficacité, contestent que la morale proprement dite se suffise pratiquement, quand bien même il serait vrai que, prise en elle-même, elle se résume pour tous

---

[1] *Devoirs*, 1908.

[2] *Principes de morale rationelle*, 1906.

[3] *L'expérience morale*, 1903.

dans les mêmes préceptes. Ils veulent que la morale, si elle doit être efficace, s'appuie sur un principe qui exerce une action certaine sur l'âme humaine, et ils ne trouvent ce principe que dans la foi religieuse. Morale, donc, selon eux, suppose religion.[1]

5. LA PHILOSOPHIE DES SCIENCES.

Un ingénieux et fécond esprit, à la fois savant, érudit et philosophe, qui nous a été enlevé prématurément en 1904, à l'âge de soixante et un ans, peu de temps après qu'il avait présidé, avec son autorité, la section de l'histoire des sciences à notre précédent Congrès, Paul Tannery, vers 1879, portait ses efforts sur la constitution d'une théorie philosophique de la connaissance mathématique. Depuis lors en particulier, le divorce qui existait entre savants et philosophes s'est de plus en plus atténué. Les sciences elles-mêmes sont devenues, non seulement pour des esprits nourris de philosophie classique, mais pour nombre de savants de profession, le point de départ de réflexions philosophiques; et un nouvel et considérable enrichissement de la philosophie s'est produit grâce à leurs travaux.

On peut ramener à trois les directions suivant lesquelles ont été conduites les recherches de philosophie scientifique.

1° La méthodologie.

Déjà Descartes et Kant avaient scruté le mode de fonctionnement de l'esprit humain, non seulement en partant de son essence, mais encore en le considérant à l'œuvre dans la création de la science. C'est proprement cette seconde voie où se sont engagés, depuis une trentaine d'années, un nombre croissant de travailleurs. Observant méthodiquement les démarches de l'esprit occupé à faire la science, l'esprit scientifique en exercice, ils espèrent, non seulement définir clairement et systématiser d'une façon objective les méthodes des sciences, mais encore surprendre, plus profondément et plus sûrement que ne le pourrait faire la plus subtile dialectique ou l'introspection la plus ingénieuse, les lois et la nature de l'activité de l'esprit. Parmi les philosophes et savants qui ont cultivé ce genre d'études on peut citer: Jules Tannery, Milhaud, C. de Freycinet, Couturat, Edmond Goblot, Henri Poincaré, Emile Picard, Duhem, Lechalas, Pain-

[1] V. Paul Bureau, *La crise morale des temps nouveaux*, 1907.

levé, Bouty, Le Roy, Lucien Poincaré, Hadamard, Lalande, Borel, Pierre Boutroux, etc.

D'un examen de l'ensemble des sciences Edmond Goblot[1] conclut à l'identité radicale de toutes les méthodes, en tant que, dans les mathématiques comme dans les sciences d'observation, il s'agit d'établir des relations. Les sciences mathématiques, par l'emploi de la démonstration déductive, dégagent les relations nécessaires des choses. Les sciences expérimentales, en découvrant des relations constantes, préparent la voie à la déduction mathématique, laquelle, de plus en plus, transformera ces relations en connexions nécessaires. La science est ainsi une dans sa forme. En revanche, considérée dans sa matière, elle se divise invinciblement, comme l'a bien vu Auguste Comte, en sciences distinctes, irréductibles entre elles quant à leurs principes.

Selon André Lalande[2], tout le mouvement des êtres tend vers l'abolition des différences et l'identification universelle. Conformément à cette loi fondamentale de la nature, les méthodes de toutes les sciences visent à ranger toutes les connaissances sous le principe d'identité.

La méthode des mathématiques est spécialement étudiée par Couturat[3], qui, avec Russell et Peano, s'efforce de la ramener à la pure logique. De cette confrontation avec les mathématiques, la logique, d'ailleurs, bénéficie grandement. La logique classique, qui considère uniquement l'inclusion entre concepts, devient un simple chapitre d'une logique beaucoup plus générale, étudiant, non seulement la relation d'inclusion conceptuelle, mais toutes les relations comportant des propriétés formelles qui les rendent susceptibles de déduction. Dans quelle mesure la mathématique tout entière est-elle réductible à la pure logique, c'est-à-dire au concept, dépouillé d'intuition? Peut-on, en particulier, identifier, à cet égard, avec la mathématique faite, la mathématique qui se fait; et la science qui se fait ne doit-elle pas, pour le philosophe, primer la science faite en apparence, mais toujours perfectible, c'est ce que recherchent, à des points de vue divers, H. Poincaré, Painlevé, Borel, Pierre Boutroux, etc.

---

[1] *Essai sur la classification des sciences,* 1898.

[2] *L'idée directrice de la dissolution opposée à celle de l'évolution dans la méthode des sciences physiques et morales,* 1898.

[3] *Les Principes des mathématiques,* 1905.

En ce qui concerne la physique, Dahem[1] s'est efforcé de déterminer la manière dont se fait le passage des faits observables aux théories mathématiques ; et il lui a paru que l'opération qu'accomplit ici l'esprit est proprement une traduction. Il estime d'ailleurs que l'effort vers une traduction aussi purement mathématique et conceptuelle que possible, s'il ne peut aboutir à faire de cette traduction un autre exemplaire du texte même, est et demeure toujours légitime et nécessaire.

A l'encontre de cette doctrine, Abel Rey[2] maintient la prépondérance de la méthode expérimentale et mécanique, la seule, selon lui, qui soit naturelle, progressive et vraiment féconde.

2° La critique de la Valeur de la science.

Non contents d'analyser les conditions de la connaissance scientifique, plusieurs cherchent à tirer de cette analyse des inductions touchant le genre et le degré de certitude qui appartient à la science.

Gaston Milhaud[3] estime que la rigueur propre aux mathematiques tient à ce qu'elles substituent aux données de l'expérience des créations calculées précisément en vue de la rigueur et de l'exactitude. Entre ces créations et les réalités établir une relation d'exacte équivalence est chose impossible et inconcevable. Les sciences, donc, perdent en rigueur ce qu'elles gagnent en objectivité. Les déterminations exactes, la fixitié et le déterminisme absolu qui caractérisent les relations scientifiques ne se retrouvent pas dans les relations réelles.

Henri Poincaré[4] voit dans les propositions les plus générales de toute science du réel des conventions, dont la légitimité n'a d'autre fondement que leur commodité, c'est à dire leur simplicité et leur accord avec l'expérience. L'hypothèse, de la sorte, n'est pas seulement un moment préliminaire de la science, elle en fait partie intégrante. Il ne s'ensuit pas, d'ailleurs, que la science soit chose arbitraire et artificielle. La science est la manière dont l'esprit pense les choses, conformément à ses propriétés et à leur nature.

---

[1] *La théorie physique, son objet et sa structure,* 1906.
[2] *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains,* 1907.
[3] *Essai sur la Condition et les limites de la certitude logique,* 1894.
[4] *La science et l'hypothèse,* 1902.

Plus fortes sont les réserves que fait Le Roy[1] au sujet de la valeur objective de la science. Selon lui, non seulement les théories et les lois, mais les faits scientifiques eux-mêmes sont façonnés, fabriqués par l'esprit humain; et l'intelligence, avec ses catégories de fixité, de détermination et d'extériorité, déforme inviciblement tout ce qu'elle touche. Au point de vue logique, les décrets par lesquels l'intelligence transforme certaines apparences données en lois est arbitraire. Toutefois, derrière cet arbitraire logique il y a l'activité de l'esprit, laquelle a sa loi propre. La science, au fond, est toute dans l'invention scientifique, non dans tel système d'entités, réel ou idéal, que nous n'aurions qu'à découvrir; mais c'est l'invention d'un esprit.

Les théories de ce genre trouvent des contradicteurs dans des savants tels que Painlevé, Perrin[2], etc., qui, tout en reconnaissant que l'absolu scientifique ne saurait être un absolu véritable, dénient à l'esprit humain la possibilité de rien concevoir qui ait rapport à la vérité, en dehors des principes établis par les sciences. C'est ici une sorte de dogmatisme scientifique, qui, pour se défendre de toute visée métaphysique, n'en revendique pas moins, pratiquement, toute vérité et toute certitude.

3° La philosophie de la nature.

Enfin nombreux sont les esprits qui attribuent à la science elle-même, convenablement dirigée ou interprétée, la puissance de résoudre tous les problèmes réels et intelligibles contenus dans les questions dites philosophiques.[3] Les uns déduisent de l'ensemble des sciences une philosophie générale, propre à supplanter l'ancienne métaphysique. D'autres poussent certaines recherches spéciales jusqu'au point où elles aboutissent à des conséquences qui, sans avoir l'universalité des thèses métaphysiques, présentent néanmoins, par leurs caractères et par leur portée, ce qu'on entend communément par une valeur philosophique.

Dans la première catégorie on pourrait ranger le savant longtemps obscur, enfin mis à son rang dans ces dernières

[1] *Un positivisme nouveau:* Rev. de Métaphysique et de morale, 1901.

[2] *La théorie de la physique,* 1907.

[3] V. notamment la *Bibliothèque de Philosophie scientique* publiée par Flammarion.

années, Durand (de Gros), le naturaliste philosophe Armand Sabatier, Edmond Perrier, Le Dantec, Lalande, etc.

Adversaire du positivisme, Durand (de Gros)[1] voyait dans la science l'introduction à la métaphysique. Son point de vue est une sorte d'animisme, intermédiaire entre le vitalisme et l'organicisme. Et il dote d'un principe psychique spécial, non seulement les centres nerveux supérieurs, mais aussi chacun des centres nerveux secondaires, en sorte que l'unité psychique apparente devient, chez lui, une hiérarchie d'âmes. De là le nom de polypsychisme ou de polyzoïsme par lequel on désigne son système.

En un ensemble d'ouvrages où les découvertes les plus récentes de la science sont examinées au point de vue de la raison et de la conscience religieuse, Armand Sabatier[2] professe un évolutionnisme spiritualiste et contingentiste dont le dernier mot est la liberté.

Pour Edmond Perrier, la science n'est pas seulement la base de la philosophie, elle est la philosophie même. Et elle nous montre, grâce à la loi d'évolution, les formes supérieures de l'être naissant naturellement des formes inférieures ; ainsi nous dévoile-t-elle l'unité, la continuité et le développement naturel de l'ensemble des êtres.

A l'évolutionnisme comme passage de l'homogène à l'hétérogène André Lalande, interprétant les résultats essentiels des sciences, oppose la loi de dissolution, ou réduction progressive du divers à l'identique, comme loi dynamique fondamentale de notre univers.

Parti des sciences, Félix Le Dantec[3] est devenu surtout philosophe. Ses analyses le conduisent à considérer toute manière d'être, tout être donné, comme une portion d'équilibre de fait entre un nombre considérable de forces, en sorte que rien de ce que nous considérons comme existant ne possède en effet la tendance à l'unité et à la stabilité que suppose une existence véritable. Passer, du point de vue humain, qui pose le tout avant les parties, à la science, qui n'attribue d'existence qu'aux éléments stables : telle est la loi du développement de l'homme.

---

[1] *Ontologie et psychologie physiologique*, 1871, réédité sous ce titre : *Variétés philosophiques*, 1900.

[2] V. les conclusions d'Armand Sabatier dans *Philosophie de l'effort, essai philosophique d'un naturaliste*, 1903.

[3] *Les lois naturelles*, 1904. *De l'homme à la science*, 1907.

On peut ranger dans la seconde catégorie, celle des savants qui s'en tiennent à des inductions philosophiques plus ou moins spéciales, des savants tels que Boussinesq, Dastre, Giard, Painlevé, Borel, Perrin, etc.

Dans un mémoire très remarqué[1], J. Boussinesq, observant que certains problèmes mécaniques présentent, au point de vue du calcul, une réelle indétermination, et que les équations dressées à leur sujet admettent des solutions dites singulières, explique ce qu'il y a de spécial dans les phénomènes de la vie par de telles solutions, lieux de réunion et de bifurcation des intégrales qu'admettraient les équations de mouvement d'un organisme animé.

Le regretté Alfred Giard déduit de ses recherches scientifiques des conclusions philosophiques telles que la réduction des phénomènes vitaux à des phénomènes mécaniques ou physico-chimiques, et, d'une manière générale, de la finalité à la causalité mécanique.

6. LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE.

De même que les sciences de la nature, l'histoire a été, dans ces dernières années, l'objet de recherches philosophiques de plus en plus précises. La principale question traitée fut celle de l'histoire considérée comme science. Dans quelle mesure, en quel sens, à quelles conditions l'histoire peut-elle présenter un caractère scientifique?

En 1894, Paul Lacombe publia sur ce sujet un important ouvrage[2], où il montra l'histoire réalisant l'idée de science, en tant que, d'une part, dans l'étude des institutions, elle atteint des faits non individuels, mais généraux, et que, d'autre part, elle trouve, dans les mobiles psychologiques universels de l'activité humaine, des causes, propres à expliquer les événements.

A l'encontre de Paul Lacombe, l'historien roumain Xénopol, dans ses «Principes fondamentaux de l'histoire» (Paris, 1899)[3], distinguant radicalement entre les lois et les causes, qu'il rapporte respectivement, les unes à la catégorie de permanence, les autres à la catégorie de changement, soutient que les sciences de la

---

[1] *Conciliation du véritable déterminisme mécanique avec l'existence de la vie et de la liberté morale*, 1878.

[2] *De l'histoire considérée comme science*, 1894.

[3] 2ième édition, intitulée : *La théorie de l'histoire*. Paris 1908.

nature découvrent surtout des lois, mais qu'en histoire la notion de loi est à peu près sans emploi, tandis qu'il est possible d'y découvrir des causes.

L'intérêt qui s'attachait de plus en plus à la théorie de l'histoire[1], se manifesta par la création, en juillet 1900, de la *Revue de Synthèse historique*, publiée sous la direction d'Henri Berr. Entre autres questions philosophiques, cette revue agita celle des rapports de l'histoire avec la sociologie. Deux doctrines s'y combattirent, dont l'une est surtout représentée par des historiens de profession, tels que Seignobos, Langlois[2], Hauser, Mantoux, l'autre par des sociologues, tels que Simiand, Bouglé, etc.

Préoccupés surtout du côté concret, individuel, et insaisissable dans sa réalité absolue, des phénomènes historiques, les historiens se défient de la sociologie, science du général et de l'abstrait, et tendent à considérer l'histoire elle-même comme seule capable de fournir un jour, s'il est en notre pouvoir d'en acquérir, des connaissances sociologiques vraiment objectives.

Les sociologues, au contraire, dénoncent, dans le tissu même de l'histoire, telle que nous l'exposent les historiens les plus scrupuleux, mainte généralité, implicite ou explicite, qui n'est autre qu'une assertion ou une hypothèse sociologique, en sorte que, pour eux, la sociologie est, non seulement une science légitime en soi, soutenant des rapports étroits avec l'histoire, mais un facteur immédiat de l'histoire elle-même. L'histoire, estiment-ils, peut et doit chercher, dans l'individuel et le passager, le général, les lois et les causes; et, si elle a, sans nul doute, une existence propre, elle n'en implique pas moins nécessairement, en son essence même, des recherches d'un caractère sociologique.

Dans une étude publiée, cette année même, sur la méthode en histoire[3], Gabriel Monod, tout en maintenant avec soin l'originalité de l'histoire, dont l'objet, dit-il, est essentiellement de reconstituer, autant qu'il nous est possible, la vie intégrale de l'humanité, expose comment, sans prétendre à une rigueur qui n'appartient en réalité qu'aux mathématiques, l'histoire peut être

[1] Cf. entre autres ouvrages : G. Renard, *La méthode scientifique de l'histoire littéraire*, 1900.

[2] Seignobos et Langlois, *Introduction aux études historiques*, 1898. — Seignobos, *La méthode historique appliquée aux sciences sociales*, 1901.

[3] Voir *De la méthode dans les sciences*, par différents professeurs, 1909.

une véritable science, si elle ne néglige aucune des ressources qui lui permettent de s'élever, dans une certaine mesure, du particulier et du changeant, au général et au permanent.

7. LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE.

L'état des esprits, en France, au XIXe. siècle, était peu favorable au développement de la philosophie religieuse. La religion se défiait de la philosophie et celle-ci de la religion, en sorte qu'on s'accordait surtout en convenant tacitement de ne pas se mêler des affaires les uns des autres. Ces dernières années ont vu se produire, dans ces domaines, des mouvements nouveaux. En ce temps d'examen, de confrontation universelle, la religion et la philosophie ont dû s'interroger réciproquement sur leurs rapports: même pour rejeter la philosophie, la théologie a dû se faire philosophique.

Ce mouvement a été sensible du côté de l'église catholique. A la suite de l'Encyclique publiée par le pape Léon XIII en août 1879, le thomisme y a été cultivé avec beaucoup d'ardeur. Dans cette adaptation savante de l'aristotélisme à la foi catholique, on pensa trouver, en l'approfondissant, tous les arguments nécessaires pour réfuter toutes les fausses doctrines, tant anciennes que modernes ou contemporaines, et pour satisfaire à toutes les questions légitimes de la raison humaine.

Ce mouvement est représenté notamment par la *Revue Thomiste*, par Gardair, Domet de Vorges, de la Bouillerie, Régnon, l'abbé Farges, l'abbé Elie Blanc, etc.

Dans le même temps s'est développé, au sein du catholicisme, un mouvement différent, né en partie de l'ouvrage d'Ollé-Laprune sur *la Certitude Morale*, 1880. Ollé-Laprune s'efforçait de montrer que dans la certitude morale elle-même, telle que l'entendent le sens commun et la philosophie, est impliquée une croyance, laquelle ne diffère pas en nature de la foi religieuse proprement dite. Dès lors, foi et raison sont, dans le fond, unies: celle-ci dépend de celle-là; et toute philosophie profonde se résout en philosophie chrétienne, en christianisme.

A la suite d'Ollé-Laprune, de consciencieux et ingénieux chercheurs ont développé toute une philosophie religieuse, tendant à montrer dans la religion, spécialement dans le christianisme catholique, la forme de vie et de pensée qui seule réalise

les puissances essentielles de l'âme humaine. Tels: Maurice Blondel, Fonsegrive, Le Roy, Wilbois, Laberthonnière, etc.

Dans son livre de *L'Action*, 1893, Maurice Blondel expose que nulle croyance ne pourrait pénétrer et vivifier la nature d'un sujet voulant et agissant, si elle était sans rapport avec cette nature même. Si l'âme humaine doit devenir religieuse, c'est qu'elle l'est déjà en quelque manière, dans le fond de son être. Et, de fait, l'action où tend la volonté proprement humaine est telle qu'elle ne peut être accomplie qu'en collaboration avec Dieu. Ou vouloir sans pouvoir, ou pouvoir en renonçant à se vouloir soi-même: telle est la condition de l'homme.

La métaphysique de cette doctrine, notamment la question de son rapport à la certitude scientifique, à été étudiée par Edouard Le Roy[1] et Wilbois[2], qui montrent la science tout entière, jusqu'aux faits qui lui servent de base, suspendue à l'activité libre de l'esprit.

Laberthonnière[3] insiste, d'autre part, sur le rôle essentiel de l'élément intellectuel à côté de l'élément volontaire, dans la foi et la vie religieuses véritables.

Etudiant spécialement l'origine et la signification des dogmes, Edouard Le Roy[4] y distingue un sens théorique et un sens pratique, et soutient qu'au point de vue théorique le dogme a surtout une signification négative, mais qu'au point de vue pratique sa signification est vraiment positive, et que, en ce sens, le dogme chrétien est inattaquable. L'élément théorique du dogme, susceptible d'éclaircissement et de détermination progressive, a d'ailleurs son rôle légitime et nécessaire en regard de l'élément pratique.

Du côté du protestantisme également un renouveau s'est manifesté, provoqué notamment par l'enseignement d'Auguste Sabatier. Suivant la direction de Ritschl, Auguste Sabatier[5], à vrai dire, écarte de la théologie la philosophie non moins que le principe de l'autorité extérieure. Il voit naître la religion du sentiment de détresse qui envahit le cœur de l'homme lorsqu'il considère le

[1] *Un positivisme nouveau:* Revue de Métaphys. et de morale, 1901.

[2] *L'Esprit positif*, 1901.

[3] *Le dogmatisme moral*, 1898.

[4] *Dogme et Critique*, 1907.

[5] *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie de l'histoire*, 1897.

contraste de grandeur et de misère qui caractérise sa nature; il la fait consister essentiellement dans la prière du cœur et dans la délivrance; et il est ainsi amené à distinguer radicalement entre la foi et les croyances: celles-ci, formulées, variables, accidentelles; celle-là, seule fondamentale et vraiment surnaturelle.

Dans un sens analogue, Ménégoz[1] professe la justification de l'âme par la foi pure, indépendamment des croyances comme des œuvres; il caractérise son système par l'expression de symbolo-fidéisme.

A ces tendances s'oppose Henri Bois[2], qui, rétablissant le rôle initial de l'élément proprement philosophique, place dans l'obligation et dans ses postulats, en tant qu'elle s'adresse à l'homme tout entier, volonté, intelligence et sentiment, le vrai fondement de la foi et de la vie religieuse. Quant à l'expérience dite religieuse, elle n'est telle que par la croyance morale qu'elle enveloppe.

8. L'ESTHÉTIQUE.

Indépendamment des travaux de laboratoire, qui jusqu'ici concernent la physique plutôt que la philosophie de l'art et du sentiment de la beauté, l'esthétique à suscité de nombreuses recherches, qui, sans prétendre à rigueur des sciences de la matière, se distinguent par un souci opiniâtre de l'exactitude et de la valeur objective. La méthode des auteurs est, en somme, l'introspection, l'observation et l'analyse, aidées de toutes les ressources que peuvent offrir l'érudition et les sciences expérimentales. On peut citer, dans ce domaine, les noms de Sully-Prudhomme, Gabriel Séailles, Jules Combarieu, Jean Pérès, Durand (de Gros), Bergson, Georges Lechalas, Robert de la Sizeranne, Dugas, Roussel-Despierres, Paul Souriau, Lionel Dauriac, Paul Gaultier, Paulhan, Albert Bazaillas. Il serait vain de prétendre répartir en écoles ces philosophes, dont les recherches sont très individuelles.

Sully Prudhomme[3], s'appliquant à observer en psychologue la manière dont nous saisissons les formes comme proprement

---

[1] *Publications diverses sur le fidéisme et son application à l'enseignement chrétien traditionnel*, 1900.

[2] *De la connaissance religieuse*, etc., 1894.

[3] *L'expression dans les Beaux-Arts*, 1883. *Le Testament poétique*, 1901 et 1904.

expressives, trouve le principe de l'expression artistique dans quelque élément commun à la forme et au sentiment, au domaine des sens et au domaine de l'âme, au physique et au moral, élément que sait, par sympathie, dégager le poète.

Gabriel Séailles[1], rapprochant le génie de la nature, les explique l'un par l'autre. Si la nature, déjà, est création, toute création, d'autre part, est poésie. Consciemment ou inconsciemment, l'être cherche et tend à réaliser l'idéal : cette tendance est son essence même.

Jules Combarieu[2] s'est efforcé de montrer dans la musique un langage devenu indépendant de celui qui constitue la poésie, l'expression directe d'une «pensée» musicale, non moins digne de ce nom de pensée que celle qui s'exprime par des mots.

Durand (de Gros)[3] estime que, pour pouvoir constituer la science objective du Beau, il faut trouver un instrument de mesure exacte, s'appliquant aux conditions physiques qui déterminent notre sentiment de beauté, comme le thermomètre s'applique à l'agent physique de notre sensation de chaleur.

Henri Bergson[4] voit le comique dans la solidification, en grimaces durables, des expressions mouvantes d'une physionomie où voudrait se manifester l'effort infini de la vie vers l'idéal : c'est le mécanisme de la matière, opprimant un moment la liberté inamissible de l'esprit.

Paul Souriau[5] soutient qu'il est une beauté réellement distincte du sentiment subjectif de l'individu, et que le critère de cette beauté, critère foncièrement rationnel, n'est autre que la perfection évidente.

Lionel Dauriac[6] distingue, de l'accoustique musicale, laquelle ne concerne que l'oreille, l'esprit musical, qui seul fait le musicien. L'esprit musical est une sorte de faculté spéciale de l'âme ; il a pour fonction l'appréhension synthétique, donc intellectuelle, des éléments quantitatifs de la mélodie : mouvement, mesure, rythme.

---

[1] *Essai sur le génie dans l'Art*, 1883. *Léonard de Vinci, l'artiste et le savant*, 1892.

[2] *Les rapports de la musique et de la poésie*, 1893.

[3] *Nouvelles recherches sur l'esthétique et la morale*, 1898.

[4] *Le rire, essai sur la signification du comique*, 1900.

[5] *La beauté rationelle*, 1904.

[6] *Essai sur l'esprit musical*, 1904.

Albert Bazailles[1] voit dans la musique, production naturelle et spontanée, source d'union intime entre les âmes, une révélation de la vie inconsciente de l'esprit, plus directe et plus profonde que celle qui se trouve dans la pensée claire.

9. LES TRAVAUX HISTORIQUES.

Un service incontestable de l'éclectisme avait été de provoquer de nombreux travaux dans le domaine de l'histoire de la philosophie. Toutefois la préoccupation de contribuer au progrès de la philosophie elle-même risquait souvent d'offusquer, dans une certaine mesure, la vue de l'historien. Avec la dissolution de l'éclectisme, l'esprit historique acquit sa pleine autonomie. Et nombreuses se firent les œuvres où le souci essentiel de l'auteur est d'atteindre, dans la reconstruction et l'explication des doctrines étudiées, à la pure vérité objective.

Non seulement l'histoire de la philosophie fut ainsi émancipée de la philosophie, mais l'idée se fit jour de l'affranchir de la loi même d'une dialectique immanente et d'une continuité spéciale, reliant entre elles les créations des grands philosophes. On vit dans une doctrine philosophique un phénomène donné, qu'il s'agit d'analyser et d'expliquer comme s'il était question d'un phénomène naturel quelconque, dont les causes peuvent être cherchées aussi bien en dehors des phénomènes similaires que parmi ces phénomènes.

C'est en ce sens que Paul Tannery[2], s'appliquant à démêler la genèse des principales doctrines anté — socratiques, la trouve, non dans une élaboration logique de concepts abstraits, mais dans le développement des données scientifiques de l'époque, et dans les réflexions que suscitaient les conditions d'existence de la société d'alors. Il n'est plus question ici de contempler le système achevé du philosophe, dans son harmonie interne, ni de faire circuler à travers les systèmes successifs la *perennis philosophia* de Leibnitz: l'histoire de la philosophie se résont en recherches isolées, dont les sujets sont ce qu'on désigne communément sous le nom de concepts philosophiques, mais dont les résultats consistent à réintégrer les phénomènes philo-

[1] *Musique et Inconscience; Introduction à la psychologie de l'Inconscient*, 1908.

[2] *Pour l'histoire de la science hellène*, 1887.

sophiques dans l'histoire générale des sciences et de la vie humaine.

Adoptées ou contestées, ces idées s'imposèrent à l'attention des historiens français de la philosophie. On prit une conscience nette de l'importance que peuvent avoir, dans la genèse d'un système philosophique, des facteurs qui, en eux-mêmes, ne sont pas philosophiques, et on se défia de la disposition à enchaîner logiquement les systèmes les uns aux autres, abstraction faite des circonstances environnantes, comme si l'ensemble de leur développement devait tendre nécessairement vers la réalisation de la philosophie idéale. On fit ainsi des études historiques spéciales, plutôt que des recherches d'ensemble sur l'orientation générale de la philosophie.

Toutefois, l'intérêt pour la valeur réelle et pour le rôle des grandes doctrines philosophiques est resté très vivant, comme en témoignent les plus récentes mêmes des publications françaises relatives à l'histoire de la philosophie.

Dans ce domaine ont travaillé: Renouvier, Ravaisson, Lachelier, Penjon, Émile Boutroux, Brochard, Paul Tannery, Espinas, Pillon, Dauriac, Georges Lyon, Lévy-Bruhl, Thamin, Mauxion, Georges Noël, Rodier, Gaston Milhaud, Elie Halévy, Picavet, Alengry, Xavier Léon, Basch, Delbos, H. Berr, Karppe, Louis-Germain Lévy, Piat, Albert Lévy, Albert Rivaud, Bréhier, Robin, Léon Bloch, etc.

III.

Si, ayant ainsi passé en revue les principales directions suivant lesquelles s'est exercée en France, durant ces trente dernières années, l'activité philosophique, on essaie de tirer de ce travail quelques conclusions générales, une question qu'il paraît intéressant de se poser est celle de savoir si le tableau que nous avons tracé représente simplement le mouvement philosophique en France, ou si l'ensemble de ce mouvement est marqué de caractères proprement français. On s'accorde généralement à attribuer une marque anglaise, française, allemande, aux grandes œuvres philosophiques nées en Angleterre, en France, en Allemagne pendant les siècles derniers. En est-il encore de même au siècle présent? Etant donné les relations étroites de beaucoup des philosophes dont nous venons de parler avec les

philosophes étrangers, la multiplicité des traductions qui ont mis nombre d'œuvres importantes à la disposition de tous, peut-il être encore question d'un caractère national inhérent aux productions philosophiques?

Le premier trait, semble-t-il, de l'ensemble des travaux que nous venons d'énumérer, c'est l'effort pour penser d'une façon véritablement universelle, en s'évadant le plus possible de toute tradition d'école, si large qu'on la suppose. Si vraiment ce trait existe, il n'est pas ici sans intérêt; car on sait que c'était, à l'en croire, la prétention de Descartes, d'ignorer si quelqu'un avait pensé avant lui. Du moins voulait-il dire qu'il travaillait, de toutes ses forces, à penser suivant les principes de la raison en soi, de la raison une et universelle. Et ce trait même est communément jugé français.

En second lieu, la tendance à unir la philosophie aux sciences positives, en particulier aux sciences mathématiques, est visible chez un grand nombre de nos philosophes. Ils ont peine à admettre plusieurs sortes d'évidence; et celle des sciences positives, en particulier des sciences mathématiques ou physico-mathématiques, leur paraît volontiers l'évidence par excellence. Ils cherchent, en philosophie, une évidence semblable ou analogue; et s'ils trouvent qu'établie sur telle ou telle base distincte et spéciale, la philosophie ne comporterait pas une telle évidence, ils inclineront à absorber la philosophie dans les sciences, plutôt qu'à reconnaître des sciences de l'esprit qui seraient radicalement hétérogènes à l'égard des sciences de la nature.

Sur ce point encore nos philosophes paraissent les héritiers des Descartes, des Malebranche, des Auguste Comte.

Enfin, à travers l'influence considérable que les sciences positives ont exercée sur leurs spéculations, nos philosophes n'ont pas renié ces subtiles études du cœur humain où avaient excellé les moralistes français des XVIIe et XVIIIe siècles. Chez nos psychologues les plus attachés à l'expérimentation objective, l'étude déliée du côté subjectif des phénomènes ne fait pas défaut. Nos moralistes se penchent sur la vie morale, pour l'observer et l'analyser directement, à la manière de leurs devanciers. Et, traité quelque temps d'épiphénomène inerte, le côté subjectif de la conscience est vite redevenu, chez nous, une réalité, et a repris, dans la science, une place des plus en plus importante. Bien plus, c'est dans un approfondissement subjectif

de la conscience que s'est produite l'une des tentatives les plus originales de notre philosophie.

Ainsi cette philosophie, en même temps, certes, qu'elle se rend de plus en plus solidaire des recherches philosophiques accomplies dans les autres pays, conserve, d'une manière générale, certains caractères considérés comme particulièrement saillants dans le génie français.

Peut-on maintenant — c'est une seconde et dernière question, que nous nous poserions volontiers — peut-on se faire une idée de la marche d'ensemble de cette philosophie, et y démêler une tendance générale?

Le phénomène qui frappe les yeux, c'est le détachement successif de toutes les branches que supportait et animait d'une sève commune le tronc de la philosophie.

A la philosophie se substitue une multiplicité de sciences distinctes et autonomes: psychologie, sociologie, logique des sciences, histoire de la philosophie, aussi indépendantes, semble-t-il, d'une philosophie centrale que peuvent l'être la physique ou la chimie. On dirait que le temps approche où la philosophie, comme telle, aura complètement disparu, et sera remplacée, purement et simplement, par une collection de sciences philosophiques, c'est-à-dire par quelques unités ajoutées à la liste des sciences positives.

Dira-t-on que cet effort doit, selon une loi générale de l'esprit humain, être suivi quelque jour d'un effort de synthèse; que les philosophes d'aujourd'hui préparent les matériaux au moyen desquels les constructeurs futurs composeront des édifices?

Pareille conjecture serait sans doute gratuite, car aucun indice ne la justifie. Bien plus, le sens de la valeur des synthèses philosophiques, qui n'a jamais été très vif dans notre pays, paraît aujourd'hui plus émoussé que jamais. On estime téméraire et vain de fabriquer une vérité dite métaphysique, en assemblant, par un travail subjectif, si ingénieux soit-il, les résultats de l'analyse des phénomènes.

On ne saurait se le dissimuler: l'exacte substitution, à une philosophie une et centrale, de sciences philosophiques autonomes, exclusivement fondées sur les sciences positives correspondantes, n'est pas une évolution, c'est un évanouissement de la philosophie. Celle-ci, pour être, exige deux conditions:

1° la conception des choses au point de vue de l'unité : une philosophie est essentiellement un effort pour dominer l'ensemble des connaissances humaines et les ramener à un principe commun ; 2° un principe d'unité puisé dans la nature humaine. La philosophie veut, non seulement connaître, mais comprendre, et, par là même, apprécier. Or comprendre, c'est rapporter à soi. Un certain anthropomorphisme est ainsi impliqué dans l'idée même d'une philosophie. L'homme comprend les choses, dans la mesure où il s'y retrouve.

Or, par définition, les sciences positives déshumanisent la nature, et ignorent si les choses se ramènent de quelque manière à l'unité. Parties du multiple, elles tendent vers l'unité, mais il leur est interdit de prendre jamais leur but pour un principe, et de considérer comme réelles en soi les réductions mêmes que jusqu'ici l'expérience n'a pas démenties.

De la science donnée, en un mot, ne peut procéder scientifiquement qu'une science plus exacte ou plus générale, ou bien encore cette science provisoire que l'on appelle hypothèse, mais non jamais une spéculation répondant au nom de philosophie. Au point de vue scientifique, toute généralité que l'on rattache à la science est, ou science pure, ou pur verbiage.

Si donc on prenait à la lettre l'intention que manifestent parfois les sciences philosophiques, détachées du tronc commun, de ne plus rien savoir d'une philosophie centrale, et de se nourrir exclusivement de la sève des sciences positives, il conviendrait, pour voir les choses telles qu'elles sont, de reconnaître que le présent mouvement tend à l'abolition complète de la philosophie, et à son remplacement pur et simple par les sciences.

Mais est-il bien sûr qu'en se détachant d'une philosophie dont le dogmatisme les gêne, les sciences philosophiques, telles qu'elles se développent sous nos yeux, ne tendent qu'à s'absorber et à se fondre dans les sciences positives ?

De l'étude même que nous venons de faire il ressort que, tandis que la science tourne ses regards vers le côté général des phénomènes, cherchant de quel biais il faut les prendre pour les faire rentrer dans les catégories déjà établies, nos philosophes s'appliquent à discerner l'élément spécifique et vraiment caractéristique des choses, ce qu'elles ont de propre, d'unique peut-être, en quoi consiste véritablement leur existence. Au sens

du général, qui est la marque du savant, ils ajoutent ou ils opposent le sens du réel, du vivant, de l'être pleinement concret et déterminé. Et, comparant ce qui est avec ce que la science explique, ils signalent infatigablement un hiatus entre ces deux termes. Ils maintiennent, pourrait-on dire, les droits de l'expérience vivante et complète, en face de l'expérience artificielle et systématique qu'institue la science.

A ce premier trait, qui déjà différencie nos philosophes des purs savants, s'en joint, chez un grand nombre, un second, plus caractéristique encore.

Tandis que la science n'étudie que ce qui est donné et n'appelle explication que la réduction d'un fait à un autre fait, considéré comme plus général, nombre de nos philosophes, estimant que la vie créatrice est plus réelle encore que ses manifestations et ses produits, recherchent avec prédilection, non seulement les phénomènes objectifs physiques et moraux, mais les sources et la genèse des mœurs, de l'art, de la religion, de la science et de l'expérience même. Or, dans cette étude, plus d'un se trouve conduit à considérer, par delà les faits proprement dits, c'est-à-dire les réalités actuelles, saisissables avec les sens, le travail interne et subjectif de l'esprit, la puissance vivante que dépasse en réalité et en richesse toutes les formes concrètes par lesquelles elle se manifeste. Ainsi se développent des spéculations philosophiques qui dépassent la science, puisqu'elles en recherchent les conditions et la signification, puisqu'elles visent à découvrir comment se forment, et les faits, que la science observe, et les modes de liaison entre les faits que la science suppose.

Enfin, à travers leur préoccupation inviolable de respecter la science, de se mettre à son école, de s'appuyer sur ses résultats, nos philosophes n'ont cessé de se consacrer à l'étude et à la défense de principes que l'on ne peut que bien artificiellement relier aux vérités scientifiques : les idées de droit et de devoir, de justice, de dignité et de fraternité humaine. Dévoués à la science, ils restent des apôtres de l'idéal. Ils entendent ne pas séparer la connaissance de ce qui est et la poursuite de ce qui doit être.

Est-il donc évident qu'en plaçant son point de départ dans la science, et non plus, comme chez Descartes et ses successeurs, dans la raison, la philosophie française se soit mise dans l'alter-

native, ou de doubler inutilement la science, ou d'y superposer un vain havardage? Il semble bien que le fait de partir de la science ne détermine pas à lui seul la direction que prendra la pensée du philosophe et les résultats où il aboutira. L'expression même de philosophie scientifique, très répandue aujourd'hui, comporte plus d'une interprétation, et pose un problème plutôt qu'elle ne désigne une doctrine clairement définie. La science ne fait pas à elle seule la philosophie de la science.

Il est vrai que nous ne voyons pas que les philosophes français se disposent à composer une nouvelle synthèse métaphysique, analogue à celles de Spinoza ou de Hegel. Mais n'y a-t-il d'autre manière de philosopher que de bâtir des systèmes? L'histoire même de la philosophie ne nous montre-t-elle pas les systèmes s'effondrant les uns après les autres, et la philosophie survivant à leur destruction?

Les systèmes ont leur légitimité, leur grandeur et leur rôle utile: ils objectivent une certaine face de l'esprit, et, par là même, lui confèrent un relief et une consistance durables. Mais, distinct des systèmes, l'esprit philosophique, lui aussi, est une réalité. C'est lui qui, pour un temps, s'est incarné dans tel ou tel système; il ne cesse pas d'être et d'agir, aux yeux de ceux-là mêmes qui renoncent à créer des systèmes nouveaux.

L'esprit philosophique est, sous sa forme réfléchie, la puissance de création intellectuelle et morale. Il engendre les concepts que l'expérience et la pratique confronteront avec les faits et avec les conditions de la vie, pour fixer, sous forme de lois de la nature ou de règles de conduite, ceux qui soutiennent victorieusement la confrontation. L'esprit philosophique aura achevé son œuvre et succombera faute d'exercice et de raison d'être, le jour où tout l'être et tout le devoir-être seront condensés à tout jamais dans des formules adéquates. Il n'est guère hasardeux d'admettre que ce jour ne viendra jamais. L'esprit philosophique donc, à la fois fleur et racine de la science et de la vie, est autre chose que la vie et la science, bien qu'il ne s'en puisse séparer. Il peut se maintenir, avec son originalité et sa fécondité, chez ceux-là mêmes qui ne veulent penser que sous la conduite des sciences.

C'est, semble-t-il, cet esprit philosophique, plutôt que le goût des spéculations dogmatiques, qui est en ce moment vivant et vigoureux dans notre pays. Ce n'est point là un phénomène entièrement nouveau. L'objet suprême que Descartes assignait

à sa méthode n'était pas la construction d'un système, c'était la culture de la raison humaine. *Studiorum finis esse debet ingenii directio ad solida et vera de iis omnibus quae occurrunt proferenda judicia*, lisons-nous en tête des *Regulae ad directionem ingenii*. Chez un Pascal, un Rousseau, un Voltaire, un Renan, qui ont eu chez nous tant d'influence, nous trouvons un certain esprit philosophique, vivant et agissant, bien plus que des doctrines arrêtées et fixées à la manière d'un système. De même, aujourd'hui, ce que nous offrent les œuvres de nos philosophes, c'est surtout un effort de l'esprit philosophique, c'est-à-dire de l'esprit, pour prendre conscience de lui-même à travers les sciences et les institutions, qui, nées de lui, tendent constamment à se détacher de lui et à exister en soi; et c'est, par là-même, un effort pour conserver et déployer sa fécondité, tant dans l'ordre théorique que dans l'ordre pratique.

Dans l'ordre théorique, l'esprit philosophique cherche, d'une manière générale, à déterminer de plus en plus rigoureusement les conditions de la réduction des choses en idées claires.

Dans l'ordre pratique, il cherche à définir et à faire régner dans les rapports concrets des individus, des sociétés et des nations les notions vraies de droit et de devoir.

L'esprit philosophique, qui, en France notamment, adhère de toutes ses forces aux réalités, et, par cela même, s'unit intimement à l'esprit scientifique, n'est pas inerte et inutile. Il a une maxime qui lui est propre, et qui ne peut que servir la science comme la vie pratique. On pourrait la formuler ainsi: Par la vérité, pour la justice.

ZUM BEGRIFF DES GESETZES.

Von Wilhelm Windelband.

Als ein Gewirr von Eindrücken stellt sich dem unbefangenen Bewußtsein die umgebende Welt zuerst dar, und wenn sich auch unwillkürlich darin schon die Linien assoziativer und apperzeptiver Zusammenhänge zeichnen, so ist es doch erst die Aufgabe und die Leistung der Wissenschaft, die Ordnung in der Welt zu suchen. Ihre begriffliche Arbeit hat aus dem Wust der Tatsachen diese Ordnung herauspräpariert und damit den Kosmos erzeugt. «Das, was die Gelehrten den Kosmos nennen» — so bezeichnet der brave Reitersmann Xenophon die wissenschaftliche Vorstellung vom Universum. Das Suchen nach dieser Ordnung spricht sich als ein leidenschaftlicher Drang des Denkens in den dunklen Worten von Heraklit aus. Gefunden haben die Griechen eine solche dauernde Ordnung bekanntlich am Himmel, wie wir es an Anaxagoras und den Pythagoreern deutlich sehen. Die Sphären des Äthers gelten als das Reich der in sich zurücklaufenden und in sich geschlossenen, immerdar gleichmäßigen Bewegungen, und das methodische Prinzip der griechischen Astronomie bestand darin, in der Hypothese ein solches Verhältnis derartiger geordneter Bewegungen zu konstruieren, durch welches die scheinbare Unordnung in den Bewegungen der Wandelsterne begreiflich gemacht werden könnte. Für die irdische Welt dagegen, für die Welt unter dem Monde, ließ sich diese Durchdringung der Tatsachen von dem Geiste der Ordnung nicht in gleicher Weise durchführen; sie blieb deshalb den Griechen in der naiven Wahrhaftigkeit ihres Denkens, das sich nicht traute, die Tatsachen durch Postulate zu ersetzen, stets ein Reich der Unordnung und der Unvollkommenheit, worin der Widerstreit der geradlinigen Bewegungen eine unübersehbare Unordnung von Gestaltungen mit sich führte. So galten bei Aristoteles die allgemeinen Bestimmungen im Bereiche der natürlichen Wirklichkeit nur ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, d. h. nur so etwa meistenteils; und ähnlich hat Epikur an

zufälligen oder willkürlichen Abweichungen von den allgemeinen Regelmäßigkeiten des Geschehens so wenig Anstoß genommen, daß er darauf seine Theorie der Weltentstehung gründete. Nur der größte unter den Naturforschern des Altertums, Demokrit, hat den Gedanken einer bedingungslosen Notwendigkeit alles Geschehens im Prinzip vertreten und im besonderen durchgeführt, und die Stoiker sind es gewesen, welche ihm darin gefolgt sind.

Eine ähnliche Entwicklung finden wir in der neueren Naturwissenschaft: auch hier steigt der Gedanke der Weltordnung vom Himmel auf die Erde hernieder. Das Bedürfnis, mit den Mitteln der natürlichen Erkenntnis die Welt als göttliche Ordnung, als Harmonie, Vollkommenheit und Schönheit zu verstehen, ist bekanntlich bei Kopernikus, bei Kepler und bei Galilei das maßgebende Motiv für die Ausbildung der astronomischen Theorie gewesen: auch hier fand die Bewunderung zuerst in der Gestirnwelt ihre wissenschaftliche Bestätigung durch die mathematische Theorie, und erst die durch die neue Weltansicht begründete Vorstellung von der Homogeneität des Universums und von der Gleichartigkeit der Ordnung in allen seinen Teilen führte Galilei zu der Entdeckung der mechanischen Ordnungen auch des terrestrischen Geschehens, zu der Vorstellung, die sich dann in Newtons Gravitationstheorie vollendete.

Ist so in den Leistungen der Wissenschaft die Deutung der Welt als Ordnung zuerst am Eindruck der Gestirnwelt gelungen und dann erst ins Irdische und Menschliche gewendet worden, so dürfen wir nicht vergessen, daß psychologisch die Auffassung der Ordnung in den Tatsachen einen umgekehrten Weg beschrieben hat. Die Ordnung mußte erlebt und als Wert gewürdigt sein, wenn sie ein Prinzip zur Erklärung der Welt werden sollte: und dies Erlebnis konnte nur aus der Überwindung der Unordnung im Menschenleben erwachsen. Wenn wir den griechischen Geist mit so zäher Energie an dem Verständnis des Kosmos arbeiten sehen, so müssen wir daran denken, wie in den Zeiten, welche die hellenische Wissenschaft geboren haben, die Empörung der Individuen gegen die gewohnten Formen des Denkens und Wertens in der ganzen Ausdehnung des politischen und des sozialen, des religiösen und des künstlerischen Lebens zur Auflösung althergebrachter Ordnungen führte. Die Erfahrung der Hybris, ihres Rechts und ihres Unrechts, ihres tragischen Geschicks ist ein gewaltiger Stachel für das griechische Dichten

und Denken gewesen. Was Aischylos und Sophokles poetisch gestaltet haben, das hat auch das Denken der Philosophen bewegt. Es spricht schon in einem geheimnisvollen Worte des alten Anaximander, und es ringt sich empor in der stammelnden Sprache Heraklits. Hier zuerst findet die Sehnsucht nach der Ordnung den Ausdruck, der bis auf den heutigen Tag in der wissenschaftlichen Sprache dafür in Geltung geblieben ist. Wie im Menschenleben gegenüber der Willkür der Individuen die Ordnung nur in der ungebrochenen Herrschaft des Gesetzes besteht, so gilt auch die Ordnung im Universum nur als die Herrschaft des Gesetzes. Ja, die gesetzliche Ordnung des Menschenlebens, die in ihrem empirischen Ursprung selbst wieder auf Wille und Willkür von Menschen zurückzugehen scheint, kann ihr Recht und ihre Legitimation zuerst nur dadurch finden, daß nach dem schönen Wort von Heraklit die menschlichen Gesetze alle aus dem einen göttlichen Gesetz, dem Weltgesetz, gewachsen sind. Denn wenn jedes Gesetz eine ein für allemal gegebene Bestimmung und eben damit eine unwandelbare Ordnung des Geschehens darstellen soll, so sind alle menschlichen Gesetze, als dem Wandel unterworfen, nur unvollkommene Versuche und Annäherungen an eine vollkommene Ordnung, die das Universum allein als Ganzes in seiner Gesetzmäßigkeit besitzen kann. Der Begriff des Weltgesetzes ist also psychogenetisch aus der Analogie der Vorstellung der Weltordnung zu der menschlichen Lebensordnung erwachsen. In diesem Sinne haben die Stoiker das heraklitische Prinzip zu dem Begriffe der lex naturae ausgebildet, und dieser Begriff hat für die ethischen und rechtsphilosophischen Theorien des Mittelalters und der Neuzeit eine ebenso große Bedeutsamkeit gewonnen wie für die Struktur unserer metaphysischen Auffassungen von der Weltordnung.

Dies ist dadurch möglich geworden, daß in jenem Begriffe der lex naturae von vornherein dieselbe Doppelbedeutung bestand, die schon in Heraklits Begriff vom Logos, von der Δίκη und Εἱμαρμένη enthalten war. Das Gesetz als menschliche Lebensordnung ist ein Verlangen, daß etwas geschehen solle; das Motiv seiner Aufstellung liegt in der Voraussetzung, daß dies nicht von selbst sicher und allgemein geschehen werde, und ein solches Gesetz findet daher auch in dem tatsächlichen Geschehen nur seine partielle Verwirklichung. Das Gesetz dagegen als Form der göttlichen Weltordnung ist die allgemeine, ausnahmslos zutreffende Bestimmung

des wirklichen Geschehens, die durch das wissenschaftliche Denken erkannt werden soll. In unentschiedener Unentwickeltheit liegen diese beiden Bedeutungen in dem Begriffe des Logos bei Heraklit und des Nomos bei den Stoikern nebeneinander, und unmerklich gehen beide Vorstellungen ineinander über: die von einer Ordnung, die herrschen soll, und die von einer Ordnung, die herrscht. Auf dieser Zweideutigkeit beruhten zuletzt die unlösbaren Widersprüche, welche dem System der stoischen Welt- und Lebensauffassung einen so großen Reiz verliehen und zugleich so schwere Unbequemlichkeiten bereiteten: der kosmologische Monismus und der anthropologische Dualismus, der metaphysische Optimismus und der moralische Pessimismus, — diese Momente, deren Antagonismus in den unlösbaren Problemen der Teleologie und der Willensfreiheit aufklaffte. Wir können das Verhältnis dieser Denkmotive jetzt leicht klarer und deutlicher bestimmen, nachdem die gesamte weitere Entwicklung zu der Einsicht in die prinzipielle Verschiedenheit jener beiden Bedeutungen des Begriffs „Gesetz" geführt hat. Uns ist heutzutage der Unterschied zwischen den Gesetzen des Sollens und denen des Müssens, zwischen den Normen und den Naturgesetzen so vollkommen geläufig und so selbstverständlich, daß ich darüber mich in diesem Kreise nicht weiter zu verbreiten brauche. Wir wissen auch alle, welche schwierigen Probleme aus den Beziehungen zwischen beiden Gesetzgebungen entspringen. Sie sind verhältnismäßig noch einfach da, wo sie sich auf das Gebiet der dem menschlichen Willen entspringenden Funktionen beziehen. Denn zunächst gehört das Sollen zum Wollen, es stellt das Verlangen eines Willens dar, und in dem Verhältnis eines gebietenden Willens zu den Erscheinungen, die sich, wenn er nicht wirksam würde, nach der bestehenden Ordnung des naturgesetzlichen Müssens abspielen würden, liegt an sich keine unüberwindliche Schwierigkeit für die Erkenntnis. Desto größer werden diese Schwierigkeiten, wenn wir die Analogie im Begriffe des Gesetzes metaphysisch durchführen und von der Bestimmung des Geschehens durch die Gesetze eine Vorstellung gewinnen wollen. Hier entsteht die Frage, wieweit die Ordnung des Müssens, die tatsächlich herrschende, noch im Sinne der Ordnung, die herrschen soll, aufgefaßt werden kann und darf.

Wir machen es uns am einfachsten klar, wenn wir überlegen, was in den beiden analogischen Vorstellungsweisen vom Gesetz

das begrifflich Gemeinsame bleibt. Dies ist, soweit ich sehe, schließlich nichts anderes als die reale Abhängigkeit des Besonderen und Einzelnen von einer allgemeinen Bestimmung. Ein Gesetz des Sollens, eine Norm, sagt in allen Fällen — logisch ausgedrückt in der Form des hypothetischen Urteiles — aus, daß unter mehr oder minder bestimmten Bedingungen etwas geschehen soll, und ein solches Gesetz wird als herrschender Wille wirksam, indem dieser die generell formulierte Bestimmung im besonderen, im einzelnen Falle verwirklicht. Bei der naturgesetzlichen Ordnung des Müssens stellt unser Erkennen — gleichgültig, ob in der gröberen Form naiv vergleichender Induktion oder in der feineren Art methodisch verfahrender Theorie — die allgemeinen Bestimmungen fest, die in den einzelnen Fällen des erlebten Geschehens mit unveränderter Gleichmäßigkeit sich vorfinden, und indem unser erklärendes Denken ein solches gesetzmäßiges Verhalten zu den ursächlichen Bedingungen jedes einzelnen Falles rechnet, indem unsere Erwartung für die Zukunft die Wiederholung dieser gesetzlichen Gemeinsamkeit voraussetzt und bestätigt findet, betrachten wir das Gesetz als das Allgemeine, das sich im einzelnen Falle verwirklicht. Die reale Dependenz des Besonderen vom Allgemeinen erscheint damit als eine kategoriale Form, durch welche die Tatsachen in der Erfahrung des Lebens ebenso wie in der Theorie der Wissenschaft gedeutet werden. Wir sprechen nicht nur so, sondern wir denken auch so, daß der Grund, weshalb der Stein zur Erde fällt, im Fallgesetz bestehe. Wir rechnen die allgemeinen Formen des Geschehens, die wir aus der Gleichmäßigkeit der Reihenfolge beobachteter Zustände abstrahiert haben, zu den ursächlichen Momenten des einzelnen Geschehens. Wir sagen und meinen: dies Einzelne geschieht so, wie es geschieht, deshalb, weil das Naturgesetz es so verlangt.

Hierin besteht die unverkennbare Verwandtschaft unseres Begriffs vom Naturgesetz mit der platonischen Idee. Auch Platon sagte und dachte, daß das schöne Ding nur deshalb schön sei, weil es an der Idee der Schönheit teilhabe, weil diese Idee an ihm gegenwärtig sei. Das Einzelne ist so, wie es der Begriff an ihm verlangt. Was die platonische Ideenlehre den Gattungsbegriffen zuschrieb, das denken wir jetzt in den generellen Urteilen, worin wir die Naturgesetze formulieren. Der Unterschied beider Auffassungsweisen verringert sich fast bis zum Ver-

schwinden für den modernen Logiker, der zwischen dem Begriff und dem Urteil mehr sprachliche und grammatische als eigentlich logische Unterschiede findet. Dennoch ist es unrichtig, wenn man dem antiken Denken, das dieser Auffassung durchaus fern stand, eine solche Identifikation imputiert und wenn man diese sachlichen Zusammenhänge dahin übertreibt, daß man Platon zumutet, er habe in seinen Ideen den modernen Begriff des Gesetzes wirklich gedacht. Einer solchen irrigen Interpretation der platonischen Ideenlehre hat wohl Lotze Vorschub geleistet, als er in seiner Logik vorschlug, dieses Verhältnis der realen Dependenz des Besonderen vom Allgemeinen mit dem Ausdruck des „Geltens" zu bezeichnen. Er hoffte damit die Schwierigkeiten zu umgehen, welche den metaphysischen Anwendungen jenes kategorialen Verhältnisses aus der Frage erwachsen, wie das bestimmende oder verursachende Allgemeine, gleichviel ob es als Idee in der logischen Form des Begriffs oder als Gesetz in der logischen Form des Urteils gedacht wird, für real angesehen werden kann. Denn die Frage nach der Wirklichkeit und der Wirksamkeit der Gesetze bringt in der Tat alle die Schwierigkeiten mit sich, welche der platonischen Ideenlehre und dem mittelalterlichen Realismus erwachsen sind. Was wir unmittelbar und zweifellos im Erkennen erleben, ist, daß die „Geltung" des allgemeinen Satzes die des besonderen begründet, oder daß das Allgemeine für das Besondere „gilt". Sobald wir aber dieses Gelten als ein entsprechendes reales Verhältnis auffassen wollen, sobald wir uns deutlich machen sollen, wie die Idee oder das Gesetz für das einzelne Wirkliche gilt, stehen wir vor der Unmöglichkeit, uns davon irgendeine Vorstellung zu machen. Für dieses, rein begrifflich durchaus denkbare Verhältnis fehlt jede Art anschaulicher Vergegenständlichung. Wir können uns weder vorstellen, wie ein Allgemeines für sich allein wirklich ist, noch wie es am Einzelnen oder im Einzelnen wirksam ist. Es gibt dafür nur eine einzige Form, in der wir Sein und Wirken des Allgemeinen tatsächlich erleben: das sind die Vorgänge des Seelenlebens, die logischen Akte, in denen Besonderes durch Allgemeines begründet wird, die emotionellen Prozesse, in denen ein allgemeines Wollen auf die gegebene Lage angewendet wird und in der Differenzierung zu dem besonderen Wollen der Ziele und der Mittel sich verengert, die sozialen Lebensformen endlich, in denen der herrschende Wille sich bei den für seine Verwirklichung geeigneten Gelegenheiten durch-

setzt. Die Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere ist somit eine unbestreitbare Tatsache in dem Ablauf der psychischen Funktionen. In allen den angedeuteten Fällen wissen wir nicht nur, daß ein Allgemeines, als Vorstellung, als Gefühl, als Wille, in vielfach variierenden Gestaltungen in unserem Bewußtsein aufgetreten ist, sondern wir erleben auch unmittelbar, wie aus dem schon bestehenden Allgemeinen das Besondere in Begriff und Urteil, im Gefühl und im Wollen entsteht und sich begründet. Die metaphysischen Weltanschauungen also, welche in der platonischen Idee oder im Naturgesetz die Ursache der Gestaltung alles Besonderen suchen, deuten den Zusammenhang der Dinge nach der Analogie eines Verhältnisses, das wir in uns mit absoluter Unanfechtbarkeit erleben. Die Dependenz des Besonderen vom Allgemeinen ist eine unbestreitbare Realität im logischen und im emotionalen Prozeß, in der gesamten Ausdehnung des Seelenlebens. Auf diesem Gebiete wissen wir genau, daß und was das Allgemeine ist, und wir wissen ebenso genau, wie es im Besonderen wirksam ist und dieses bestimmt. Für alle außerpsychische Realität dagegen fehlt uns jede Möglichkeit, Wirklichkeit und Wirksamkeit eines Allgemeinen zu denken. Hinter den naiven Ausdrucksweisen, die Natur stehe unter unwandelbaren Gesetzen, diese Gesetze beherrschten alles Geschehen usf., Ausdrucksweisen übrigens, die in den Schriften der Naturforscher ebenso häufig vorkommen wie in der alltäglichen Literatur, — hinter diesen Vorstellungsweisen steht meist mit gedankenloser Selbstverständlichkeit schließlich die Vorstellung, als ob das Naturgesetz etwas sei, das ein für allemal bestehe und das, sobald die Gelegenheit zu seiner Verwirklichung eintrete, sofort und unabwendbar in Kraft trete. Wie der Vollstrecker des menschlichen Gesetzes, sobald der darin vorgesehene Fall eingetreten ist, unweigerlich dazu schreitet, das Gesetz in Wirksamkeit treten zu lassen, so etwa denkt man sich auch die Wirksamkeit der Naturgesetze. Alle Vorgänge juristischer und administrativer Natur sind Arten des realen Syllogismus, worin das Gesetz den Obersatz, der gegebene Fall den subsumierten Untersatz und die Rechtshandlung den Schlußsatz bildet. Diese reale Syllogistik ist eben nur möglich, weil das Gesetz nicht bloß eine logische Allgemeinheit, sondern als solche zugleich ein tätiger Wille ist. Deshalb war die einzige Form, in der eine anschauliche Vorstellung von der Wirklichkeit und der

Wirksamkeit der Naturgesetze gewonnen werden konnte, die Analogie, daß man sie als die Form der von Gott gewollten und ausnahmslos durchgeführten Ordnung der Natur betrachtete. So haben es die Okkasionalisten, so hat es Berkeley getan.

Wenn damit die beiden oben geschiedenen Bedeutungen des Gesetzesbegriffes wieder ineinander übergingen, so war einerseits nicht zu verkennen, daß diese Lösung des metaphysischen Problems durchaus anthropomorphistischen Charakters war, und daß andererseits jede Abweichung von einer solchen gottgewollten Ordnung zu einem undurchdringlichen Geheimnis wurde. Man war mit dem: „La liberté c'est un mystère" wieder bei den Aporien der Stoiker angelangt. Wenn aber diese Angleichung des Naturgesetzes an das vom menschlichen Willen gegebene Gesetz die einzige Möglichkeit schien, vom Sein und Wirken des Gesetzes eine Vorstellung zu gewinnen, so ist es begreiflich, wie die moderne Erkenntnistheorie gerade in dieser Hinsicht geneigt sein mußte, auf die nominalistische Seite zu treten und in den Gesetzen als den Gattungsbegriffen von Veränderungen schließlich nur die intellektuellen Mittel für die Ordnung und Beherrschung unserer Vorstellungen zu sehen. Diese nominalistische Auffassung spricht bekanntlich in allen den positivistischen Theorien, welche in den Naturgesetzen nichts anderes sehen wollen als allgemeine Tatsachen, durch welche nur das den einzelnen Vorgängen tatsächlich Gemeinsame vorgestellt, aber nicht irgend etwas von ihnen Verschiedenes oder gar sie Bestimmendes erkannt werde. In metaphysisch-erkenntnistheoretischem Sinne kommt es dabei auf dasselbe hinaus, ob man diese subjektiven Ergebnisse der vergleichenden Abstraktion aus einer immanenten Ökonomie des Erkennens erklärt, die darauf gerichtet sei, die Mannigfaltigkeit des Wahrgenommenen zu ordnen und zu übersehen und das Erlebte in allgemein mitteilbarer Weise eindeutig zu beschreiben, oder ob man dies subsumtive Verfahren in den Dienst der praktischen Aufgaben des Erkennens stellt, die eben nur dadurch zu lösen seien, daß wir der einzelnen Lage vermöge der Erkenntnis ihrer gattungsmäßigen Bestimmungen allein beizukommen imstande sind. Gerade in dieser pragmatistischen Wendung aber werden wir unweigerlich auf das Problem der realen Bedeutung des Generellen zurückgedrängt; denn die pragmatistische Wendung des Positivismus beruht immer auf Comtes Formel: „Savoir pour prévoir". Die

allgemeinen Tatsachen haben den pragmatischen Wert doch nur darin, daß sie sich in der Zukunft wiederholen werden: die Zuversicht aber dieser prévoyance kann doch nur auf der Voraussetzung beruhen, daß die allgemeinen Tatsachen nicht bloß die Gebilde unserer Reflexion über das Vergangene, sondern bestimmende Realitäten auch für die Zukunft sind. Erkennen wir in diesen allgemeinen Tatsachen eine Ordnung unserer Vorstellungen, so hat diese für uns gerade im pragmatischen Sinne doch nur dann Wert und Bedeutung, wenn sie auch eine adäquate Ordnung der Gegenstände bedeutet. Gerade wenn die Verwendbarkeit der Erkenntnis für das Handeln zum Kriterium ihrer Wahrheit gemacht wird, gerade dann kann das Generelle nur darin seinen Sinn haben, daß der logischen Dependenz des Besonderen vom Allgemeinen, worin das Wesen der Voraussicht besteht, auch eine reale Bedeutung zuerkannt wird. Die naive Annahme dieser Realität des Allgemeinen steckt also unweigerlich in den Motiven des pragmatistischen Denkens, so sehr es sich in den Mantel der nominalistischen Bescheidung zu hüllen bemüht ist.

Alles, was ich damit nur andeutend berühre, gewinnt nun seine besondere Bedeutung durch den Zusammenhang mit dem Kausalitätsproblem. Kant hat dem Humeschen Positivismus gegenüber das Merkmal der Gesetzmäßigkeit als konstitutiv in den Begriff der Kausalität aufgenommen. Hume hätte recht, die Kausalvorstellung auf die Konstatierung einer bloß tatsächlich wiederholten Reihenfolge zu reduzieren, wenn die wissenschaftliche Theorie auf das Verständnis gegenständlicher Zusammenhänge in den Empfindungen verzichten könnte. Das Postulat der Möglichkeit der Wissenschaft verlangt, daß die Reihenfolge der Erscheinungen in einer begrifflichen Zusammengehörigkeit begründet ist, und deshalb hat Kant in den „Analogien der Erfahrung" den Grundsatz der Kausalität dahin definiert: „Alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt". Das Geschehen, d. h. der begrifflich notwendige Zusammenhang zwischen dem, was vorhergeht, und dem, was folgt, besteht darin, daß das, was wir Ursache nennen, dem, was wir Wirkung nennen, sein Dasein in der Zeit *nach einer allgemeinen Regel* bestimmt. Kant hat diesen Satz den Grundsatz der Erzeugung genannt: er macht damit den Begriff des Wirkens (das propter hoc) davon abhängig, daß die Zeitfolge

(das post hoc) durch eine allgemeine Regel, d. h. durch ein Gesetz bestimmt ist.

Diese Bestimmung hängt zweifellos davon ab, daß für Kant der Begriff der Wissenschaft mit dem der naturwissenschaftlichen Theorie nach dem Muster von Newtons Prinzipien zusammenfiel. Aber in diesem transzendentalen Kausalitätsbegriff ist doch im Grunde genommen sachlich nur vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus dasselbe ausgesprochen, was in der metaphysischen Form bei Spinoza als das Verhältnis der unendlichen und der endlichen Kausalität zum Ausdruck gekommen war. Jedes Geschehen bedeutet die Determination des einen Modus durch einen anderen: aber diese Determination enthält in sich das allgemeine Wesen der göttlichen Substanz bezw. des Attributs, dem die beiden Modi angehören. Das besondere Wirken ist nur durch die allgemeine Gesetzmäßigkeit, durch das übergreifende Wesen des Ganzen möglich. In der Tat dürfte damit durch die sachliche Übereinstimmung der dogmatischen und der kritischen Formel der Kern der Sache getroffen sein. Das einzelne Wirken ist, trotz aller seiner unvergleichlichen Individualität, immer doch nur möglich auf dem Grunde und in dem Rahmen der generellen Zusammenhänge des Ganzen. Alle Begriffe von Kräften, Fähigkeiten, Vermögen, die wir bei der ursächlichen Betrachtung der Wirklichkeit niemals los werden, so sehr wir uns auch bemühen mögen, sie zu umschreiben oder zu eliminieren, alle diese Begriffe sind nur der Ausdruck des unabweisbaren Bedürfnisses, das Singulare und Partikulare aus dem Generellen herzuleiten und damit jener Dependenz des Besonderen vom Allgemeinen, die wir logisch und emotionell erleben, reale Bedeutung zuzuschreiben.

Es ist auch nicht möglich, aus diesen Schwierigkeiten einen Ausweg dadurch zu suchen, daß man die von Kant vereinigten Momente des Kausalitätsbegriffs wieder auseinanderzureißen versucht. Die Unterscheidung der Kategorie von dem Schema der konstanten Zeitfolge, auf das sie methodologisch bezogen ist, kann nur durch die Vorstellung eines inneren Zusammenhanges von Ursache und Wirkung gegeben werden. Aber dazu genügt nicht das Erlebnis des Wirkens, das wir in den Zusammenhängen unseres psychischen Daseins erfahren, wenn sich uns das Gefühl der Notwendigkeit aufzwingt, mit der Vorstellungen auf Vorstellungen und Wertungen auf Wertungen folgen. Gewiß

erleben wir dabei das Kausalverhältnis nur in diesen einzelnen, an sich unwiederholbaren Akten des Wirkens und Erzeugens: aber es geht nicht an, die Gleichmäßigkeiten, die sich dabei in der vergleichenden Erinnerung ergeben, lediglich als Ergebnisse für den beobachtenden Verstand und für seine ordnende Übersicht über die Phänomene anzusehen. Denn von einem Wirken ist doch schon dabei nur in dem Sinne die Rede, daß das eine aus dem andern mit Notwendigkeit hervorgeht, und gerade in dieser Notwendigkeit verspüren wir das allgemeine Wesen des seelischen Geschehens, — so unvollkommen es der Psychologie gelingen mag, dieses Wesen auf die Formel der Erkenntnis von Gesetzen zu bringen.

Ganz dasselbe gilt da, wo wir mit dieser Kategorie die Tatsachen der äußeren Erfahrung deuten. Es ist vollkommen richtig, daß auch hier jedes Geschehen einen einmaligen und in dieser selben Differenziertheit unwiederholbaren Zusammenhang von Ursache und Wirkung darstellt, und es ist ebenso richtig, daß dieser Zusammenhang, wenn er nicht lediglich als eine tatsächliche Zeitfolge aufgefaßt werden soll, nur in jenem in der inneren Erfahrung erlebten und nicht weiter definierbaren Vorgange gesucht werden kann, den wir mit dem Namen des Wirkens bezeichnen. Denn auch die Kantische Formel, daß das Eine dem Andern sein Dasein in der Zeit bestimmt, ist doch nur die beste Umschreibung, aber keine ableitende Definition des Urphänomens, das in der Notwendigkeit des Wirkens erlebt wird. Aber auch hier bedeutet doch die Notwendigkeit des Wirkens immer die eindeutige Bestimmtheit der Wirkung durch ihre Ursache, und dies Verhältnis schließt die Voraussetzung ein, daß, wenn sich je die Ursache in vollkommen gleicher Weise wiederholte, sie auch die Wirkung in vollkommen gleicher Weise bestimmen müßte. Das heißt, die Notwendigkeit des Kausalverhältnisses schließt seine Allgemeingültigkeit, d. h. seine Gesetzmäßigkeit, ein.

Die Meinung, daß das Moment der Gesetzmäßigkeit von dem des Wirkens abtrennbar sei, ist zweifellos durch die Tatsache gefördert worden, daß die wissenschaftliche wie die alltägliche Beobachtung eine große Menge von Regelmäßigkeiten, d. h. sich gleichmäßig wiederholenden Zeitfolgen von Ereignissen erkennen läßt, bei denen es niemand einfallen wird, sie als ursächliche Momente für die einzelnen Vorgänge zu betrachten, sondern bei denen es auf der Hand liegt, daß sie nur Ergebnisse für den be-

obachtenden Verstand sind. Das trifft zweifellos für alle sogenannten statistischen Gesetze, oder für das, was man wohl in neuerer Zeit historische Gesetze genannt hat, zu. In diesen Fällen ist es deutlich, daß den beobachteten Regelmäßigkeiten keine ätiologische Bedeutung, sondern nur der nominalistische Wert von Ergebnissen der abstrahierenden Reflexion zuerkannt werden kann. Sie verdanken ihre Geltung nur dem Verzicht auf die individuellen Differenzen, und die aus ihnen zu schöpfende Voraussicht beschränkt sich darauf, daß bei Wiederholung derselben Konstellation von Bedingungen auch dieselben Ergebnisse sich wieder einstellen werden.

Aber gerade die letztere Voraussetzung zeigt doch, daß wir hinter solchen nur für unsere Beobachtung sich ergebenden Regelmäßigkeiten eine tiefere Gesetzmäßigkeit in dem Ablauf der Ereignisse voraussetzen, sofern wir sie überhaupt deuten und gerade zum Behufe der Voraussicht über sie nachzudenken anfangen. Daß die Prozesse des Geschehens überhaupt vergleichbar sind, ist eine zweifellose Tatsache: daß wir die Auffassung dieser Gleichmäßigkeiten jedesmal mit dem Verzicht auf die individuellen Bestimmtheiten der einzelnen Vorgänge erkaufen müssen, ist nicht minder zweifelhaft. Aber daß jene allgemeinen Bestimmungen zu dem wesentlichen Inhalt der Vorgänge geradeso gehören wie die individuellen Konstellationen, die durch einen regressus in infinitum immer wieder auf andere individuelle Konstellationen zurückzuführen sind, — das kann ebensowenig in Zweifel gezogen werden. Die Aufsuchung der primären und elementaren Naturgesetze, welche diesen Namen im eigensten Sinne besitzen, hat erkenntnistheoretisch schließlich immer den Sinn, die konstanten und stets wiederholten Bestimmungen im Wesen der Dinge aufzusuchen, welche in die einzelnen Tatbestände nicht von uns hineingetragen, sondern vielmehr in ihnen als konstitutive Faktoren vorgefunden werden. Wir können uns sehr gut damit abfinden, daß eine große Anzahl solcher Regelmäßigkeiten, wie etwa biologische und physiologische „Gesetze" vorläufig noch den Charakter statistischer oder historischer Regeln an sich tragen, d. h. mehr konstante Ergebnisse als ursprüngliche Bestimmungen der unendlichen Kausalität im Sinne Spinozas darstellen. Aber wir setzen die Möglichkeit ihrer Reduktion auf primäre und elementare Gesetzmäßigkeiten im Prinzip voraus, und wir sehen es als die Aufgabe aller naturwissenschaftlichen

Theorie an, sich der Erkenntnis dieser elementaren Gesetzmäßigkeit, die das dauernde Wesen aller Wirklichkeit ausmacht, schrittweise zu nähern. Wir vermögen die Substanzen niemals anders zu definieren als durch die Bestimmtheit ihrer konstanten Beziehungen in den Gesetzen ihrer Wirksamkeit.

Dabei bleibt anzuerkennen, daß auch durch die verwickelten Kombinationen solcher Gesetzmäßigkeiten der individuelle Bestand der einzelnen Wirklichkeit und des einzelnen Geschehens niemals erschöpfend erklärt werden kann. Er setzt zu seiner restlosen Analyse unter allen Umständen die Totalität des Wirklichen voraus, die niemals in unsere Erkenntnis eingehen kann. Aber die Formen der Ordnung, die wir als wesentliche Zusammenhänge aus den Prozessen des individuellen Geschehens herauszupräparieren imstande sind, diese „glückliche Tatsache", daß wir in unseren Wahrnehmungen überhaupt Ordnung schaffen und daraus Erfahrung machen können, ist zwar einerseits davon abhängig, daß wir dieses Bedürfnis der Ordnung und die Formen der Zusammenfassung aus der Natur des Intellektes an die Masse der Tatsachen heranbringen, aber sie ist andererseits in der erfolgreichen Ausführung dieses Bestrebens nur dadurch möglich, daß in dem gegebenen Inhalte der Wahrnehmungen eine solche Ordnung selbst enthalten ist: freilich wird die Art, in der wir sie aus den Wahrnehmungen herausbuchstabieren, immer nur eine Annäherung an die reale Ordnung selbst bedeuten können.

Es ist deshalb durchaus richtig, daß die Erforschung der Gesetze keinen Anspruch darauf hat, die Wirklichkeit restlos zu verstehen, daß das Wirken als das individuelle Moment im Prozesse des Geschehens hinter den allgemein gültigen Formen, an die seine Tätigkeit gebunden ist, als ein Eigenes und von dieser Seite her Unerforschliches bestehen bleibt: aber nicht minder richtig bleibt es, daß in der Erforschung der Gesetzmäßigkeiten eine Seite des Wirklichen den durchaus realen Gegenstand unseres Wissens bildet. In der Zerlegung der in ihrer gesamten Struktur niemals zu erfassenden Totalität unserer Erlebnisse hat die Auffassung der darin waltenden Regelmäßigkeiten ihr Recht ebensogut wie jede andere daraus herausgearbeitete Konstruktion, niemals aber einen berechtigten Anspruch, für sich allein das Ganze erschöpft zu haben.

Das damit angedeutete Verhältnis möchte ich schließlich noch

in eine allgemeinere Beleuchtung rücken, die mir für die Prinzipien der Erkenntnistheorie wertvoll zu sein scheint. Es geschieht vielleicht am einfachsten, wenn ich auf den Bedeutungswandel aufmerksam mache, den die neueren Richtungen der Erkenntnistheorie für einen der wichtigsten Begriffe nahelegen. Es ist der Begriff der Erscheinung. Wie er aus der griechischen Philosophie durch viele Gestaltungen hindurch in die Terminologie des Kritizismus übergegangen ist, hatte er einen wesentlich qualitativen Sinn. Er bedeutete, daß die Welt, wie wir sie vorstellen, inhaltlich anders sei, als sie an sich ist. Er hat diese Bedeutung wesentlich im Zusammenhange mit der Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten und mit der nominalistischen Semeiotik aufrechterhalten, und ist so auch in die Vorstellungsweise der modernen Naturwissenschaft übergegangen, diese semeiotische Betrachtungsweise, auf die allein sich auch die Ausführungen von Helmholtz in den bekannten Paragraphen seiner physiologischen Optik beziehen. Die logische Konsequenz aus diesem qualitativen Begriffe der Erscheinung ist der Agnostizismus, die Lehre, daß wir nur die Vorstellungen, aber nicht das andere, die Realität erkennen. Mit impulsiver Ursprünglichkeit hat diese „Nachtansicht", wie Fechner sie nachher bezeichnete, zuerst Goethe in der Farbenlehre bekämpft, und gerade die Kantische Ding-an-sich-Lehre, welche mit der äußersten Konsequenz die Erkenntnis der Realität bis auf den letzten Rest aufzuheben schien, ist der Anlaß dafür geworden, daß jener qualitative Erscheinungsbegriff wegen seiner inhaltlichen Negativität als unzulänglich erkannt worden ist.

In der Bewegung der modernen Erkenntnistheorie schiebt sich deshalb dem Begriff der Erscheinung eine andere Bedeutung unter, die ich die quantitative oder selektive nennen möchte. Zwei Einsichten kommen darin zusammen: die eine, daß wir niemals einen anderen Inhalt positiver Erkenntnis haben können als einen solchen, der in der Erfahrung gegeben ist; die andere, daß wir niemals die Totalität des Gegebenen mit unserer Erkenntnis zu umfassen imstande sind. Damit erweist sich all unser Vorstellen als eine Auswahl von Bestandteilen aus dem Gegebenen. Wie schon jede Wahrnehmung eine unwillkürliche Auswahl aus den Möglichkeiten der Empfindung darstellt, so ist schon jede vorwissenschaftliche Vorstellung eine Auswahl aus den Wahrnehmungen: und diese unwillkürlichen selektiven Pro-

zesse der Apperzeption setzen sich in der wissenschaftlichen Begriffsbildung fort, welche immerdar durch bestimmte Erkenntnisziele zweckvoll bedingt ist. Die erkenntnistheoretischen Untersuchungen, die heutzutage im Vordergrunde des Interesses stehen, haben darin ihre Gemeinsamkeit, wenn sie auch in der Ausführung dieses Prinzips weit auseinander gehen. Mögen die einen sich damit auf eine psychologische Erklärung des tatsächlichen Erkennens beschränken, die andern darin die Normen und die Berechtigung der verschiedenen Wissenschaften suchen, — mögen die einen diese Zwecke als immanente Aufgaben der Erkenntnis, als Formen der intellektuellen Ökonomie oder als Mittel für die ordnende Übersicht der Stoffe behandeln, die anderen darin die Mittel des Intellekts für die Brauchbarkeit seiner Vorstellungen, für die Aufgaben des Handelns sehen — das Gemeinsame und Bedeutsame in allen scheint mir zu sein, daß damit jede Erkenntnisart, jede wissenschaftliche Theorie den Charakter einer Auswahl bekommt, den der Intellekt nach seinen eigenen Interessen, wie man diese auch auffassen möge, aus der Masse des Gegebenen herausgestaltet. In diesem Sinne hat ein System wissenschaftlicher Begriffe niemals das Ganze der Wirklichkeit, sondern nur dasjenige an ihr zu seinem Inhalt, was es in seiner zweckvollen Arbeit aus dem Gegebenen herausgehoben hat, und in dieser Weise ist auch alle Erkenntnis der Gesetze eine von dem Intellekt aus der Fülle der Wirklichkeit selbst zweckvoll herausgearbeitete Erscheinung.

Fassen wir den Begriff der Erscheinung in diesem Sinne, so entspricht er durchaus dem transzendentalen Prinzip, wonach die „Erscheinung" eine Schöpfung aus dem Wesen des Intellekts selbst ist. Der Verstand schreibt mit seinen Erkenntniszielen die Richtungen vor, in denen die Begriffsbildung einer jeden wissenschaftlichen Theorie aus der Menge des Gegebenen einen Zusammenhang herausarbeitet, der in dieser Sonderung nicht als solcher gegeben ist. Darin stellt sich also jedesmal eine Neuschöpfung dar in demselben Sinne, wie sie auch die Kunst in ihren Erzeugnissen und ebenso die moralische Lebensgestaltung leistet. Aber diese von der Vernunft neugeschaffenen Welten, die in ihrer logischen, ästhetischen und ethischen Struktur den Stempel des sie erzeugenden Geistes an sich tragen, sind sämtlich aus den Bausteinen der Wirklichkeit aufgebaut, die mit ihrer ganzen Fülle in keines dieser Gebilde eingehen kann. Die letzte

Einheit und der umspannende Zusammenhang aller dieser auswählenden Gestaltungen bleibt das Geheimnis, das uns vorenthalten, das höheren Mächten vorbehalten ist.

Eine *Diskussion* über den Vortrag fand erst in der IV. allgemeinen Sitzung statt.

IV. ALLGEMEINE SITZUNG

Samstag, den 5. September 1908.

Vorsitz: Geheimrat Dr. Windelband, Benedetto Croce (Neapel) und Professor Xavier Léon (Paris).

Der Präsident gibt Kenntnis von einem Briefe Professor Ernst Navilles, in welchem dieser den Dank für das Begrüßungstelegramm ausspricht, und übermittelt der Versammlung telegraphische Grüße der Professoren Dr. Claparède und Flournoy (Genf).

DAVID FRIEDRICH STRAUSS.

Von Heinrich Maier.

Am 27. Januar d. J. feierten wir den 100. Geburtstag von David Friedrich Strauß. Es hat damals an den üblichen Zentenarbetrachtungen nicht gefehlt. Aber im ganzen mußte man den Eindruck bekommen, daß unsere Zeit, und nicht bloß die Partei, die den Lebenden einst am nachdrücklichsten bekämpft hatte, ihn als endgültig Überwundenen betrachtet. Von der Erregung jedenfalls, die sich einst an den Namen Strauß geknüpft hat, war nichts mehr zu spüren. Wohl ist dieser Name für eine gewisse Gruppe zur Parteiparole geworden. Aber auch ihr haben modernere Größen den Mann entbehrlich gemacht. Uns Philosophen ist die Erinnerung an die Kämpfe, die sein letztes Buch vor einem Menschenalter entfacht hat, peinlich, und wir haben uns gewöhnt, ihn als Dilettanten abzulehnen. Ganz abschütteln aber können gerade wir ihn nicht. Der theologische Kritiker ist von der Philosophie ausgegangen, im Namen der Philosophie hat er gekämpft, und ein philosophischer Glaube hat ihn durchs Leben begleitet. Sie werden es darum dem Schwaben, dem Tübinger, verzeihen, wenn er es

wagt, Ihre Aufmerksamkeit heute auf den Landsmann zu lenken. Ich will weder loben noch tadeln, weder anklagen noch verteidigen, ich möchte vor allem Strauß' wissenschaftlichen Charakter verstehen, indem ich seine Welt- und Lebensanschauung in ihrer Entwicklung verfolge.

Das führt uns zurück in den Anschauungskreis der Romantik. Schon als Blaubeurer Klosterschüler ist Strauß in diesem heimisch geworden. Sein Lehrer, Ferdinand Christian Baur, der spätere Begründer der Tübinger Schule, steht damals unter dem frischen Eindruck von Schleiermachers Glaubenslehre. Aber weit stärker und nachhaltiger sind in ihm doch die Nachwirkungen Schellings, und seine wissenschaftliche Arbeit folgt den Spuren des philologischen Romantikers Creuzer. Aus solchen Anschauungen heraus redete er zu den Jünglingen. Wie tief diese Anregungen auf Strauß gewirkt haben, wie mächtig dann die romantische Stimmung namentlich in seinen ersten Studentenjahren in ihm geworden ist, hat er selbst uns mehr als einmal in reizvoller Rückerinnerung erzählt.

Man empfindet sofort: das ist die zweite Generation nach Kant. Von dem Kampf mit der im Rückzug begriffenen Aufklärung keine Spur mehr. Noch weniger ein unbewältigt gebliebener Rest dieser Stimmung. Es ist eine andere Gefühls- und Gedankenwelt geworden. Aber auch von dem kritischen Geist Kants ist nichts mehr zu spüren. Kant wird unverstanden beiseite gelegt. An seine Stelle ist Jacobi getreten. Die unmittelbare Ursprünglichkeit des gefühlsmäßigen Glaubens gilt als der Weg, auf dem sich die Rätsel des Lebens und der Welt dem unbefangenen Gemüt erschließen. Aber auch Jacobi dient nur als der Wegweiser zur romantischen Philosophie, zu Schelling — nicht zu dem Schelling des Identitätssystems mit seinem ästhetischen Pantheismus, der in genialer Intuition den identischen Urgrund von Natur und Geistesleben ergreift und auf Spinoza, auf Giordano Bruno zurückweist. Zu dem Schelling der „Freiheitslehre" vielmehr, dem Theosophen, der sich an Franz v. Baaders Seite in Böhmes Gedankenwelt hineinträumt und auf dem Weg unmittelbarer „intellektueller Anschauung" die dunkeln Urgründe der Gottheit, die ewige Entwicklung des Absoluten nacherlebt. Ja, Jakob Böhme selbst, der Görlitzer Schuster, der *philosophus teutonicus*, ist dem jungen Mystiker die letzte und höchste Autorität; er erscheint

ihm als der Seher, „dem das Auge aufgetan ist, die lebendigen Kräfte im eigenen Innern und in der Natur zu erblicken".

Und diese Theosophie führt ihn zugleich hinüber ins Zauberland der Magie, des Hellsehens und der Sympathie. In jener Zeit fällt ihm Justinus Kerners Geschichte zweier Somnambulen in die Hände. Hier scheint sich ihm die Pforte der Geisterwelt zu öffnen. Er sucht den Verkehr mit Wahrsagerinnen und alten Hirten, die, wie er fest vertraut, einem geheimnisvollen Verhältnis zur Natur, dem Urquell aller Kräfte, den Besitz übernatürlicher Weisheit verdanken. Vor allem aber zieht es ihn nach Weinsberg, zum Geisterseher Justinus selbst, um hier den Offenbarungen der Seherin von Prévorst zu lauschen. „Eine tiefe Sehnsucht nach dem Mohne der Geisterdämmerung durchdrang ihn", erzählt sein Freund Fr. Th. Vischer, und „alles hieß ihm Heide und Türke, was ihm nicht in seine mondbeglänzten Zaubergärten folgte".

Aber zu der philosophischen Romantik gesellte sich die ästhetische.

Im Tübinger Stift bildete damals Mörike den Mittelpunkt eines Kreises von Tieckverehrern, die „das Schöne im Mystischen und Wunderbaren, in dem musikalischen Verkündigen unsagbarer, unendlicher Gefühle und der Auflösung der festen Gestalten der sichtbaren Welt in einem phantastischen Taumel" suchten und „das Volkstümliche, die Volkssage, das Volksbuch unbedingt über alles Reflektierte erhoben". Auch Strauß zog es hin zu dem geheimnisvollen Brunnenstübchen, dem am Tage künstlich verdunkelten und kerzenerleuchteten Gartenhause, wo, wie dunkle, wunderliche Sagen gingen, Mörike mit seinen Erwählten im Shakespeare las oder von Orplid, der Stadt der Götter, sich unterredete.

Eines ist noch dem Kritiker des Lebens Jesu von dieser Romantik geblieben, die romantische Auffassung der Geschichte, die Überzeugung, daß die in der Tiefe des Volks-, des Gemeinbewußtseins unbewußt wirkenden Kräfte einen viel wesentlicheren Anteil an der Entstehung der geistig-geschichtlichen Realitäten, der Kunst, des Mythus, der Religion usf., haben, als die reflektierende Verstandestätigkeit der Individuen.

Zunächst aber gelang es Schleiermachers Glaubenslehre, den theosophisch-okkultistischen Nebel zu zerstreuen. Und merkwürdig: dieses Buch hat den jungen Theosophen erst dem

philosophischen Denken, der wirklichen Philosophie gewonnen. Bekanntlich hat die Dogmatik Schleiermachers für die protestantische Theologie eine neue Epoche heraufgeführt. Das Werk der „Reden" ist vollendet. Der Religion ist ihr eigener Bezirk in der Menschennatur abgegrenzt. Das Gefühl erscheint als die Grundfunktion des religiösen Lebens und als die Wurzel des Glaubens und seiner Vorstellungen. Der Theologie scheint damit eine eigene Erkenntnisquelle eröffnet. Ihr Streit mit der Philosophie ist beendigt und der letzteren selbst volle Bewegungsfreiheit gesichert. Für Strauß hat diese Dogmatik eine doppelte Bedeutung. Einmal hat sein überschäumendes Gefühl einen geordneten Abfluß erhalten. Der gefühlsmäßigen Glaubensgewißheit ist ihr Recht geworden. Und doch ist andererseits die Bahn für die philosophische Reflexion frei geworden, und Schleiermachers feine, dialektische Kunst zog unseren Freund unwiderstehlich in ihren Bann.

Dennoch war die Zustimmung zu Schleiermachers Gefühlstheologie nur eine kurze Durchgangszeit in Strauß' Entwicklung. Schleiermacher hatte, um Platz für das gefühlsmäßige Erfassen der Gottheit zu schaffen, das theoretische Erkennen skeptisch eingeschränkt. Hier konnte Strauß, dessen theosophische Mystik einst so gut wie die Schellings und Böhmes intellektualistisch gerichtet gewesen war, dem Meister auf die Dauer nicht folgen. Daß dem Erkennen, der Vernunft das Höchste unerreichbar, das Absolute verschlossen sein solle, das wollte dem Romantiker aus Schellings Schule auch jetzt nicht in den Sinn. In dieser Stimmung fiel ihm Hegels Phänomenologie in die Hände. Hier fand er, was er brauchte. Schärfste Dialektik, eindringendste Begriffsarbeit. Und doch „boten sich", so schildert er selbst den Eindruck, „dem Geiste die tiefsten Ahnungen, der Phantasie die überraschendsten Ausblicke; die ganze Weltgeschichte zog in neuer Beleuchtung an uns vorüber; Kunst und Religion in ihren verschiedenen Formen tauchten an ihrer Stelle auf, und dieser ganze Reichtum an Gestalten ging aus dem einen Selbstbewußtsein hervor und wieder in dasselbe zurück, das sich damit als die Macht aller Dinge kennen lernte". Kurz, das war nicht das verständig klügelnde Philosophieren der Aufklärung, die Gedankenarbeit des Philosophen erschien vielmehr als ein Werk, als das letzte Stadium der Selbstentwicklung der universalen, schaffenden, in Natur und Geschichte

sich entfaltenden Weltvernunft selbst. Die Phänomenologie hat Strauß' philosophischen Werdegang beendigt. Er ist jetzt Hegels Schüler. Und das ist er zeitlebens geblieben.

Wir stehen im Jahr 1830. Damals ist die Hegelsche Philosophie im Begriff, ihren Siegeszug durch Deutschland anzutreten.

In Deutschland war in den letzten Jahrzehnten unter dem Einfluß der durch Herder und die Stürmer und Dränger, andererseits durch die Humanitätstendenzen unserer klassischen Literaturepoche vorbereiteten, durch die romantische Schule angefachte Bewegung eine neue, die romantisch-historische Wissenschaft emporgewachsen, und mit ihr eine neue Betrachtung der geistig-geschichtlichen Wirklichkeit. Auch jetzt zwar gelten, wie in der Aufklärung, die historischen Tatsachenkreise als Schöpfungen der Vernunft, aber als Schöpfungen nicht mehr der reflektierenden und kritisierenden Individual-, sondern der produktiven Universalvernunft, die in der Tiefe des Gemeinbewußtseins waltet und schafft und in den Kollektivgeistern der Völker und Stämme ihre historische Entfaltung und Differenziierung erfährt. Diese Anschauung schließt eine tiefe Pietät für die geschichtlichen Realitäten in sich. Einst, in der Aufklärungszeit, hatte man an den abstrakten Idealen, die der vernünftelnden Reflexion der Individuen entstammten, an einer Vernunftreligion, einem Naturrecht, an dem Staat des *contrat social* die geschichtlichen Erscheinungen, den wirklichen Staat, die historischen Religionen und Kirchen, die geschichtlich gewordenen Gestaltungen des Rechts kritisch gemessen. Ganz anders jetzt. Ist die Geschichte die Wirkungsstätte der schöpferischen Vernunft, so ist das geschichtlich Gewordene an sich vernünftig, und die Rechtsüberzeugungen der Völker, ihre Volkslieder und Volksbücher, ihre Sagen und Mythen, ihre sittlichen und religiösen Anschauungen enthalten in ihrer konkreten Geschichtlichkeit Wahrheiten, die hoch über der Reflexionsweisheit der Einzelindividuen stehen. Die neue Wissenschaft ist konservativ geworden. An die Stelle der Revolution ist die Restauration getreten.

Die philosophische Repräsentantin dieser Wissenschaft nun ist die Hegelsche Philosophie. Die Vernunft, die in der Geschichte waltet und wirkt, ist zugleich die schöpferische Weltkraft. Ist aber die Weltkraft Vernunft, so muß die Weltent-

wicklung, muß insbesondere auch die Entwicklung des Geistes in der Geschichte vernünftig, d. h. nach den Gesetzen der Vernunft, nach logischen Gesetzen verlaufen, und der Weltprozeß selbst muß ein dialektisch-logischer sein. Man sieht: die Hegelsche Philosophie ist recht eigentlich die Philosophie der Zeit. Der universal-rationale Optimismus der romantisch-historischen Wissenschaft ist in ihr zur Metaphysik geworden. Sie selbst stellt sich auf die höchste Warte. Auch in der wissenschaftlichen Arbeit, in der Wirklichkeitserkenntnis ist die Weltvernunft tätig. Am meisten in der Philosophie, die zuletzt den Weltgrund, die Weltkraft erfassen will, in der also die Weltvernunft sich selbst zu erkennen bemüht ist. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet Hegel die Reihe der philosophischen Systeme. Sie alle sind Momente, Stadien, notwendige und insofern berechtigte Durchgangspunkte in dem Prozeß, in welchem die absolute Vernunft sich zur Selbsterkenntnis durchringt. Ans Ziel gelangt aber ist dieser Prozeß, wie Hegel glaubt, in s e i n e r Philosophie. Sie ist die Selbstanschauung des Absoluten in seiner ewigen Lebendigkeit.

Von dieser Höhe konnte die absolute Philosophie die aufklärerisch-rationalistischen wie die moralistischen Tendenzen der verflossenen Jahrzehnte gleichmütig als überwundene Standpunkte betrachten. Aber auch der Gegner aus dem eigenen Lager, die emotionale Richtung der Romantik, die in Novalis und vor allem in Schleiermacher glänzende Vertreter gefunden hatte, war kaum noch gefährlich. Die romantisch-historische Wissenschaft denkt durch und durch intellektualistisch. Schleiermacher selbst leitete ganz in ihrer Weise Sitte und Recht, Staat und Gesellschaft, Kunst und wirtschaftliches Leben und vor allem auch die Moral aus der Kollektivwirksamkeit der in den Menschheitsgeist eingegangenen Weltvernunft ab, und nur vor der Religion machte er Halt. Allein das Gefühl konnte, so schien es, so wenig wie der Wille eine Lebensäußerung des Gesamtgeistes sein. Jenes galt als das spezifische Lebenselement der individuellen Seele. Den Willen aber kannte man nur als den reflektiert wollenden, und auf diesen die geistige Wirklichkeit zurückzuführen, schien ein Rückfall in die Kardinalsünde der Aufklärung. So triumphierte Hegel auch über Schleiermacher.

Für die Theologie insbesondere war das in hohem Maße be-

deutsam. Die Wahrheit der religiösen Überzeugungen schien erst dann gesichert, wenn auch sie aus der historischen Vernunft hervorgegangen waren. So kehrt jetzt die intellektualistische Auffassung des religiösen Glaubens, die seit Melanchthon in der protestantischen Theologie heimisch war und in der Aufklärungsdenkweise ihren Höhepunkt erreicht hatte, dann aber im Namen ebensosehr religiös-gläubiger wie humaner Innerlichkeit aufs heftigste bekämpft worden war, auf höherer Stufe wieder. Und nun scheint sie dem Glauben selbst die Rettung zu bringen. Der Unglaube ist als unwissenschaftlich abgetan. Auch der Glaube ist ein Erzeugnis der unbewußt schaffenden und zur Selbsterkenntnis hinstrebenden Weltvernunft. Er ist dasselbe auf einer niedrigeren Stufe, was die Philosophie auf einer höheren. Auch der Glaube ist ein Anschauen des Absoluten, das aber nur einen Gegenstand anschauen kann, nämlich sich selbst. Kurz, er ist Vernunftinstinkt, in ihm wirkt der „dunkle Drang des Geistes, welcher, der reinen, farblosen Selbstanschauung noch nicht fähig, sich eine Reihe bunter Bilder schafft, unter denen er sein Wesen durchempfindet". Was also der Philosoph in klarem, begrifflichem Denken, das erkennt der Religiöse in bildlichem Vorstellen. Der Inhalt ist derselbe, nur die Erkenntnisform ist verschieden.

Auf dieser Grundlage beginnt sich nun eine neue, höhere Orthodoxie zu erheben. Und Hegel sieht mit Wohlgefallen zu, wie solche Schlüsse aus seinen Prämissen gezogen werden.

So standen die Dinge, als Strauß in der Hegelschen Gedankenwelt sich zurechtzufinden beginnt. Von Anfang an übrigens ist er nicht lediglich schulmäßiger Hegelianer. Sein Denken wurzelt im ganzen Geist der romantisch-historischen Wissenschaft. Aber von Anfang an ist er auch kritischer als Hegel selbst, und geneigt, aus Hegels Philosophie kritische Konsequenzen zu ziehen. Noch vor Feuerbach und Richter beginnt er einzusehen, daß aus Hegels Anschauungen wohl die Ewigkeit des Geistes, nicht aber die Unsterblichkeit der individuellen Seele folge. Indessen sein hauptsächliches Interesse konzentriert sich sofort auf die dogmatisch-religionsphilosophische Seite der Hegelschen Philosophie. Auch die philosophischen Vorlesungen, die er als Tübinger Repetent gehalten hat, dienen ihm selbst nur dazu, sein Hegelsches Rüstzeug zu ergänzen

und zu stärken. Er nimmt eine Bearbeitung der christlichen Dogmatik in Aussicht, welche, im Gegensatz zu der orthodox-Hegelschen Theologie, auch der in der Geschichte der Kirche hervorgetretenen Kritik, den Häresien wie der deistischen und rationalistischen Polemik, die doch als historische Erscheinungen gleichfalls Vernunft enthalten mußten, zu ihrem geschichtlichen Recht verhelfen sollte.

Bald aber spitzt sich ihm das dogmatische Problem zu der besonderen Frage zu, die im „Leben Jesu" (1835) ihre Antwort erhalten hat. Der christliche Glaube enthält historische Bestandteile. Die christlichen Zentraldogmen behaupten das Geschehensein gewisser geschichtlicher Fakta, derjenigen nämlich, von denen die neutestamentlichen Erzählungen berichten; sie behaupten also die Wahrheit der wunderbaren Berichte über die Taten und Schicksale des Menschen Jesus, über seine übernatürliche Geburt, die Versuchung in der Wüste, die Wunder und Weissagungen, die Verklärung, die Auferstehung und Himmelfahrt. Gerade diese Erzählungen aber waren von jeher das hauptsächliche Ziel aller kritischen Angriffe gewesen. War nun auch nach dieser Seite die Wahrheit des christlichen Glaubens durch die neue Wissenschaft gesichert?

Es schien so und wurde auch wirklich behauptet. Wie in aller geschichtlichen Wirklichkeit, so muß in der Religion, zumal in der höchststehenden, der christlichen, Vernunft und Wahrheit sein; die christlichen Dogmen müssen also als wahr, und die Tatsachen, welche die Dogmen auf Grund der biblischen Erzählungen lehren, als wirklich geschehen betrachtet werden.

Das ist ein verblüffend einfacher Gedankengang. Aber eben hier setzt Strauß mit seinem Zweifel, seiner Kritik ein.

Selbst wenn die orthodoxen Hegelianer, die Göschel, die Marheineke, recht hätten, stünde es immer noch sehr schlimm um die Sicherheit des Glaubens. Denn was die Philosophie im günstigsten Fall beweisen kann, ist, daß die vom Glauben angenommenen Begebenheiten geschehen sein müssen. Den Beweis dafür, daß sie wirklich geschehen sind, kann nur die Geschichtsforschung, die historische Kritik erbringen. Und für die volle Gewißheit könnte auch der vernunftgestützte Glaube diesen Beweis nicht entbehren. Allein die historische Kritik kann nicht einmal das Elementarste, nicht einmal die An-

nahme, daß Jesus wirklich existiert hat, zu dem für den Glauben nötigen Grad der Evidenz bringen. Kurz, die Ergebnisse der historischen Forschung mit ihrer bloß relativen Gewißheit können niemals dem Bedürfnis des Glaubens, zuletzt der Vernunft nach absoluter Gewißheit Genüge tun.

Aber die Philosophie vermag ganz und gar nicht zu erweisen, daß die wunderbaren Begebenheiten, von denen das Neue Testament erzählt, geschehen sein müssen. Gewiß, ihr sind diese Erzählungen, sind die christlichen Dogmen wahr. Aber eben nur in demselben Sinne, wie auch die Mythen der heidnischen Religionen, wie etwa die Dionysos- oder die Osirismythen. Jene stehen ebenso wie diese auf der Stufe des sinnlichen-bildlichen Vorstellens. Beide enthalten Wahrheiten, sie enthalten Ideen, die jedoch dem religiösen Menschen in der verhüllenden Form der Geschichte zum Bewußtsein kommen. Und aus der Wahrheit der Ideen kann weder hier noch dort auf die geschichtliche Wahrheit der historischen Einkleidungen, der religiösen Erzählungen geschlossen werden. Die christliche Religion ist also mit ihren heidnischen Schwestern genau in gleicher Lage. Die Grundidee des Christentums ist, darin stimmt Strauß mit Hegel überein, die Idee der Menschwerdung Gottes, der werdenden Einheit von göttlicher und menschlicher Natur, philosophisch gesprochen: der Gedanke, daß die Weltvernunft ihre vollkommenste Realisierung als historische Vernunft im geschichtlichen Leben der Menschheit finde. In dieser Idee liegt die Wahrheit der christlichen Religion. Sie selbst ist wahr. Aber aus ihrer Wahrheit folgt zwar ihre Realität, die Wirklichkeit der Einigung von Gott und Mensch, der Selbstentwicklung des Absoluten zur historischen Vernunft. Nicht jedoch folgt, daß diese Realisierung, daß die Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur sich in einem einzigen Individuum, wie vorher und nachher nicht mehr, vollzogen haben müsse. Im Gegenteil: das Absolute ist Universalgeist. Zur Selbsterkenntnis kann es darum nur in der Gemeinvernunft kommen, im Kollektivgeist der Menschheit, der in einer Vielheit von Individuen wirklich ist. Und nicht bloß in der Religion, sondern auch in den übrigen Gebieten menschlichen Geisteslebens vollzieht sich dieser Prozeß der Menschwerdung Gottes, und zwar im praktischen Leben, in Recht, Staat und Wirtschaftsleben so gut wie in Kunst und Wissenschaft. Neben

Jesus steht nicht bloß ein Moses, ein Buddha oder Mohammed, sondern auch ein Plato und Spinoza, ein Sophokles und Shakespeare, ein Phidias und Raphael, ein Cäsar und Napoleon. Die in der Geschichte, in der menschlichen Gattung werdende Gottmenschheit aber ist das Objekt des philosophischen Glaubens. Mag der historische Jesus noch so hoch stehen — und Strauß ist geneigt, ihn sehr hoch zu stellen —, für die Wahrheit des Glaubens ist das gleichgültig. Das Subjekt der Prädikate, welche die Kirche dem Individuum Christus beilegt, ist in Wahrheit die Menschheit. Diese ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche, und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist, sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters, des Geistes und der Natur; sie ist der Wundertäter, sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur, im Menschen und außer demselben, bemächtigt; sie ist der Unsündliche, der Sterbende, Auferstehende und endlich zum Himmel Fahrende. So entfaltet sich die Grundidee des Christentums in einem Komplex von Einzelideen. Und wahr sind diese Ideen, nicht die historischen Hüllen, mit denen der Kirchenglaube sie umgeben hat.

Die evangelischen Wundererzählungen selbst aber stehen nicht bloß den heidnischen Mythen gleich, sondern sie sind selbst Mythen. Nur für eine von ihnen, für die Auferstehungsgeschichte, nimmt Strauß eine historische Grundlage an — aber freilich nicht äußere, objektive Begebenheiten, sondern subjektiv-psychologische Tatsachen: die Christusvisionen der Gläubigen.

Längst schon hatte man im Alten Testament Mythen gefunden. Strauß wagt es, diese Auffassung aufs Neue Testament anzuwenden. Der Mythus ist eine Grundform des religiösen Vorstellens überhaupt. Das Tun und Wirken der Gottheit oder der Götterwesen, in denen der Religiöse das Absolute anschaut, reiht sich ihm ein in die Zeit. So wird es zur Geschichte. Und religiöse Geschichte ist Mythus. Das Charakteristische von Strauß' Theorie liegt nun aber in seiner Fassung des Mythusbegriffs. Den rationalistischen Deutungen in allen ihren Formen stellt er den romantischen Mythusbegriff entgegen. Sind denn — so wird ihm am häufigsten entgegengehalten — Mythen

nicht Lügen, Fabeln, Erdichtungen? Ja, antwortet er, sie sind Dichtungen, aber die dichtenden Subjekte sind nicht Einzelpersonen, sondern die Geister der Völker oder religiösen Gemeinschaften. Und das Dichten selbst ist kein bewußt-absichtliches Ersinnen. Aus der Tiefe des Gemeingeistes wachsen in unbewußtem Werden die mythischen Gebilde hervor. Die treibende Kraft aber ist die historische Vernunft. Und es sind Ideen, die in den mythischen Bildungen sinnlich-geschichtliche Gestalt gewinnen — dieselben Ideen, die den Mythen ihre Wahrheit geben. So also ist auch die Entstehung der evangelischen Erzählungen zu denken. Einzelne von ihnen — man denke an gewisse Stücke des Lukas- und namentlich des Johannesevangeliums — mögen zuletzt auf absichtliche, wenn auch arglose Dichtung einzelner zurückzuführen sein, aber auch sie sind zu Mythen geworden, indem sie in die christliche Sage eingingen. Im ganzen ist das unbewußte Dichten und Bilden der christlichen Urgemeinde die Quelle der Geschichte Jesu und seines wunderbaren Lebens gewesen. Den Anstoß zur urchristlichen Mythenbildung hatte der gewaltige Eindruck, den die Persönlichkeit und das Wirken Jesu auf seine Anhänger gemacht hatte, gegeben. Die Vorstellungsmittel aber, deren sich die mythenschaffende Phantasie bediente, entstammten zum großen Teil der Tradition des jüdischen Volkes, seinem Messiasglauben, der alles Hohe und Herrliche, was von Moses, den alttestamentlichen Propheten und Königen berichtet und geglaubt war, im höchsten Maß dem erwarteten Messias zuzuschreiben geneigt war. Insofern ist das Christusbild des Glaubens zum Teil eine Schöpfung früherer Zeiten. Dennoch war das Schaffen der christlichen Gemeinde ein eminent selbsttätiges, und ihr Christus war im Grunde doch eine völlig neue Gestalt. Die schöpferische Kraft aber in dem Werdeprozeß der christlichen Mythenwelt war die unbewußt wirkende Idee der Gottmenschheit, die das religiöse Bewußtsein in der konkreten Gestalt Jesu anzuschauen sich anschickte.

Das war das Programm des „Lebens Jesu". Allein — durchgeführt ist dasselbe nicht. Sehen wir von der Einleitung und von der Schlußabhandlung ab, so bietet sich uns ein ganz anderes Bild. Überall beschränkt sich der Kritiker auf den Nachweis der von der christlichen Sagenpoesie in ihren Dienst gezogenen Zeitvorstellungen, zumal derjenigen der Messias-

tradition. Von den in der Tiefe des Gemeindebewußtseins wirkenden Ideen nimmt er so gut wie keine Notiz. Kurz, von den beiden Bestandteilen des romantischen Mythusbegriffs hat er den einen gestrichen. Daß der Mythus immer und überall das Werk eines unbewußt dichtenden Gemeingeistes sei, hält er fest; daß aber in diesem Schaffen Ideen der historischen Vernunft als wirkende Faktoren tätig sind, davon sieht er ab.

Mag man diesen Verzicht dem gesunden Sinn des Historikers hoch anrechnen: Strauß hat sich damit um ein Doppeltes gebracht. Fürs erste fehlen ihm nun die wesentlichen Triebkräfte, aus denen das produktive Schaffen des mythenbildenden Gemeingeistes sich erklären würde. Und fürs zweite: wenn Strauß in den mythischen Erzählungen die Ideen nicht nachweist, wo bleibt dann ihre Wahrheit, die Wahrheit des biblischen und kirchlichen Glaubens? Von einer Wiederherstellung der Glaubenswahrheiten auf der höheren, philosophischen Erkenntnisstufe, wie sie in der Schlußabhandlung skizziert wird, kann nicht mehr die Rede sein. Die philosophischen Wahrheiten verlieren jede Fühlung mit den mythischen Glaubensvorstellungen.

Schon im „Leben Jesu" also bereitet sich die Wendung vor, die nachher zur völligen Zerschneidung des Bandes zwischen Glauben und Wissen geführt hat. Zunächst zwar, in den Jahren der Kämpfe (1836—1839), klammert sich der Kritiker an den positiven Rest, der ihm vom Glauben übrig geblieben schien. Ja, man kann von einer rückläufigen Bewegung in Strauß' Denken reden, die in der 3. Auflage des „Lebens Jesu" und in den „Friedlichen Blättern" ihren äußersten Punkt erreicht hat. Aber das war eine kurze Episode, die er selbst nachher aus gemütlichen Depressionen erklärt hat. In den Jahren 1840 bis 1841 erscheint die „Christliche Glaubenslehre", und in ihr ist jene Wendung endgültig vollzogen.

Unter dem Einfluß von Feuerbach, wie Strauß wiederholt festgestellt hat. Aber Feuerbach, dessen „Wesen des Christentums" übrigens Strauß noch nicht vorlag, hat doch nur den Anstoß gegeben. Von der praktischen Herleitung der religiösen Vorstellungen aus der durch menschliche Wünsche und Bedürfnisse befruchteten und beherrschten Phantasie will Strauß auch jetzt nichts wissen. Die Wurzel der Religion sieht er immer noch in der Vernunft, im Erkenntnistrieb, in dem Be-

dürfnis des Geistes, mit sich selbst ins Reine zu kommen, sich selbst, seine Wesensgleichheit mit der Weltvernunft zu erkennen. Aber nur den Ausgangspunkt haben Philosophie und Religion gemein. Von da ab gehen sie weit auseinander. Hier ungeregeltes, von einem dunkeln Drang geleitetes, von Stimmungen und Bedürfnissen beeinflußtes Phantasieren, tastende Versuche eines instinktiven Denkens, das Geheimnis der Wirklichkeit zu ergründen; dort wissenschaftliches Forschen und Spekulieren, das sicheren Schrittes seinen Weg zu begrifflich klarer Einsicht in das Wesen des Absoluten verfolgt. Die Formel: Gleichheit des Inhalts und bloße Verschiedenheit der Erkenntnisform ist falsch. Die Form affiziert auch den Inhalt. Die Phantasiegebilde der Religionen und die philosophischen Erkenntnisse sind qualitativ verschieden. In jenen versteckte philosophische Wahrheiten zu suchen, war verkehrt. So ist der innere Zusammenhang der Philosophie mit der Religion, der philosophischen Ideen mit den Glaubensvorstellungen ganz zerrissen.

Tatsächlich ist Strauß hiermit von Hegel weiter abgekommen, als er geahnt hat. An die Stelle der ideenschwangeren historischen Vernunft, aus der dieser Religion und Philosophie hatte hervorgehen lassen, hat Strauß nun den Menschengeist mit allen seinen Schwächen gesetzt. Damit hat er nicht bloß die romantische Geschichtsauffassung ihrer Grundlagen beraubt. Er hat zugleich der Hegelschen Idee der absoluten Vernunft und ihrer Selbstentwicklung einen wesentlichen Teil ihres Inhalts genommen. Allein er ist sich darüber nicht klar geworden. Er hält an der Hegelschen Metaphysik grundsätzlich fest; nur daß er sie in konsequent pantheistischer Weise faßt und ausgestaltet. Mit dieser Weltanschauung tritt er an die christlichen Dogmen heran.

Der alte Plan einer historisch-dialektischen Behandlung der Dogmen ist wieder aufgenommen. Aber der positive Abschluß fehlt. Die Geschichte des Dogmas ist seine Kritik. Strauß führt die kritische Prüfung historisch durch. Er verwendet alle Waffen, welche die antikirchliche Polemik der vergangenen Jahrhunderte zusammengetragen hatte, und fügt diejenigen hinzu, welche die moderne Bildung, die moderne Wissenschaft liefert. Die spekulative Erkenntnis selbst ist nicht mehr Überwindung, sondern Vollendung der Kritik. Die philosophische

Weltanschauung ist nicht Wiederherstellung, nicht Rechtfertigung, sondern Ersatz des Glaubens. In diesem Sinn löst Strauß die destruktive Aufgabe, die, wie er glaubt, die wissenschaftliche Theologie allein noch haben kann. Das Pathos aber, womit er der christlichen die neue Weltanschauung entgegensetzt, zeigt, daß dieselbe ihm persönlich doch zur Religion geworden ist.

Man darf diesen religiösen Einschlag in Strauß' kritischem Werk nicht außer acht lassen. Das treibende Motiv seiner wissenschaftlichen Arbeit war einst das apologetisch-religiöse Bedürfnis gewesen. Die Apologetik hatte sich nun allerdings in Kritik und Auflösung umgewandelt. Aber man darf über diese Entwicklung nicht einfach den Stab brechen, indem man sie aus der verkehrten intellektualistischen Religionstheorie ableitet, die Strauß von Anfang an irregeleitet habe.

Es ist wahr: die Wurzel der Religion liegt nicht im Erkenntnistrieb, und religiöser Glaube ist nicht populäre Metaphysik. Der innerste Kern der Religion ist das Bedingtheits-, das Abhängigkeitsgefühl, das im Menschen entsteht, wenn sein Lebenstrieb, sein Verlangen nach Lebensbehauptung und Lebenssteigerung, nach Glück und Gütern jenseits der Grenze menschlichen Könnens tatsächliche Förderungen oder Hemmungen erfährt. Und aus diesem Gefühl entwickeln sich affektive Phantasietendenzen, die zur religiösen Vorstellungsbildung, zur Deutung jener Tatsachen — physischer, sozialer, kultureller, sittlich-persönlicher, historischer Tatsachen — im Sinne des religiösen Gefühls drängen. Die religiösen Phantasieprozesse sind unwillkürlich vollzogene affektive Kausalschlüsse, in denen jene Güter- oder Übeltatsachen auf Gott oder göttliche Mächte zurückgeführt und aus deren Tätigkeit begriffen werden. So entstehen die Glaubensvorstellungen der Religionen, und in und mit ihnen die religiösen Mythen, Sagen und Legenden. Die Gewißheit der Glaubensannahmen aber ist durchaus emotionaler Natur. Sie beruht auf der suggestiven Kraft des religiösen Affekts, auf der Unwiderstehlichkeit, mit der die aus dem religiösen Affektgefühl erwachsenen Vorstellungsdaten sich dem Denken aufdrängen. Allein der Glaube will andererseits wahr sein und beansprucht für seine Objekte Realität. So bringt er dieselben denn mit der Wirklichkeit der Erkenntnis in Zusammenhang und knüpft seine eigenen Akte an Erkenntnis-

funktionen an. Schon der Fetischgläubige schaut ein Objekt seiner religiösen Phantasie mit einem sinnlichen Ding, das seine Aufmerksamkeit erregt hat, zusammen, und in den religiösen Phantasieprozeß verschlingt sich ihm eine Wahrnehmung. Auf höherer Stufe lehnt sich die religiös-affektive Tatsachendeutung an eine natürliche Kausalbeziehung an, in der die zu deutenden Fakta auf Naturkräfte, wie die Sonne, den Mond, das Meer, oder auf Seelenwesen zurückgeführt werden. Steigen wir noch höher, so verschmelzen sich die religiösen Phantasieakte mit kognitiven Kausalschlüssen, in denen die erlebten Tatsachen auf überweltliche Wesen kausal bezogen werden. Überall behält der religiöse Affekt und die aus ihm entspringende Phantasietendenz in der gläubigen Vorstellungsbildung die Führung. Auf allen Stufen aber nimmt andererseits der Glaube Erkenntniselemente in seine Vorstellungen auf. Und damit unterstellt er sich zuletzt der Wahrheitsnorm des Erkennens. Von hier aus ist es ein nicht bloß berechtigtes, sondern vom Glauben selbst gefordertes Geschäft, an den Glaubensvorstellungen rationale Kritik zu üben. Diese Kritik hat Strauß durchgeführt. Der Wert seiner kritischen Leistung hängt keineswegs an der Wahrheit der Hegelschen Metaphysik, die heute ja nicht hoch im Preise steht. Ihr Schwerpunkt liegt in dem negativen Nachweis, daß die christlichen Dogmen nicht bloß nicht begründet seien, daß vielmehr so wie dieselben uns die Gottheit auffassen lehren, das Absolute gar nicht gedacht werden könne. Mag also auch diese Dogmenkritik an vielen einzelnen Punkten anfechtbar sein: grundsätzlich ist sie auf dem rechten Weg. Berechtigt ist vor allem ihre ganze Tendenz. Aber allerdings: das Wahrheitsbedürfnis, an das die rationale Kritik anknüpft, ist nur ein Element des Glaubens. Und stärker, fundamentaler ist das andere, sein praktisch-emotionales Interesse. Und dieses weist auf ein total entgegengesetztes Ideal hinaus. Der ungebrochene religiöse Sinn kann sich nicht mit dem problematischen, menschenfernen Absoluten, mit dem fleisch- und blutlosen Abstraktum, das ihm die Erkenntnis im günstigsten Fall bietet, zufrieden geben, er braucht und besitzt in apodiktischer Sicherheit einen lebensvollen, persönlichen Gott, der ihn versteht und sich des Menschen annehmen kann. Kurz, im Glauben selbst liegt eine Antinomie, der Widerstreit zwischen seinem Wahrheitsbedürfnis und seinem praktisch-emotionalen Interesse. An

dieser Antinomie hat Strauß das eine Glied, die Eigenart und das Gewicht des praktischen Faktors, völlig verkannt. Darin besteht seine Einseitigkeit. Das hindert nicht, daß er das andere grundsätzlich richtig erfaßt hat, und diesem anderen Glied entspricht die rationale Kritik des Dogmas.

Auch Strauß' historische Kritik tritt nun in neue Beleuchtung. Daß die mythische Auffassung, auch wenn man mit Strauß den Begriff des Mythus unter der angegebenen Bedingung auf bewußt-absichtliche Dichtungen Einzelner ausdehnt, nicht ausreicht, um die unhistorischen, insbesondere die wunderbaren Erzählungen des Neuen Testaments zu erklären, steht heute fest. Daß aber die ideenlosen Mythen überhaupt nicht als Deutungsmittel dienen können, wissen wir. Der religiöse Mythus ist in Wahrheit nur eine spezielle Form der religiös affektiven Phantasietätigkeit. Und an die Stelle der mythischen Auffassung tritt für die heutige Religionspsychologie die Erklärung aus religiös-affektiver Tatsachendeutung, die uns auch den Schlüssel zum Verständnis jener neutestamentlichen Erzählungen liefert. Visionen, Sagen, Legenden, Mythen, unter Umständen auch tendenziöse Schöpfungen usf. sind affektive Tatsachendeutungen oder aus solchen so oder so entsprungen.

Wie die einzelnen Stücke wirklich aufzufassen sind, kann natürlich nur die historische Forschung entscheiden. Die große Gesamttatsache, an die sich die religiöse Vorstellungsbildung der Urgemeinde geknüpft hat, ist die historische Erscheinung Jesu. Affektive Deutung dieser historischen Tatsache ist das Wesen der gläubigen Phantasietätigkeit, aus der das Christusbild der christlichen Gemeinschaft hervorgegangen ist. Der Eindruck, den die Person, die Wirksamkeit und die Schicksale Jesu auf seine Anhänger gemacht haben, hat dem religiösen Gefühl der letzteren die spezifische Bestimmtheit gegeben, die den Glauben an die Offenbarung Gottes in Jesus geweckt hat und zur Quelle der gläubigen Dichtung der Christen geworden ist — so mannigfaltig nun auch die Nuancen dieses Gefühls bei den verschiedenen Individuen und Gruppen der ersten Gemeinde gewesen sein mögen.

Die historische Kritik ist heute konservativer geworden, und Harnack hat gewiß recht, wenn er konstatiert, es sei der historisch-kritischen Arbeit zweier Generationen gelungen, die von Strauß angefochtene Geschichtlichkeit der drei ersten Evan-

gelien in großem Umfang wiederherzustellen. Grundsätzlich hat sich damit die Sachlage doch nicht verschoben. Nicht bloß jene Evangelien selbst, sondern schon ihre Quellen haben praktischen Zwecken gedient. Die Erzählungen insbesondere dem Zweck der Mission, der Evangelisation. Sie sind aus dem Glauben heraus geboren und bestimmt, Glauben zu wecken. So liegen sie durchaus in der Region der religiösen Phantasie. In der Tat bietet uns schon die früheste Überlieferung Jesus und sein Leben in der affektiven Deutung des Glaubens. Daß aus dieser Quelle mindestens die wunderbaren Berichte geflossen sind, bestreitet auch Harnack nicht. Mag also der historische Kern der neutestamentlichen Überlieferung beträchtlich größer sein, als Strauß angenommen hat, das Problem für die historische Kritik ist kein wesentlich anderes geworden. Die kritische Aufgabe bleibt, historische und — zwar nicht mythische, sondern allgemeiner — aus affektiv-religiöser Phantasietätigkeit geflossene Elemente der neutestamentlichen Berichte zu sondern.

Mit der Glaubenslehre ist Strauß' kritisches Werk beendigt, und über den hier erreichten Standort ist er später nicht mehr hinausgekommen. Es folgen zunächst lange Jahre literarischer Untätigkeit. Strauß selbst hat hierfür später seine Ehe verantwortlich gemacht. Aber die Depression war lange vorher da. Und nur das ist richtig, daß die Ehe des schwäbischen Magisters — denn den hat Strauß nie ganz abgestreift, und auch etwas Bürgerlich-Philiströses, ja Pedantisches hat er in seinem Wesen immer behalten — mit einer Frau und Künstlerin, wie Agnes Schebest, nicht dazu angetan war, ihm den inneren Halt zu geben, dessen er damals bedurfte. Es ist, als hätte sich seine Kraft in der beispiellos fruchtbaren Tätigkeit der letzten acht Jahre völlig erschöpft. Sein zukunftsfroher Optimismus ist verschwunden. Er muß, äußerlich wenigstens, das Spiel verloren geben. Ihm selbst sind alle Wege zu einem geordneten Beruf versperrt. Das drückt um so schwerer auf ihn, als er, wie er sich wohl bewußt ist, den äußeren Antrieb zur wissenschaftlichen Arbeit, der in einem geregelten Berufsleben liegt, nicht entbehren konnte. Dazu kommt das Gefühl der Vereinsamung. Das öffentliche Interesse für seine Sache war erkaltet, und die öffentlichen Gewalten traten ihm feindlicher entgegen als je zuvor. Die Hegelsche Linke selbst, deren Vor-

kämpfer er gewesen war, lenkte eben damals, unter Feuerbachs Führung, in agitatorisch-radikale Bahnen ein. Strauß ist nicht mehr der Mann des Tages — die „Glaubenslehre" hat keine zweite Auflage erlebt. Er selbst hat den Eindruck, daß seine geschichtliche Rolle ausgespielt, und, was schlimmer war, das Gefühl, daß seine Arbeit getan sei. Was nun anfangen? Für die Theologie, die er auch jetzt für sein eigentliches Fach hält, hat er unter dem Eindruck der bitteren Erfahrungen der letzten Zeit das Interesse verloren. Zum gelehrten Historiker fühlt er sich ebensowenig berufen wie zum reinen Philosophen. Zum Dichter aber fehlt ihm, wie er deutlich fühlt, die Gabe der Erfindung. So wählt er das Gebiet, wo Erfindung nicht erforderlich war und doch andererseits sein poetisches Talent, wie er glaubt, am meisten sich entfalten konnte, die Biographie. Und als er nach langer Zeit sich wieder zu literarischer Tätigkeit gesammelt hat, da verwendet er jahrelang seine ganze Kraft auf biographische Arbeiten. Es folgen einander Schubart, Märklin, Nik. Frischlin, Hutten, später Reimarus und Voltaire.

Das war eine beklagenswerte Wendung. Strauß selbst zwar glaubt, damit nur einem Bedürfnis seiner Natur, einer Notwendigkeit seiner Anlage entsprochen zu haben. Viele haben ihm zugestimmt. Und wer wollte seinen Hutten, seinen Voltaire, ja auch seinen Frischlin missen? Aber es ist kein Zweifel: er hat sein biographisches Talent zu hoch eingeschätzt. Gewiß besitzt er manche der Eigenschaften, die der Biograph braucht, so die Gabe lebendiger Nachempfindung und anschaulicher Vergegenwärtigung und eine äußerst glückliche Mischung von Humor und mitfühlendem Pathos. Aber gerade die höchsten fehlen ihm, die Kraft plastischer Gestaltung, prägnanter, pointierter Zeichnung, die Gabe historischer Analyse und die Fähigkeit, die Persönlichkeiten genetisch zu verstehen und in ihren geschichtlichen Hintergrund hineinzustellen. Strauß ist auch als Biograph zu sehr Dogmatiker, Dialektiker, Reflexionsmensch. Ihn selbst hat denn auch die biographische Schriftstellerei im Grunde nie ganz befriedigt. Er hat, wie er erzählt, immer den Merck in sich getragen, der ihm zurief: solchen Quark mußt du nicht mehr machen, das können die andern auch.

Seine Weltanschauung nun bleibt in dieser ganzen Zeit die pantheistisch Hegelsche der Glaubenslehre. Daß dieselbe an

vielen Punkten der Korrektur bedürfe, entgeht ihm nicht. Aber er selbst hat nicht das Bedürfnis, nachzuprüfen und zu revidieren, er hat überhaupt kein aktives philosophisches Interesse mehr. Den Eindruck hält er fest, daß die Hegelsche Philosophie in der Hauptsache das letzte Wort in philosophischen Dingen gesprochen habe. Aber dieses Festhalten ist ein instinktives, kein reflexionsförmiges. Er selbst vergleicht sich einmal mit einer maul-, fuß- und flügellosen Puppe, die in einfacher Empfindung dessen lebe, was sie als Raupe in sich hineingefressen habe. Das aber, was er als Raupe sich angeeignet hat und jetzt als Puppe bei sich behält, ist die Weltanschauung der Glaubenslehre. Dieselbe ist ihm unmittelbar, intuitiv gewiß und darum auch unanfechtbar geworden. Diese Gewißheit beruht aber auf dem Gefühls-, dem Persönlichkeitswert, den die einst theoretisch erworbene, jetzt zur Lebensanschauung gewordene Überzeugung für ihn gewonnen hat. Er sucht mehr und mehr Fühlung mit der empirischen Forschung, namentlich mit der Naturwissenschaft. Aber den Materialisten, die in den fünfziger Jahren in die Höhe kommen und mit besonderer Vorliebe an Hegel ihren Mut zu kühlen pflegen, tritt er gelegentlich scharf entgegen. Mit Moleschott, einem der Führer in der Materialismusbewegung, kommt er in Heidelberg in persönliche Beziehungen. Aber es stört ihn an ihm „der tendenzmäßige Materialismus und Radikalismus, der auch die Weiber in den Atheismus hineinzieht".

Im Jahre 1860, nach beinahe zwanzigjähriger Pause, nimmt Strauß in der bekannten Vorrede zu seiner Übersetzung Huttenscher Gespräche die theologische Schriftstellerei wieder auf. Die damalige kirchenpolitische Situation — es ist die Zeit der Konkordate — und das Gebaren der kirchlichen und theologischen Reaktion, am meisten aber der Zorn über eine ihm von kirchlicher Seite widerfahrene persönliche Kränkung ruft ihn wieder auf den Kampfplatz. Sein erstes Wort aber ist eine geharnischte Kriegserklärung gegen die inzwischen erwachsene Vermittlungstheologie und die mit ihr verbündete theistische Philosophie, wie sie durch Weiße und den jüngeren Fichte begründet worden war. Er will in das Lügen- und Heuchlerwesen der jetzigen Theologie hineinleuchten. Damit schlägt er den nicht sehr erquicklichen Ton an, der dann in den späteren philosophisch-theologischen Arbeiten weiter klingt.

Er hat nun vor allem das Bemühen, sich selbst, den theologischen Kritiker von einst, der Welt wieder in Erinnerung zu bringen. So faßt er den Entschluß, seine beiden kritischen Hauptwerke, das „Leben Jesu" und die „Glaubenslehre", neu zu bearbeiten.

Im Jahre 1864 erscheint das „Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet". In zwei Dingen weicht dieses zweite „Leben Jesu" vom ersten ab. Erstens schickt es der historischen Kritik eine literarische der Quellen, der Evangelien, voraus, wobei im wesentlichen die Ergebnisse der Forschungen der Tübinger Schule aufgenommen werden; zweitens aber sucht es aus den Quellen nun auch ein positives Jesusbild zu erarbeiten, um erst dann in der früheren Art die mythische Weiterbildung desselben in der christlichen Gemeinde zu verfolgen. Die dogmatische Umrahmung des ersten „Leben Jesu" ist gefallen. Was nun aber an ihre Stelle tritt, ist äußerst fragwürdig. Strauß hält zwar nicht mehr christlichen Glauben und moderne Weltanschauung, wohl aber das Lebensideal Jesu und das moderne Kulturideal trotz aller Abweichungen im wesentlichen für identisch, und plant nun auf dieser Grundlage eine Fortsetzung des Werks der Reformation, eine Fortbildung der Christusreligion zur Humanitätsreligion, eine Realisierung des wahren Christentums. Das sind, im Lichte unzweideutiger Äußerungen der Glaubenslehre betrachtet, verschwommene Träumereien. Es ist jene Falschmünzerei, jenes Spiel mit Worten, wogegen Strauß sich in diesen Jahren so nachdrücklich und bitter gewandt hat. Er selbst ist denn auch bald nachher, schon in der Streitschrift „Die Halben und die Ganzen", auf den alten Standpunkt zurückgekehrt.

Jetzt tritt er dem Gedanken näher, auch die Glaubenslehre neu zu gestalten, aus ihr ein Buch moderner Weltanschauung zu machen. Vom Herbst 1865 ab liest er, zunächst planlos, alles mögliche Philosophische und Naturwissenschaftliche. Er liest Lotzes „Mikrokosmus", Schleiermachers „Dialektik", er liest Schopenhauers Werke, später auch Hartmanns „Philosophie des Unbewußten", er liest die Schriften der neueren Materialisten und ihrer Gegner, vor allem Fr. A. Langes „Geschichte des Materialismus", er liest Darwin und Häckels „Natürliche Schöpfungsgeschichte" usf. Was er sich nun unter dem Eindruck dieser Lektüre „halbträumerisch" zusammengedacht hat, das

hat er in seinem letzten Buch „Der alte und der neue Glaube“ (1872) ans Licht „herausgestellt“.

Es sind bekanntlich vier Fragen, die er hier beantwortet: Sind wir noch Christen? Haben wir noch Religion? Wie begreifen wir die Welt? Wie ordnen wir unser Leben? Mit derselben Sicherheit wie einst in der Glaubenslehre wird festgestellt: „wir“, d. h. die Anhänger der modernen Weltanschauung, in deren Namen Strauß redet, sind keine Christen mehr. Die Nebel, die über dem zweiten „Leben Jesu“ lagen, sind endgültig zerstreut. Die wenigen Züge, die das Kulturideal der Gegenwart mit der schwärmerisch asketischen Lebensauffassung Jesu gemein hat, genügen nicht, den modernen Menschen zum Christen zu machen. Dagegen haben die „Wir“ noch Religion. Strauß hat nämlich die intellektualistische Religionstheorie der Glaubenslehre durch Anlehen bei Feuerbach und Schleiermacher ergänzt. Und während er das Feuerbachsche Element, die aus praktischen Wünschen und Bedürfnissen entspringenden Göttervorstellungen und das religiöse Handeln, die Versuche des Gläubigen, diese Götter durch Kultus, Opfer und Gebet sich günstig zu stimmen, für Wahn hält, ist ihm der Schleiermachersche Bestandteil bleibende Wahrheit. Dem Universum gegenüber halten auch die „Wir“ das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl fest. Das Universum selbst ist ihm „ein unendlicher Inbegriff von Welten in allen Stadien des Werdens und Vergehens, und eben in diesem Kreislauf sich selbst in ewig gleicher Lebensfülle erhaltend“, „ins Unendliche bewegter Stoff, der durch Scheidung und Mischung sich zu immer höheren Formen und Funktionen steigert, während er durch Ausbildung, Rückbildung und Neubildung einen ewigen Kreis beschreibt“. Von hier aus erörtert Strauß die kosmogonischen Fragen, die Entstehung unseres Planetensystems, die Perioden der Erdbildung und den Ursprung des Lebens auf der Erde. Und nun folgt er der Darwinschen Theorie. Aus den in Urzeugung entstandenen Zellen ist in natürlicher Entwicklung, unter der Herrschaft des Selektionsprinzips, die ganze Welt des Lebens bis zu seiner höchsten Erscheinungsform, dem Menschen mit seinen intellektuellen und moralischen Fähigkeiten, hervorgegangen. Aus dem Selektionsprinzip erklären sich auch die zweckmäßigen Naturbildungen. Will man von einem Zweck der Welt im ganzen reden, so darf man den-

selben keinenfalls in die Zukunft verlegen; er ist in jedem Augenblick der Entwicklung verwirklicht; das All ist in keinem folgenden Moment vollkommener als im vorhergehenden. Das Problem des Bewußtseins macht dem Verfasser wenig zu schaffen. Das Subjekt des Denkens und Empfindens ist nicht eine besondere Seelensubstanz, sondern das Gehirn. Aus der Bewegung der Gehirnatome entsteht Bewußtsein: wie Bewegung unter gewissen Bedingungen sich in Wärme umsetzt, so vermag sie sich unter gewissen Umständen in Empfindungen und Gedanken umzuwandeln. In dieser Art begreifen die „Wir" die Welt. Wie aber ordnen „wir" unser Leben? Nach dem Grundsatz, daß der einzelne sich nach der Idee der Gattung bestimmen solle. Einen Versuch, diesen Grundsatz etwa mit der Darwinschen Theorie in Zusammenhang zu bringen, macht Strauß nicht: aus der Sympathie, zuletzt aus den sozialen Instinkten lassen sich, wie er glaubt, nicht alle sittlichen Normen ableiten. So verzichtet er überhaupt darauf, das sittliche Prinzip zu seiner Weltansicht in innere Beziehung zu setzen. Dagegen entwickelt er den Inhalt der Idee der menschlichen Gattung. Und hier erörtert er nun spezielle ethische, politische, soziale, kulturelle, selbst ästhetische Probleme in der Weise eines gebildeten und intelligenten, in politischen Dingen gemäßigt konservativ, in allen Kulturfragen aber fortschrittlich denkenden Bürgers, der manches erlebt und erfahren, über vieles nachgedacht und über alles sich ein Urteil gebildet hat.

Es ist nicht sowohl der Inhalt des Buches, was unser Interesse fesselt. Man mag Strauß als Dilettanten und Bildungsphilister abfertigen, man mag daran erinnern, daß sein ganzes Unternehmen nur ein verspätetes Nachspiel zur Materialismusbewegung der fünfziger und sechziger Jahre und, vom wissenschaftlichen Standpunkt betrachtet, eigentlich ein Anachronismus gewesen sei. Großen äußeren Erfolg hatte die Schrift. Aber daraus zu schließen, daß sie einem Zeitbedürfnis entsprochen habe, wie einst das „Leben Jesu", war verfehlt. Bücher, wie Strauß' „Alter und neuer Glaube", Büchners „Kraft und Stoff", Häckels „Welträtsel", tun immer ihre Wirkung.

Allein wie ist aus dem Hegelianer ein Materialist geworden? Strauß hat sich ausdrücklich zum „krassen" Materialismus bekannt. Und in der Tat: er hat den kosmologischen und anthropologischen Materialismus, wie er von den französischen Ma-

terialisten des 18. Jahrhunderts festgelegt und von den deutschen des 19. weiter ausgestaltet worden war, in der ganzen unkritischen Naivetät, die dieser Weltanschauung eigen ist, aufgenommen. Daß die materielle Welt, mit Kant zu reden, nur Erscheinung, daß die Materie selbst nur eine Form des auffassenden oder vielmehr nur ein Hilfsbegriff des erklärenden Denkens ist, davon fehlt ihm jede Ahnung. Daß Materie und Geist total verschiedene Seinsweisen, daß Atombewegungen und Bewußtseinsvorgänge miteinander ganz und gar unvergleichbar sind, daß aus der mechanisch gefaßten Materie, deren Kraft ausschließlich Bewegungskraft, deren Funktion ausschließlich Bewegung ist, Bewußtseinserlebnisse nie begriffen werden können, davon vermochte ihn auch du Bois-Reymonds Ignorabimus nicht zu überzeugen. Von der Kantbewegung, die damals bereits im Gange war, und in der sein Freund E. Zeller eine führende Rolle spielte, war er gänzlich unberührt. Wie ist das möglich geworden?

Fr. A. Lange hat gemeint, es sei Strauß' Hegelsche Vergangenheit gewesen, die ihm die Kluft zwischen Materie und Geist verdeckt und ihn für die erkenntnistheoretische Blöße des Materialismus blind gemacht habe. Aber des Rätsels Lösung ist sehr viel einfacher. Sagen wir es kurz und bündig: Strauß ist auch als Materialist Hegelianer geblieben.

Strauß stellt fest, er könne sich du Bois-Reymonds Ignorabimus gefallen lassen, ohne darum seinen Handel verloren zu geben; denn auch du Bois sei nicht gesonnen, hinter den von ihm abgesteckten Grenzen des Naturerkennens veraltete Dogmen, dualistische und theistische Hypothesen sich von neuem ansiedeln zu lassen. Schon das zeigt, daß er an der korrekt materialistischen Ableitung der seelischen Vorgänge aus Gehirnprozessen kein wesentliches Interesse hat. Daß er mit der Parallele, in die er die Empfindung zur Wärme bringt, in die Gefahr kommt, eine besondere psychische Energieform, die mit den physischen Energiearten in Wechselwirkung treten würde, anzunehmen und damit einen Dualismus zwar nicht von Substanzen, aber doch von Energien und Funktionen zuzulassen, ficht ihn nicht an. Im Gegenteil: daß das Psychische auf diese Weise eine gewisse selbständige Daseinsweise erhält, ist ihm offenbar ganz recht. Um zweierlei ist es ihm grundsätzlich zu tun, einmal um die Einheitlichkeit des Menschen-

wesens, um die Abwehr desjenigen Dualismus, der den Menschen in zwei Substanzen, in Leib und Seele, scheidet, und zweitens um die Gleichartigkeit von Materie und Geist, von Physischem und Seelischem; diese Gleichartigkeit im Sinne des folgerichtigen Materialismus durchzuführen, daran liegt ihm nichts. Und nun erinnern wir uns an den Nachdruck, mit dem er die ewige Lebendigkeit und Vernünftigkeit des Universums betont! Er tut das mit vollem Bewußtsein. Er will, wie er in einem Brief an Zeller ausdrücklich erklärt, die Grundkraft der Welt so fassen, daß aus ihr das geistige Leben ebensowohl wie das körperliche erklärt werden könne; er glaubt, so dem Einwand, der sich gegen den kosmologischen Materialismus mit Recht kehrt, daß derselbe der geistigen Wirklichkeit im Weltgrund keine Rechnung trage, nicht ausgesetzt zu sein. So spricht kein korrekter Materialist. Es ist offenbar nicht der Materialismus, der Strauß am Herzen liegt, sondern lediglich der Monismus.

Aber er selbst spricht sich ganz unzweideutig über seine grundsätzliche Stellung in dieser Frage aus. Der Unterschied von Materialismus und Idealismus ist ihm ein bloßer Wortstreit. Beide Theorien sind monistische Betrachtungsweisen, die im Dualismus ihren gemeinsamen Gegner haben. Voneinander unterscheiden sie sich nur dadurch, daß die eine von unten, die andere von oben ausgeht: jene setzt die Welt aus Atomen und Atomkräften, diese aus Vorstellungen und Vorstellungskräften zusammen. Der wissenschaftlichen Aufgabe genügen können nur beide in ihrem Zusammenwirken.

Möglich ist eine solche Anschauung nur auf dem Standpunkt des metaphysischen Idealismus, der schon in der Materie geistige Kräfte wirksam sein läßt und von hier aus die Gleichartigkeit von Materie und Geist behaupten kann. In der Tat ist Strauß, wie er ausdrücklich konstatiert, auch jetzt Idealist. Die Philosophie verfährt idealistisch, die Naturwissenschaft materialistisch. Er selbst schlägt sich auf die Seite der Philosophie und bringt deren Recht den naturwissenschaftlichen Empirikern sehr nachdrücklich zum Bewußtsein. Schon einmal, in den fünfziger Jahren, hatte er den Materialisten gegenüber so gesprochen. Damals war die idealistische Philosophie, für die er eintrat, die Hegelsche. Das ist sie auch jetzt noch. Auch jetzt noch steht er auf dem Boden des idealistischen

Pantheismus der Glaubenslehre. In dem „Universum" erkennen wir unschwer das „Absolute" von einst wieder. Daß Strauß jetzt den Gottesbegriff grundsätzlich ausscheidet, hängt doch nur mit der Tendenz zusammen, jenem Spiel mit den Worten der religiösen Sprache radikal ein Ende zu machen.

Wie in den beiden vorhergehenden Jahrzehnten, so war in den sechziger Jahren und auch jetzt die Weltanschauung der Glaubenslehre für Strauß ein unverlierbarer, zum Lebenswert gewordener, nicht reflexionsmäßig, sondern instinktiv, intuitiv, in „puppenförmigem" Zustand, als philosophischer Glaube festgehaltener Besitz geblieben. Die natur- und geschichtsphilosophischen Auswüchse der Hegelschen Spekulation waren stillschweigend weggefallen. Dafür war Strauß, wie wir wissen, seit den fünfziger Jahren bemüht, seiner intuitiven Welt- und Lebensansicht die Ergebnisse der empirischen, zumal der naturwissenschaftlichen Forschung einzufügen. Von Anfang an aber war die Denkweise der Glaubenslehre entschlossen monistisch gewesen; sie hatte ihre Spitze energisch gegen den philosophisch-religiösen Dualismus gekehrt, der Gott und Welt, Materie und Geist, Seele und Leib, Diesseits und Jenseits auseinanderreißt. Diese Stimmung hatte sich im Laufe der Jahre noch gesteigert. Zugleich wird Strauß mehr und mehr gewahr, daß erst die Naturwissenschaft dem Philosophen die Mittel gewähre, den Monismus durchzuführen. Besonders bedeutsam wird für ihn die Darwinsche Theorie, schon darum, weil sie ihm die Möglichkeit eröffnet, die naturwissenschaftliche Weltbetrachtung mit der Hegelschen Philosophie in unmittelbaren Zusammenhang zu bringen. Wir können verfolgen, wie Strauß den Darwinschen Entwicklungsgedanken an den Hegelschen angeknüpft hat. Wertvoll ist ihm die Darwinsche Hypothese aber namentlich auch deshalb, weil sie den philosophischen Monisten erst wirklich vom Schöpfungsbegriff befreit. An die Darwinsche Theorie gliedert sich dann das weitere an, und schließlich nimmt er in den Rahmen seines metaphysischen Idealismus das ganze Weltbild auf, das die Materialisten im Namen der Naturwissenschaft entworfen hatten. So vollzieht sich die Synthese der Hegelschen Philosophie mit dem Materialismus.

Kuno Fischer hat in einer brieflichen Äußerung ausgesprochen, Strauß' Buch sei nur „aus dem Gesichtspunkt der

darin sich kundgebenden Persönlichkeit recht zu verstehen", und Strauß hat dies bis zu einem gewissen Grad zugestanden. Es ist, wie wir nun sagen können, wahrer, als beide Männer wohl geahnt haben. Nur aus Strauß' Persönlichkeit oder vielmehr aus seiner inneren Entwicklung verstehen wir den merkwürdigen Bund, der sich in seinem Denken zwischen Hegel und dem Materialismus geknüpft hat. „Der alte und der neue Glaube" ist kein eigentlich wissenschaftliches Werk. Seine Grundlagen sind nicht in planmäßigem kritischem Denken erarbeitet. Der Verfasser gibt uns, was sich an Einsichten und Erkenntnissen in ihm zusammengefunden, gestaltet und gemütlich erprobt hat. Aber das Buch will ja nur ein Glaubensbekenntnis sein. Und das ist es. Auch insofern, als die Weltanschauung des Verfassers zugleich sein religiöser Glaube ist.

Ein Abfall, eine Verleugnung früherer Anschauungen und Ideale ist der neue Glaube nicht. Ein Bruch hat in Strauß' Entwicklung an keinem Punkt stattgefunden. Er ist Idealist, er ist Hegelianer geblieben. Aber das hat sich uns nun mit voller Deutlichkeit gezeigt, daß er seit der Glaubenslehre wissenschaftlich im Grunde nicht mehr weitergekommen ist. Er hat recht behalten. Mit der Glaubenslehre war seine wissenschaftliche, seine geschichtliche Rolle ausgespielt. Die Ungunst der äußeren Verhältnisse, die geistige Unfreiheit des damaligen öffentlichen Lebens, aber doch auch eigene Schwäche haben dem inneren und äußeren Leben des Dreiunddreißigjährigen die tragische Wendung gegeben, die ihn um die volle Frucht seines genialen Talents gebracht hat. Auch so bleibt uns von dieser wissenschaftlichen Persönlichkeit noch genug. Über dem späteren Strauß dürfen wir den früheren, den Kritiker des Lebens Jesu und der Glaubenslehre, nicht vergessen.

Nach Schluß der Pause spricht Präsident Dr. Windelband den Dank des Kongresses für die von Prof. Alessandro Levi überreichte Bibliographie der italienischen Philosophie und Pädagogik (1901—1908) aus.

Im Anschluß daran erläutert Professor A. Levi seinen Vorschlag, die bisherigen, nationalen Bibliographien der Philosophie zu einer umfassenden internationalen zu erweitern und ihre

Herausgabe der Internationalen permanenten Kommission des Kongresses zu übertragen.

Die weitere Beratung dieses Gegenstandes wird der Kommission selbst anheimgestellt.

Es folgt nun die *Diskussion* über den Vortrag von Geheimrat Dr. Windelband: „Zum Begriff des Gesetzes".

DISKUSSION.

Straszewski meint, daß einige Ideen einer Vertiefung bedürfen. Die Tatsache, daß wir Erfahrungen machen, garantiert uns die Ordnung der Welt nicht. Die Ordnung könnte in die Welt der Erscheinungen hineinbuchstabiert werden. Es gibt aber etwas, was uns die Ordnung in den Dingen wirklich garantiert, das ist *die Tatsache des Lebens.* Das Leben das ist die Anpassung an die Umgebung. Eine Anpassung an den Chaos ist gar nicht möglich, also muß in der Welt Ordnung herrschen.

Ebbinghaus konnte wegen Zeitmangels seine Ausführungen nicht zu einem sie verständlich machenden Abschluß bringen und wird sie anderswo ausführlicher veröffentlichen.

Itelson.

Prof. Dr. **Lefmann:** Bei so beschränkter Zeit nur einen Satz über das, was ich sagen gewollt. — Sagen wollte ich, daß des verehrten Herrn Vortragenden treffliche Anknüpfung an den Kosmosbegriff wohl nicht erst bei den Griechen sondern schon bei den Indern in deren ältestem Altertum gegeben, da die Lichtmächte Varuna und Mitra, Mond- und Sonnengottheit, ebenso als Begründer und Erhalter der himmlischen wie als Hüter und Wächter der sittlichen Weltordnung erscheinen, das s. g. *ritam,* dessen weitere Auswirkung zum (nachved.) *dharma,* als „die eigene Natur der Dinge" *(svabhâva)* und darnach als Sitte, Recht und Gesetz uns vorliegt, dort mehr in teleologischer, hier vielmehr und zuletzt, wie (nach den Upanishad) im Buddhatum, in durchaus kausaler Begründung, da denn ein „Wollen und Wirken" *(kâma* und *karma)* alles (theoretisch und moralisch), allen Wechsel und Wandel bestimmt — eine m. E. noch nicht voll erkannte und gewürdigte oder meines Wissens irgend dargestellte Entwicklung. — Genug hiermit, ich kann nunmehr auf das Wort verzichten.

Schlußwort: **Windelband:** Ich bedaure auf das Lebhafteste, daß die im Interesse des Kongreßschlusses leider unerläßliche Zeitbegrenzung meinen Herren Vorrednern nicht erlaubt hat, ihre Bemerkungen vollständig und gründlich zur Darlegung zu bringen. Insbesondere hätte ich sehr gern noch länger den Ausführungen meines Herrn Kollegen

Ebbinghaus gelauscht: ich hätte es um so ruhiger tun können, als sie in ihrer ganzen Richtung völlig unabhängig neben den meinigen bestehen. Er hat psychologische Fragen erörtert, während der Gegenstand meines Vortrags, abgesehen von der historischen Einleitung, erkenntnistheoretisch oder, wenn Sie wollen, metaphysisch war.

Danach könnte ich, dem Beispiel des letzten Redners folgend, auf das Wort verzichten, wenn ich nicht gern noch an eine Bemerkung des Herrn Straszewski anknüpfte. Er hat darauf hingewiesen, daß nach Kant die Gesetzmäßigkeit der Natur aus dem Verstande stamme und in ihrer Geltung von der „glücklichen Tatsache" einer Beziehung auf eine reale Ordnung unabhängig sei. Sehr richtig, sofern wir nur die Kritik der reinen Vernunft in Betracht ziehen! Aber gehen wir nur weiter zur Kritik der Urteilskraft, in der sich jene Wendung von der „glücklichen Tatsache" findet, die später Lotze aufgenommen hat, so finden wir die sehr tief eindringende Betrachtung, daß die Bearbeitbarkeit des Wahrnehmungsmaterials durch den Verstand, die Subsumtion der Anschauungen unter Kategorien, die Systematisierbarkeit der Erfahrung, die „Spezifikation der Natur", ihrer Gesetze und ihrer Typen, — daß dies alles auf eine zweckvolle Beziehung des Intellekts zur Realität deute. Deshalb meine ich, daß die Auffassungen über das Wesen der „Erscheinung", die ich zuletzt angedeutet habe, mit den Prinzipien der Transzendentalphilosophie durchaus vereinbar sind: und ich kann es mir nicht versagen, meiner Freude darüber Ausdruck zu geben, daß ich Anlaß hatte, mit dem letzten Wort unserer Diskussionen auf den Namen zurückzudeuten, auf den wir schließlich mit allen unsern Gedanken immer wieder zurückkommen: auf Kant.

DIE SCHLUSSSITZUNG

beschäftigt sich zuerst mit der Ergänzung der Internationalen permanenten Kommission durch neue Mitglieder.

Ausgeschieden sind: durch Verzicht wegen Kränklichkeit: Mach; durch Tod: Cantoni, Ritchie, Tannery.

Schon in Genf gewählt, jedoch aus Versehen im Genfer Bericht noch nicht aufgeführt sind: Darlu (Paris), Rauh (Paris), Straszewski (Krakau).

Neu gewählt sind aus den Gebieten der

Dänischen Sprache: Höffding (Kopenhagen);

Englischen Sprache: Münsterberg (Boston), Royce (Cambridge U. St. A.), Schiller (Oxford);

Holländischen Sprache: De Boer (Amsterdam), Heymans (Groningen);

Italienischen Sprache: Croce (Neapel), Enriques (Bologna), Vidari (Pavia);

Slavischen Sprachen: Gheorgov (Sofia), Leuckfeld (Charkow);

Spanischen Sprache: d'Ors (Barcelona);

Ungarischen Sprache: v. Karman (Budapest).

Als Ort des Kongresses wird auf Einladung der italienischen Gelehrten Bologna gewählt. In der Zeitbestimmung soll diesmal, um die Kollision mit den Tagungen des Mathematiker-Kongresses zu vermeiden, von dem vierjährigen Turnus abgegangen und der nächste Kongreß auf das Jahr 1911 verlegt werden, während für die Folgezeit wieder der vierjährige Turnus Platz greift. Als Präsident des nächsten Kongresses wird Prof. Federigo Enriques (Bologna) gewählt, der dieses Amt mit Worten des Dankes übernimmt.

Nach einem kurzen Schluß- und Dankeswort des Vorsitzenden und nach einem von Geheimrat Dr. Lasson (Berlin) ausgebrachten Hoch auf den Präsidenten, Geheimrat Dr. Windelband, wird sodann die Tagung des III. Internationalen Kongresses für Philosophie geschlossen.

DRITTER TEIL.

DIE SEKTIONSSITZUNGEN.

I. Sektion

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.

LA PHILOSOPHIE DE LA VALEUR CHEZ SOCRATE ET PLATON.

Par Charles Werner (Genève).

M. Gourd a démontré que la méthode est différente dans l'ordre de l'être et dans l'ordre de la valeur. Dans l'ordre de l'être, la connaissance procède par induction: elle va du particulier au général. Dans l'ordre de la valeur, la connaissance procède par déduction: elle a son point de départ dans un principe général posé a priori.

Cette remarque profonde nous semble devoir éclairer certains points capitaux dans les doctrines de Socrate et de Platon.

I.

On s'est étonné de l'insuccès auquel parait avoir abouti l'effort philosophique de Socrate. Socrate a constamment cherché à définir les notions d'ordre moral, telles que la justice, le courage, la piété. Or nous ne voyons pas, ni dans Xénophon ni dans Platon, qu'il y ait réussi. Ou ses recherches n'aboutissent pas, ou elles aboutissent à une conclusion insignifiante, comme à cette définition de la justice: l'observation des lois établies.

Comment expliquer cet insuccès?

Aristote nous dit que Socrate, voulant déterminer l'essence des choses, inventa la méthode scientifique qui consiste dans l'induction et la définition. Mais cette méthode, Socrate l'applique à l'ordre de la valeur. Le témoignage d'Aristote n'est pas moins formel sur ce point. Socrate, nous dit-il, ne s'est occupé que des questions morales, et pas du tout des choses de la nature. Or les questions morales rentrent dans l'ordre de la valeur.

Socrate emploie l'induction pour déterminer la notion d'une valeur générale par rapport à laquelle il puisse apprécier les valeurs particulières.

On sait, en effet, comment Socrate procédait. Voulant définir une notion comme la justice ou l'injustice, il prenait pour point de départ un certain nombre d'exemples de la chose à définir et s'efforçait, par comparaison, d'en dégager les caractères communs. Puis, ayant inventé une formule générale, il considérait le plus grand nombre possible des cas particuliers compris dans cette formule, modifiant la formule si elle ne s'accordait pas avec tous les cas considérés. En d'autres termes, Socrate appliquait l'induction pour trouver une définition commune à un groupe d'actions réputées bonnes ou mauvaises.

Certains historiens ont loué Socrate d'avoir employé l'induction dans les questions d'ordre moral. Et l'on a fait remarquer que la méthode socratique est encore de nos jours fort en honneur.

Mais, si l'on admet les principes d'où nous sommes parti, on dénoncera dans cette méthode le vice capital du socratisme. On dira que Socrate a employé l'induction dans un domaine où l'induction ne s'applique pas. Et l'on expliquera de la sorte l'insuccès que nous avons signalé.

En effet, procédant par induction, Socrate n'arrive pas à poser un principe de valeur par rapport auquel il puisse définir convenablement les valeurs particulières.

Socrate d'ailleurs parait avoir reconnu que sa méthode ne lui permettait guère de poser un principe qui régisse l'ordre entier de la valeur. Il semble craindre de s'élever à une généralité plus large que celle offerte par des notions comme la justice, la piété, le courage. Son induction s'arrête d'elle-même à un certain degré de généralité. Elle ne se juge pas capable de poser un principe universel. Comme Aristippe lui demande s'il connait quelque chose de bon, Socrate répond: «Me demandes-tu si je sais quelque chose de bon pour la fièvre? — Non. — Pour les maux d'yeux? — Pas davantage. — Pour la faim? — Pas encore. — Si tu entends quelque chose de bon qui ne soit bon à rien, je ne le connais ni n'ai besoin de le connaître.»

Mais Socrate, en dépit de ses réticences, devait essayer de poser un principe universel auquel il pût rattacher toutes les valeurs particulières. Cherchant à dégager le caractère commun

à toutes les actions bonnes, il identifie le bien avec l'utile ou l'agréable. Ainsi s'explique l'importance qu'il accordait aux définitions. Estimant que le bien se confond avec l'agréable, Socrate ne séparait pas la science de l'action: préférer sciemment l'action mauvaise à l'action bonne est tout aussi impossible que préférer le désagréable à l'agréable. Par suite, le vice se confond avec l'erreur. Il suffit de savoir ce qu'est la justice ou le courage pour être juste ou courageux.

Or ce principe universel auquel aboutit l'induction socratique est très insuffisant. — On a fait remarquer que la notion d'utilité n'a pas, chez Socrate, cette signification excessivement générale d'après laquelle toute espèce de bien, comportant évidemment quelque avantage, se confond avec l'utile. Socrate donne à la notion d'utilité le sens précis qu'elle a dans l'acception vulgaire. — Cependant est-on bien sûr que Socrate échappe entièrement au reproche d'avoir fondé sa doctrine sur une pure et simple tautologie? La notion d'utilité n'a chez lui, comme dans l'acception vulgaire, un sens précis que lorsqu'on détermine ce sens pour chaque cas particulier. Mais Socrate, voulant faire œuvre philosophique, devait, malgré qu'il s'en défende, chercher un principe universel. L'identité qu'il établit entre la science et la vertu montre bien qu'il a considéré d'une manière tout-à-fait générale la notion d'utilité ou d'agrément. Cette notion, il l'obtient par une induction généralisatrice, éliminant de la notion d'utilité tout ce qui en particularise l'application. Et sans douts il fait subir à la notion d'utilité une certaine élaboration, distinguant entre l'utilité ou la jouissance qui vient du hasard et ne dure pas et l'utilité ou la jouissance qui est assurée et constante. Mais il n'arrive pas de la sorte à donner à la notion générale d'utilité un contenu suffisant. L'induction socratique aboutit à une notion, sinon vide de sens, du moins singulièrement appauvrie et bien incapable d'assurer un fondement solide à la déduction.

Voilà pourquoi Socrate ne réussit pas à donner des définitions convenables. Car les notions qu'il cherche à définir rentrent dans l'ordre de la valeur et ne peuvent être définies que par rapport à un principe de valeur universel. Le principe étant insuffisant, les définitions sont insuffisantes. En fait, Socrate néglige souvent de faire intervenir le principe auquel sa méthode le conduisait. Souvent il s'en tient à une définition conforme

à l'opinion vulgaire, sans se préoccuper de rattacher la notion qu'il considère à un principe universel. C'est là le cas de la définition que nous avons citée: la justice est l'observation des lois établies. Ailleurs cependant Socrate essaie de rattacher la notion qu'il considère au principe universel admis par lui. Les vraies définitions socratiques sont données dans les passages où Socrate explique en quoi telle ou telle vertu comporte de l'utilité ou de l'agrément. La vraie définition socratique de la justice nous est donnée lorsqu'on nous dit que la justice est un moyen de gagner la confiance et l'estime des hommes. Mais la définition reste vague et insuffisante, parce que le principe de valeur est lui-même vague et insuffisant. Socrate ne réussit pas mieux lorsqu'il essaie de faire œuvre philosophique que lorsqu'il se contente de l'opinion vulgaire. De là probablement la sorte de découragement qui traverse son enthousiasme. Peut-être n'était-ce pas seulement de l'ironie quand il affirmait être lui-même stérile en fait de sagesse.

On comprend dès lors la fortune singulière de la doctrine socratique. Socrate s'était borné à l'étude de la valeur. Mais il avait forgé une méthode ne pouvant s'appliquer qu'à l'étude de l'être. C'est pourquoi les successeurs de Socrate firent rentrer dans les cadres de la philosophie les problèmes, écartés par Socrate, qu'avaient traités les «physiciens», et prétendirent les résoudre par le moyen même de la méthode socratique. De la philosophie antésocratique, ils gardèrent l'objet, tandis que Socrate ne gardait que l'idée formelle de la science. Et, pour ce qui est de la forme scientifique, ils adoptèrent la forme nouvelle créée par Socrate. C'est dans leurs systèmes que cette forme, enfin appliquée à l'objet qui lui convient, fit triompher le rationalisme. La philosophie de Socrate est grande par les conséquences qu'elle a eues, plutôt que par les résultats auxquels elle-même est arrivée.

II.

On peut douter cependant que cette application de la méthode socratique à l'objet qui lui convient se trouve déjà chez Platon. Il semble, au contraire, que Platon ait fait, en sens inverse, la même confusion que Socrate.

Cette vérité que Socrate n'avait pas aperçue, à savoir que la connaissance, dans l'ordre de la valeur, procède par déduction

d'un principe posé a priori, est mise en pleine lumière dans le platonisme. On peut même dire que la théorie de l'idée repose tout entière sur elle.

En effet, l'institution du monde idéel correspond à une certaine théorie de la connaissance. Platon estime que le général, objet de la science, n'est pas contenu dans la sensation. C'est pourquoi Platon sépare l'objet intelligible de l'objet sensible. Mais il y a plus. Platon ne se contente pas d'affirmer que la connaissance du général est indépendante de la connaissance du particulier. Il renverse le rapport: il déclare que la connaissance du particulier dépend de la connaissance du général. L'idée n'est pas obtenue par induction. Elle est posée a priori comme le principe de la déduction. Voilà pourquoi, réalisant l'objet de la science, Platon admet un monde idéel antérieur au monde sensible et dont le monde sensible découle. En correspondance avec la déduction qui s'exerce dans l'ordre de la connaissance se trouve la déduction qui s'exerce dans l'ordre de la réalité. Le particulier, qui constitue la réalité sensible, emprunte ce qu'il possède d'existence au général, qui constitue la réalité supra-sensible.

On peut donc soutenir que la théorie de l'idée illustre une des thèses principales de la philosophie de la valeur. En fait, Platon, héritier de Socrate, se meut principalement dans l'ordre de la valeur. Les notions qu'il considère de préférence sont les notions d'ordre moral. L'idée suprême est l'idée du bien. Mais Platon a reconnu le vice de la méthode socratique. Il a fort bien vu que la connaissance, dans l'ordre de la valeur, va du général au particulier, non pas du particulier au général: ce n'est pas parce que nous connaissons les choses justes que nous avons l'idée de justice, c'est parce que nous avons l'idée de justice que nous connaissons les choses justes. Il y a dans le principe de valeur un caractère exemplaire qui ne saurait provenir des valeurs particulières. Le principe de valeur n'est pas connu par induction: il est posé a priori. Et c'est de ce principe a priori que sont déduites les valeurs particulières. Telle est la grande vérité qu'exprime la théorie de l'idée.

Il n'en reste pas moins que Platon applique à l'ordre de l'être une méthode qui ne s'applique qu'à l'ordre de la valeur. Comme nous l'avons dit, le principe que la théorie de l'idée pose a priori, c'est l'être, c'est la réalité. Platon étend indifféremment

à toutes les notions générales le caractère a priori qu'il reconnait aux notions d'ordre moral. Le passage entre les notions d'ordre moral et les autres lui est facilité par la considération des notions d'ordre mathématique, auxquelles il accordait l'importance que l'on sait. Ces notions, en effet, paraissent comporter, comme les notions d'ordre moral, une pureté, un caractère exemplaire, qui ne se trouvent pas dans les choses particulières. De même que la justice est un idéal que les actions humaines ne réalisent jamais qu'imparfaitement, de même aucune figure sensible ne revêt exactement la forme conçue par l'esprit du géomètre. Platon fut conduit de la sorte à considérer toute notion générale comme le principe a priori de la déduction. La théorie de l'idée résulte ainsi d'une double confusion. D'une part, confondant la connaissance dans l'ordre de l'être et la connaissance dans l'ordre de la valeur, Platon pose toute espèce de notion générale comme le principe a priori de la déduction. D'autre part, confondant la notion générale, objet de la science, avec la réalité, Platon pose toute espèce de notion générale comme une réalité a priori dont les réalités particulières tirent leur existence. Par suite, le principe que la théorie de l'idée pose a priori comme le principe de la déduction, ce n'est pas seulement un principe de valeur: c'est aussi l'être, c'est la réalité. L'idée suprême, il est vrai, est le bien, principe de valeur auquel sont subordonnées les valeurs particulières. Mais l'idée suprême est aussi la réalité par excellence, à laquelle toutes les autres réalités empruntent leur existence. Socrate traitait la valeur par la méthode qui s'applique seulement à l'être. Platon traite l'être par la méthode qui s'applique seulement à la valeur.

Peut-on dire au moins, en ne considérant que celles-là d'entre les idées platoniciennes qui rentrent dans l'ordre de la valeur, que Platon ait tracé les grandes lignes d'une philosophie de la valeur? En aucune manière. Comme Socrate, Platon ne réussit pas à déduire les valeurs particulières du principe général de valeur. La raison en est que son principe, s'il a le mérite d'être posé a priori, est encore moins significatif que celui de Socrate. Ce que Platon pose a priori, ce n'est pas une définition du bien, c'est tout simplement l'idée formelle du bien. Il explique les choses belles par la beauté, en écartant l'opinion de ceux qui s'efforcent de dire en quoi la beauté consiste. Il avoue d'ailleurs lui-même qu'en procédant ainsi il procède «sans art et peut-être

trop simplement». En effet, c'est trop simple. Ce qu'il faut poser a priori, c'est une définition du bien, à laquelle on puisse rattacher les biens particuliers. Cette définition, Platon ne la donne pas. C'est pourquoi il échoue dans sa tentative de déduction. Ainsi Socrate posait par induction un principe de valeur, insuffisant il est vrai, mais auquel il pouvait, en quelque mesure, rattacher les valeurs particulières: on trouve chez lui un principe de valeur, mais pas la méthode propre à la valeur. Au contraire, Platon pose a priori un principe purement formel, d'où l'on ne saurait déduire les valeurs particulières: on trouve chez lui la méthode propre à la valeur, mais pas un principe de valeur.

Cette confusion entre la méthode propre à l'ordre de l'être et la méthode propre à l'ordre de la valeur, que l'on trouve, réalisée en sens inverse, et chez Socrate et chez Platon, est évitée par Aristote. Aristote, qui appartient à une famille de médecins, s'occupe avant tout de biologie et d'histoire naturelle. Il se place sur le terrain de l'être, non pas sur le terrain de la valeur. Et il n'a pas de peine à reconnaître que la notion générale, dans laquelle, comme Socrate et Platon, il voit l'objet de la science, est obtenue par une induction ayant son point de départ dans les êtres particuliers. Tombé dans le réalisme, il proclame que ce qui est premier en soi est dernier pour nous. C'est pourquoi il ne pose pas l'idée a priori comme une réalité supérieure à la réalité sensible. Il met l'idéel dans le sensible, sans craindre, dans la règle, une disproportion entre ces deux termes. Car l'idéel, pour lui, ne se confond pas avec un idéal inaccessible. S'il y a dans les notions de justice ou d'égalité un caractère exemplaire qui ne se trouve pas dans les choses justes ou égales, le type de l'homme ou du bœuf est réalisé, sauf monstruosité, dans tous les hommes ou dans tous les bœufs.

On sait d'ailleurs qu'Aristote n'a pas mis fin définitivement à la confusion qui s'est établie, dès les origines de la philosophie de la valeur, entre la méthode propre à l'être et la méthode propre à la valeur. Cette confusion reparait, à diverses reprises et sous diverses formes, dans la philosophie moderne.

EINIGE BEMERKUNGEN ZUR NIKOMACHISCHEN ETHIK.

Von Adolf Lasson.

Im Begriff, eine Übersetzung der nikomachischen Ethik zu veröffentlichen, die sich in Ton und Haltung an die von mir im vorigen Jahre veröffentlichte Metaphysik des Aristoteles anschließt, gestatte ich mir zunächst, Ihr Interesse für diese Arbeit in Anspruch zu nehmen. Die Absicht ist, die Ethik des Aristoteles dem deutschen Leser als ein deutsches Buch in der Sprache der Gegenwart vorzulegen unter möglichst genauer Wiedergabe der aristotelischen Gedanken, wobei der Anschluß an den Wortlaut immerhin soweit gewahrt bleiben darf, als es der Genius der deutschen Sprache erlaubt. Wenn die Absicht einigermaßen erreicht ist, so kann das Werk des hellenischen Denkers von jedem philosophisch gebildeten Deutschen ohne umständliche Erläuterung mit Genuß gelesen werden, und das Verständnis ist wesentlich erleichtert. Des Aristoteles' Ethik gehört zu den am meisten gelesenen, aber auch zu den am wenigsten verstandenen Büchern; ich meine, daß diesem Mangel an Verständnis nichts so kräftig abzuhelfen imstande ist wie eine gute Übersetzung; eine solche zu liefern, habe ich mich bemüht. Wer dieser Ethik einen unvergänglichen Wert zuschreibt und ihr eine unerschöpfliche Kraft der Nachwirkung zutraut, wird einer solchen Bemühung seine Teilnahme nicht versagen.

Ich persönlich stehe nicht an, meine Überzeugung dahin auszusprechen, daß mir die Ethik des Aristoteles trotz mancher Spuren ihrer historischen Bedingtheit nicht als *eine* Ethik neben anderen, sondern als *die* Ethik schlechthin gilt. Sie ist in diesen zwei und ein viertel Jahrtausenden als wissenschaftliche Ethik weder überboten noch völlig ausgeschöpft worden; es wäre ein unermeßlicher Gewinn, wenn sie mit voller Wucht wieder in den Gesichtskreis der heute Philosophierenden ein-

treten und diese zwingen könnte, die eigenen Anschauungen an den Ergebnissen des aristotelischen Denkens zu messen.

Wir sprechen von der aristotelischen Ethik als einer einheitlichen Lehre, wobei wir neben der nikomachischen Ethik auch die beiden anderen Werke über Ethik, die unter den Schriften des Aristoteles überliefert sind, als vollgültige Zeugnisse für die aristotelische Gedankenwelt ansehen. Bei der uns auferlegten Kürze müssen wir uns auf den einfachen Ausdruck unserer Ansichten darüber beschränken.

Die nikomachische Ethik, so wie sie uns vorliegt, trägt deutlich die Merkmale an sich, daß sie, mindestens in großen Abschnitten, eine Nachschrift von Vorlesungen oder auf Grund solcher Nachschrift redigiert ist, wobei nicht ausgeschlossen ist, daß manche Abschnitte, wie III, 1—5; VIII—IX; X, 6—9, von Aristoteles selbst niedergeschrieben sind oder einen von Aristoteles durchgesehenen und fertiggestellten Text darstellen könnten. Buch V—VII dürfte man vielleicht am besten würdigen, wenn man darin Ausführungen erblickt, die unmittelbar aus den Aufzeichnungen des Aristoteles zur Vorbereitung auf seine Vorlesungen entnommen sind.

Dem sei nun so oder anders, jedenfalls denkt kein Mensch daran, für die „nikomachische" Ethik wegen dieser überlieferten Bezeichnung einen anderen Autor als Aristoteles zu suchen. Was für ein Recht aber hat man dann, für die „eudemische" Ethik auf Grund ihrer Titelbezeichnung sich nach einem anderen Autor umzusehen? Daß diese Ethik eine selbständige Arbeit des Eudemus, ja auch nur, daß sie eine ausdrückliche, von Eudemus vorgenommene Überarbeitung einer aristotelischen Vorlage sein könnte, bei der irgendwie Eudemus selbst mit seiner Eigentümlichkeit zu Worte käme, ist durch die Natur und Beschaffenheit des Werkes ebenso wie durch das, was uns über Eudemus' Art und Verfahren sonst berichtet wird, völlig ausgeschlossen. Prinzip und Anordnung im ganzen wie der Gedankengang im einzelnen stimmt in beiden Werken überein; die Abweichungen, deren Aufzählung man bei Brandis, Zeller, Alex. Grant nachsehen mag, sind nicht größer, als sie bei einem nicht ganz verknöcherten oder geistverlassenen Lehrer zu sein pflegen, wenn er über denselben Gegenstand zu anderer Zeit seine Vorlesungen zu wiederholen in die Lage kommt. Was aber Eudemus anbetrifft, so

heißt er der echteste Schüler des Aristoteles; in seiner eigenen Lehrtätigkeit legte er die aristotelischen Texte zugrunde, die er sorgfältig revidierte. So hat er nach dem Berichte des Simplicius in der aristotelischen Physik den Text stellenweise verbessert, hier oder da auch wohl erweitert oder verkürzt, aber ohne jede erhebliche Abweichung im Inhalt und höchstens mit leiser Veränderung der Anordnung, so daß man bei schwankender Lesart dem eudemischen Text die Autorität der echten Überlieferung zugestand. Von allen Erklärern des Aristoteles heißt Eudemus derjenige, der sich am engsten an den Meister angeschlossen habe. Warum sollte es gerade in der Ethik sich anders verhalten? Dabei bleibt immerhin die Möglichkeit bestehen, daß bei der Wiedergabe der aristotelischen Vorlesungen eine Vorliebe des Eudemus für gewisse Wendungen irgendwie zum Vorschein komme. Es ist ganz glaublich, daß eine größere Häufigkeit oder Ausführlichkeit dichterischer Zitate, die sich beobachten läßt, oder daß eine spezifisch religiöse Färbung des Gedankens, die sich hier und da bemerkbar macht, für eine gewisse Vorliebe und Stimmung des Eudemus Zeugnis ablegen mag; aber auch dann hat Eudemus nur unterstrichen, was bei Aristoteles schon als solches vorhanden war. Insbesondere die Frömmigkeit und der Hinblick auf das Göttliche, auf Gott oder die Götter, auf ihre Gnade, ihr Wohlgefallen, ihre Leitung der menschlichen Geschicke kommt ganz und gar auf Aristoteles' eigene Rechnung. Es ist ein geläufiges, aber deshalb nicht weniger ungerechtes Vorurteil, diese wesentliche Seite an der Denk- und Empfindungsweise des Meisters aller Meister zu verkennen; Aristoteles ist eine durch und durch religiös gestimmte Persönlichkeit gewesen. Der Streit aber, ob die drei Bücher, die beiden Fassungen der aristotelischen Ethik gemein sind, ursprünglich der einen oder der anderen angehören, ist völlig unfruchtbar. Erstens läßt er sich nicht entscheiden; und zweitens, wäre er entschieden, so wäre es für die Sache ohne jede Bedeutung. Die drei Bücher wären in dem einen Falle ebenso aristotelisch wie in dem anderen, und es bleibt überdies ebensogut eine dritte Möglichkeit übrig, nämlich daß die drei Bücher ursprünglich weder der nikomachischen noch der eudemischen Fassung angehören. Soll aber die eine Fassung der aristotelischen Ethik gegen die andere abgeschätzt werden, so würde, was hier nicht weiter nachzuweisen ist, die niko-

machische Ethik im Verhältnis zur eudemischen im ganzen wie im einzelnen die weiter durchgebildete Gestalt im Gedanken und auch im Ausdruck darstellen. Es ist darum ganz verständlich, daß die Ausleger von Anfang an sich an die nikomachische Ethik als den vollgültigsten Ausdruck des aristotelischen Gedankens gehalten haben, und daß man bis auf die neueste Zeit die eudemische Ethik nur zur Erläuterung für jene und zur Vergleichung herangezogen hat.

Die „Große Ethik" endlich, um auch von ihr noch ein Wort zu sagen, wird man wohl am richtigsten beurteilen, wenn man sie für ein nicht lange nach Aristoteles' Tode von einem getreuen und verständigen Schüler auf Grund der beiden vorhandenen Fassungen der Ethik verfaßtes Lehrbuch behufs der Unterweisung im Lyzeum betrachtet; sie zeigt sich noch unbeeinflußt durch spezifisch stoische Lehren, ist aber selbst nicht ohne Einwirkung auf die Entwicklung der Stoa geblieben. Der Titel „Große Ethik" mag sich dann am einfachsten so erklären lassen, daß dieses Lehrbuch von zwei in der Schule gebrauchten das umfangreichere war.

Für das Verständnis der nikomachischen Ethik ist vor allem der immer wieder auftretende Irrtum hinderlich gewesen, als sei das Werk ein Aggregat von einzelnen Abhandlungen, die etwa zu verschiedenen Zeiten mit verschiedener Abzweckung entstanden, künstlich und nachträglich zu einem scheinbaren Ganzen vereinigt worden seien, während sie in Wirklichkeit zueinander vielfach im Widerspruch ständen und über dieselben Gegenstände verschiedene, ja entgegengesetzte Lehren vortrügen. So wird über die Eudämonie im ersten und dann wieder im zehnten Buch gehandelt, in recht verschiedener Weise und mit verschiedenem Ergebnis. Über die Gefühle von Lust und Unlust liegen wiederholte Abhandlungen vor, im zweiten, siebenten, zehnten Buch, die auch nicht übereinstimmen. Eine Abhandlung über die „Freundschaft", die das achte und neunte Buch ausfüllt, sei, so meint man, nachträglich eingeschoben und unterbreche den natürlichen Zusammenhang zwischen dem siebenten und zehnten Buch. Und was dergleichen mehr ist.

Man wird eine solche Auffassungsweise kaum gelten lassen dürfen. Wer ohne Voreingenommenheit das Werk auf sich wirken läßt, der wird eher finden, daß es ein Werk aus *einem*

Guß ist, aus *einem* Prinzip entworfen, als strenges System durchgebildet, in allen Einzelheiten auf denselben Mittelpunkt bezogen, ein in sich geschlossenes Ganzes, dem kein Teil fehlen, zu dem kein Teil hinzugefügt werden dürfte, ohne die Einheit des Ganzen zu schädigen. Das würde auch dann noch seine Geltung behaupten, wenn man zugestehen muß, daß das Werk als schriftstellerisches Erzeugnis keineswegs die letzte Ausgleichung und Vollendung erfahren hat, und daß mancherlei Unebenheiten, Wiederholungen, Breiten oder Kürzen als Spuren der Entstehung aus Vorlesungen deutlich erkennbar stehen geblieben sind.

Die Hauptsache für das Verständnis ist die Überlegung, daß Aristoteles als Lehrer verfährt, der nach dem Vorbilde des Sokrates und Plato vorsichtig an die gewöhnliche Vorstellung anknüpft, um sie schrittweise über sich zu verständigen und zu immer größeren Höhen zu erheben, daß er ferner als der große Dialektiker, der er ist, die Sachen unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet und die Begriffe in fortschreitender Erwägung aufsteigend durchbildet. Die Auffassung des Gegenstandes, die er im Anfang ausdrückt, ist nicht auch schon seine endgültige Lehre. Behutsam und allmählich leitet er seine Zuhörer auf die Höhe der Anschauung, und wenn dieselben Gegenstände an verschiedenen Stellen wiederholt behandelt werden, so werden sie unter verschiedene Beleuchtung gerückt und nach verschiedenen Beziehungen untersucht; kein Wunder, daß sich bei solchem Verfahren an verschiedenen Punkten wesentlich verschiedene Ergebnisse herausstellen. Was Aristoteles unter Sittlichkeit versteht, das darf man nicht schon dem ersten Buche entnehmen wollen, auch nicht einem der zunächst folgenden; das läßt sich erst aus dem Schlußteil des Werkes ersehen. Man hat unrecht getan, wenn man das Werk immer nur von vorn nach hinten gelesen hat; man muß es vielmehr auch von hinten nach vorne lesen, wie das Werk jedes großen Dialektikers. Denn das Letzte ist doch nicht bloß das Ergebnis aus allem Vorhergehenden und durch dieses vorbereitet; es ist andererseits zugleich der tiefste Grund, aus dem alles Frühere erwachsen ist, das innerste Prinzip, das alles einzelne durchdringt, die einheitliche Erkenntnis, von der aus das ganze Gebiet seine volle Beleuchtung empfängt. Dem Denker, der das Ganze entworfen hat, stand der Abschluß des Ganzen als das

treibende Motiv des Fortganges im einzelnen klar vor der Seele, als er daran ging, Teil für Teil auseinanderlegend das Gebäude zu errichten, das nun für den Hörer oder Leser sich allmählich zum Ganzen zusammenfügt.

Unter diesem Gesichtspunkte versuchen wir es, in aller Kürze den Aufbau des Ganzen und seine Gliederung darzulegen. Wir beschränken uns dabei auf die großen Umrisse; für die Aufzeigung der weiteren Verzweigungen, die ganz ebenso systematisch und einheitlich durchgeführt sich erweisen, fehlt es hier an Platz.

Aristoteles beginnt sein Werk mit einigen *vorbereitenden Bemerkungen* (I, 1—3). Alles Handeln hat einen Zweck; die verschiedenen Zwecke sind einander über- und untergeordnet; den Abschluß dieser Stufenleiter bildet ein Zweck aller Zwecke; um diesen wird es sich also zuletzt handeln. Daran schließt sich ein kurzes Wort über das Maß der Anforderung, die man an den Vortrag der Ethik stellen darf, über das einzuhaltende Verfahren und über die Absicht, die dieser Vortrag verfolgt, sowie über die Art von Hörern, die er voraussetzt.

Indem er nun auf den Gegenstand selbst eingeht, schickt er einen *einleitenden Teil* voraus (I, 5—12). Einseitige Auffassungen von der besten Lebensausfüllung werden abgelehnt, ebenso die Begründung des Sittlichen nach platonischer Art durch die Idee des Guten (I, 5—6). Im Gegensatze dazu wird die *Eudämonie* bezeichnet als das, was um seiner selbst willen gewollt wird. Ihr Charakter ist, daß sie völliges Genüge gewährt, und daß sie in der Vollendung der eigentümlichen Aufgabe des Menschen, also der vernunftgemäßen Betätigung besteht. Die geläufigen Meinungen über das, was zur Eudämonie gehört, und über die Frage der Erreichbarkeit derselben werden erörtert und berichtigt (I, 7—11); mit einer vorläufigen Betrachtung über den Wert der Eudämonie und ihre geistigen Bedingungen schließt die Einleitung (I, 12).

Nunmehr wird an den Aufbau des *Systems der Ethik* herangetreten. Das System gliedert sich in *vier Teile*, die sich in knappstem Ausdruck folgendermaßen bezeichnen lassen: 1. *Das sittliche Handeln* (I, 13—V); 2. *Das sittliche Subjekt* (VI—VII); 3. *Die sittliche Gemeinschaft* (VIII—IX); 4. *Das sittliche Leben, seine Vollendung und seine Stufen* (X).

Wir haben nunmehr zu zeigen, wie diese obersten Teile des

Systems weiter in Unterteile zerfallen. Solche Unterteile ergeben sich für den ersten Teil einfach aus dem Begriff des sittlichen Handelns. In der *ersten Abteilung* wird *das sittliche Handeln im allgemeinen* gekennzeichnet. Dabei ist das erste, was in Betracht kommt, die *Willensbeschaffenheit*, aus der das Handeln entspringt, als die erworbene Fertigkeit, entsprechend der Singularität des Falles und der Persönlichkeit die richtige Mitte zu treffen. Ihre Elemente sind: a. die *Gewöhnung;* b. die vernünftige *Einsicht;* c. das allgemeingültige *Motiv;* d. die befestigte *Gesinnung* (II, 1—6). Ihren Inhalt aber bildet das *Prinzip der rechten Mitte*, und der *Takt* ist es, der sie findet (II, 7—9).

Der so beschaffene Wille muß dann zweitens *Freiheit* haben, sich zu betätigen: a. Freiheit im *negativen* Sinne als Abwesenheit von Zwang und Irrtum; b. Freiheit im *positiven* Sinne als ausdrücklich mit *Überlegung* gefaßter Vorsatz; c. Freiheit aber im höchsten Sinne ist die *Autonomie* des vernünftigen Willens, der als guter Wille sich selbst das Gesetz gibt (III, 1—4). Auf dieser Freiheit beruht drittens *Verantwortlichkeit* und *Zurechnung* (III, 5).

Die *zweite Abteilung* des ersten Teils (III, 6—V, 9) beschäftigt sich mit den einzelnen *Richtungen der sittlichen Betätigung* auf den verschiedenen Gebieten und gegenüber verschiedenen Objekten. Die einzelnen Abschnitte haben hier folgenden Inhalt: 1. Die *Beherrschung der sinnlichen Triebe:* a. den sinnlichen Übeln gegenüber als *Mannhaftigkeit* und tapferer Mut; b. den sinnlichen Freuden gegenüber als *Besonnenheit* und vernünftige Zügelung der Begierde (III, 6—12). 2. Im *Verhalten zu den äußeren Gütern*, und zwar zunächst a. zu *Geld- und Geldeswert*, erweist sich die vornehme und die hochherzige Gesinnung; wo es *äußere Ehrenstellung und Wirkungskreis* gilt, kommt die hochstrebende und die bescheidene Gesinnung zur Erscheinung (IV, 3—4). 3. *Den anderen Menschen gegenüber*, und zwar a. *im geselligen Umgang* bewährt sich die Gelassenheit, die Freundlichkeit, die Wahrhaftigkeit, die Heiterkeit, je nach der Verschiedenheit der Anlässe; nach Art eines Anhangs wird auch von Zartgefühl, von Scham und Ehrgefühl gehandelt (IV, 5—9). Dagegen b., wo es sich um die *Ansprüche der Menschen an die äußeren Güter* handelt, da ist das eigentliche Gebiet der *Gerechtigkeit.*

Der überwiegenden Bedeutung der Gerechtigkeit für den Zusammenhang des menschlichen Gemeinlebens entspricht die Ausführlichkeit in der Behandlung dieses Gegenstandes. Es wird unterschieden die *Gerechtigkeit als Gesinnung* im Sinne der Legalität und der Moralität und als *Eigenschaft* im engeren und im weiteren Sinne; sodann wird das *objektiv Gerechte* gekennzeichnet, wie es sich im Austeilen und im Wiederherstellen aus der Störung des Bestandes in Austausch und Verkehr darstellt. So wird das *Recht* und das *System der Rechtsordnung* Gegenstand der Betrachtung: die Rechtsverhältnisse im Staat und im Hauswesen, das materielle und das formelle Recht. Dem Recht wird das *Unrecht* gegenübergestellt, wie es sich durch den Zufall, durch Fahrlässigkeit, durch widerrechtlichen Vorsatz einfindet. Der bürgerliche Rechtsstreit, die rechtliche Gesinnung und Gutgläubigkeit, das Subjekt der Rechte und die Berechtigung kommen dabei zur Sprache, und den Abschluß bildet eine Erörterung über die Bedeutung der *Billigkeit* für die Verhütung desjenigen Unrechts, das sich aus der strikten Anwendung des formellen Rechtes ergeben würde.

Damit ist die Gesamtheit der Gebiete, auf denen sich menschliches Handeln bewegt, erschöpft. Wir treten in den *zweiten Teil* der Ethik ein, der das *sittliche Subjekt* und die sittliche Kultur der Persönlichkeit ins Auge faßt. Zum sittlichen Subjekt wird der Mensch durch Geistesbildung, und diese hat drei verschiedene Seiten: sie ist Bildung des Intellekts, des Willens und des Gefühls. Daraus ergeben sich die drei Abschnitte dieses Teils. Der *erste Abschnitt* handelt von der *Bildung des Intellekts.* Der Intellekt und seine Vermögen, die Betätigung des Intellekts in Überlegung und Vorsatzbildung, die verschiedenen Grundformen der intellektuellen Kultur, und insbesondere die *praktische Einsicht* als Bedingung der sittlichen Betätigung kommen hier nacheinander zur Sprache (VI, 1—13).

Der *zweite Abschnitt* hat die *Bildung des Willens*, die Charakterbildung im engeren Sinne, zum Gegenstande. Die Grundformen der rechten und der verkehrten Willensbeschaffenheit, das Verhältnis des Willens zum Intellekt, die Verschiedenheit der Ansichten darüber und die richtige Entscheidung, endlich der Wille unter der Macht der Affekte und Begierden be-

schäftigen uns unter diesem Gesichtspunkt. Willensstärke und Willensschwäche, böser Wille und schwacher Wille, wahre und falsche Willensstärke gelangen zur Erörterung (VII, 1—10).

Im *dritten Abschnitt* wird die Bedeutung der *Gefühle von Lust und Unlust* für die Ausbildung des sittlichen Charakters erwogen. Es werden die falschen Ansichten von Wert oder Unwert der Lust abgewiesen und die positive Berechtigung des Motivs der Lust für die Ausbildung des sittlichen Charakters aufgezeigt, indem die verschiedenen Arten und Quellen der Lust unterschieden und die berechtigten darunter hervorgehoben werden (VII, 11—14).

Auf die Erörterung des sittlichen Charakters des einzelnen Menschen folgt sinngemäß im *dritten Teil* eine Erörterung der *menschlichen Gemeinschaften* und ihrer sittlichen Gestaltung. Nachdem einleitend die natürliche *Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft* mit den anderen nachgewiesen worden ist, folgen fünf verschiedene Abschnitte, in denen die *Natur der verschiedenen Gemeinschaftsverhältnisse* und ihre richtige Behandlung aufgezeigt wird. Es werden 1. die verschiedenen *Gründe der Befreundung* und die sich daraus ergebenden Verschiedenheiten in den Verhältnissen der Befreundung erörtert; 2. die *Rechtsverhältnisse*, wie sie sich auf Grund der verschiedenen Arten der Gemeinschaft gestalten im Staat, in der Familie, in der wirtschaftlichen Gemeinschaft, im Austausch ohne den Zweck des Entgelts; 3. *Einzelfragen*, die das Freundschaftsverhältnis betreffen, wie das Maß der gegenseitigen Verpflichtung, die Auflösung von Freundschaftsverhältnissen, der Ursprung der Nächstenliebe aus der Selbstliebe; 4. *der Freundschaft analoge Verhältnisse*, wie Wohlwollen, Eintracht, das Verhältnis zwischen dem Spender und dem Empfänger von Wohltaten, die Selbstliebe; endlich 5. *das Bedürfnis nach Freunden* im Glück und im Unglück und die ideale Freundschaft als volle Lebensgemeinschaft (VIII—IX).

Nunmehr kann im *vierten Teile* der Abschluß erfolgen, der sich als das Ergebnis aller bisherigen Erörterungen darstellt. Der vierte Teil zerfällt in zwei Abschnitte. Im *ersten Abschnitt* wird die *Eudämonie* als der Zweck aller Zwecke und als das höchste Gut nach ihren wesentlichen Bestimmungen geschildert und ihre Einheit mit der vollendeten Versittlichung der Persönlichkeit nachgewiesen. Im *zweiten Abschnitt* werden

die daraus abgeleiteten *niederen Stufen des sittlichen Lebens* behandelt.

Der *erste Abschnitt* (X, 1—8) erwägt die *Bedingungen der Eudämonie*, wie sie in dem Wesen des sittlichen Subjekts selber liegen. Dahin gehört a. *die Bedeutung der Gefühle* für den Zustand der Vollendung der Persönlichkeit. Im dritten Abschnitt des zweiten Teils (VII, 11ff.) war die Bedeutung der Gefühle für den Prozeß der sittlichen Charakterbildung nachgewiesen worden; hier wird der Gegenstand in seiner letzten und höchsten Bestimmung erfaßt. Es wird gezeigt, daß die Seligkeit nicht ohne das Gefühl vollkommener Befriedigung gedacht werden kann. Diejenigen, die das Gefühl der Befriedigung, das Lustgefühl, aus dem Bereiche des sittlich Wertvollen ausschließen wollen, irren ebenso wie diejenigen, die es für das Gute selber nehmen. Das Gefühl der Befriedigung ist der unabtrennbare Begleiter der der menschlichen Bestimmung entsprechenden Tätigkeiten und hat darin seinen hohen Wert für das sittliche Leben (X, 1—5). b. Die *Vollendung der sittlichen Persönlichkeit* besteht nicht im Handeln nach außen, im Dienste einzelner besonderer Zwecke, sondern in einem inneren Werke, in der höchsten Betätigung des in sich gesammelten Geistes, die als *Theorie*, als reine Betrachtung, bezeichnet wird. Darunter darf man nicht bloße Spekulation, nicht philosophisches Denken verstehen, sondern den Gegensatz zur Versenkung in irgendwelche irdische, zeitliche Interessen, also das Leben im Ewigen und unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit, das göttliche Leben, die Verwirklichung dessen in uns, was die göttliche Natur und Wesenheit des Menschen ausmacht. Dieses göttliche Leben ist nun einerseits zugleich die reine Eudämonie, andererseits ist es der Brunnquell des reinen vernünftigen Willens; denn Denken und Wollen sind eins und dasselbe, nur dieses eine in zwei auseinandergehenden Richtungen; und zugleich ist es die Bildungsstätte für das Gefühl (X, 6—7).

Der *zweite Abschnitt* (X, 8—10) betrachtet sodann im Anschluß daran die sich aus diesem obersten Begriffe des Sittlichen als die niederen Formen ergebenden Erscheinungen der sittlichen Welt. Zunächst treten uns hier entgegen a. die verschiedenen Formen der *moralischen Betätigung.* Sie bedeuten die zweite, die abgeleitete Stufe des sittlichen Lebens. Sie ergeben sich aus dem geheiligten Willen, der im göttlichen

Leben wurzelt; sie sind aber das Letzte selber für diejenigen, die sich zur reinen Betrachtung und dem Leben im Ewigen nicht zu erheben vermögen. Sodann begegnen wir hier b. den äußeren Institutionen der ethischen Lebensordnung, insbesondere dem *Staate*, dem *Staatsgesetz* und dem *Gesetzgeber*. Die gemeine menschliche Natur, wie sie gefunden wird, bedarf der Unterweisung und der Erziehung, um sich zum sittlichen Leben zu erheben. Dadurch wird die *Rechtsordnung* erforderlich und der Staat, der sie begründet und mit äußerer Macht handhabt. Durch die Bestimmung des Staates und seines Gesetzes, die Bedingungen für das wahrhaft menschliche Leben, für das sittliche und das äußere Wohl in der Gemeinschaft herzustellen, erlangt die Aufgabe des Gesetzgebers und der Staatskunst ihre hohe Bedeutung für das sittliche Leben, und die Darstellung der „*Politik*" schließt sich unmittelbar an die „Ethik" an als ihre Fortsetzung und Konsequenz. — Mit dieser Betrachtung schließt die nikomachische Ethik.

Ihrer historischen Stellung nach bedeutet der systematische Aufbau dieser Ethik die Weiterbildung und letzte Vollendung der platonischen Gedanken über denselben Gegenstand, die wieder in Sokrates' Lehre ihre Quelle haben. Die Unterschiede gegen Plato hebt Aristoteles klar genug hervor. Er macht das gemeinsame Prinzip der reinen praktischen Vernunft fruchtbarer durch sorgfältigeres Eingehen in die Einzelheiten der realen Erscheinungswelt des Sittlichen und hält gegen doktrinäre Einseitigkeit die Anforderungen und Bedürfnisse der Realität aufrecht. Wenn er es ablehnt, die Vielseitigkeit der sittlichen Innerlichkeit und der äußeren Institution auf die „Idee des Guten" zurückzuführen, und in dieser Idee mehr ein tönendes Wort als ein fruchtbares Prinzip findet, so wird man seine Polemik wohlbegründet nennen müssen. Den unbedingten Wert des Sittlichen und seinen Grund in der Vernunftanlage weiß er ebenso wie Plato zu wahren. Aber Aristoteles ist von beiden der weit konsequentere und kühnere Idealist. Die Vernunftanlage im Menschen steht in Übereinstimmung mit der Vernunft in der Welt. Idee und Erscheinung treten bei ihm nicht gegensätzlich auseinander. So stellt er der asketisch-dualistischen Richtung des platonischen Denkens die Lehre von der Berechtigung des Natürlichen gegenüber, sofern es die Fähigkeit hat, der Vernunft untertänig und dienst-

bar zu werden, und so ist denn nicht das Sterbenwollen, die Flucht aus der Leiblichkeit und die Unterdrückung der Triebe, sondern das Glück der vernünftigen Betätigung aller natürlichen Kräfte und Anlagen, die Verklärung und Vergeistigung der gesamten Persönlichkeit das höchste sittliche Ziel. In dem Vollendungszustande selber bildet noch die Seligkeit als das Gefühl der persönlichen Befriedigung ein wesentliches Element. Aristoteles betont den Gott im Menschen; sittliches Leben ist ihm göttliches Leben, und das göttliche Leben allein ist wahrhaft menschliches Leben. So schließt er mit der Theorie der Vergottung. Wahre Selbstliebe ist Gottesliebe; aus ihr fließt die Nächstenliebe, fließt alle sittliche Betätigung in den Bedingungen dieses irdischen Lebens. Diese sittliche Betätigung ist das selbstverständliche, lustvolle Ausblühen der erworbenen sittlichen Fertigkeit, kampflos, reflexionslos. Gottes Gnade verleiht die Anlage als eine mehr oder minder günstige und reichhaltige; diese Anlage soll durch des Menschen freie Tätigkeit im Wollen und Denken gestaltet und verwirklicht werden; darauf beruht des Menschen Verantwortlichkeit, Verdienst und Schuld. Unmöglich, das Sittliche in Form von Gesetzen zu fassen. Jedes Individuum ist einzig, und jede Situation ist einzig; wie er zu handeln hat, muß jeder jedesmal auf Grund seines erworbenen Charakters selbständig entscheiden, und die Entscheidung wird richtig sein, wenn sie mit dem Urteil des Mannes von vollkommen geheiligtem Wollen und Denken, des Vertreters der reinen praktischen Vernunft übereinstimmt. In diesem Sinne seinen Charakter, seine Einsicht, seine Gefühlsweise zu vollkommener Fertigkeit herauszubilden, das ist für jeden die sittliche Aufgabe.

Die nahe Verwandtschaft dieser aristotelischen Ethik mit derjenigen, die durch Paulus, den Apostel Jesu Christi, zur Grundlage der christlichen Auffassung geworden ist, leuchtet von selber ein, und es ist wohl verständlich, daß die christliche Ethik im Mittelalter wie seit der Reformation sich immer wieder an der aristotelischen orientiert hat. Wieweit ein geschichtlicher Zusammenhang von Aristoteles bis zu Paulus reicht, ist nicht so leicht auszumachen. Daß aristotelische Lehre zur Zeit des Paulus weite Verbreitung hatte, ist gewiß. Daß Jerusalem seit den Zeiten des hellenisierenden Herodes des Großen und seines Kanzlers, des peripatetischen Philo-

sophen Nikolaus von Damascus, zahlreiche und einflußreiche Vertreter des Hellenismus barg, ist sehr annehmbar. Indessen, wir müssen uns an der Andeutung des Problems genügen lassen.

Andererseits tritt der Gegensatz zur kantischen Moral ebenso scharf hervor. Manche Ausführung des Aristoteles macht den Eindruck, als dürfte man sie als ausdrückliche Polemik gegen kantische Auffassungen betrachten. Das „Kategorische" allerdings, die Unbedingtheit des Sittlichen, seine Abstammung aus der praktischen Vernunft, sein autonomer Charakter ist beiden Auffassungen gemeinsam. Aber das Sittliche läßt sich bei Aristoteles nicht als „Imperativ" auffassen; die materialen Antriebe und Neigungen haben im sittlichen Handeln ihre volle Berechtigung; moralisches Handeln ist kein steter Kampf; durch Übung und Gewöhnung erreichte Meisterschaft bezeichnet den sittlichen Charakter. Wer im Ewigen heimisch geworden ist, tut selbstverständlich, was recht ist, wie ein guter Baum gute Früchte trägt. Vielleicht ist die aristotelische Ansicht vom Sittlichen der kantischen gegenüber die in sich konsequentere und der christlichen Ethik näher stehende. Schon Schiller und nach ihm die anderen großen Denker aus der kantischen Schule haben die kantische Ethik in dem Sinne des Aristoteles und des Evangeliums weiter durchgebildet; ihnen schließen wir uns an unter voller Anerkennung dessen, was Kant für die Erneuerung der echten Prinzipien der Ethik Großes geleistet hat.

A RECENT VIEW OF MATTER AND FORM IN ARISTOTLE.

By Isaac Husik.

A book has appeared recently in German, entitled, "Geschichte der jüdischen Philosophie, nach Problemen dargestellt, Band I, Grundprinzipien", by Dr. David Neumark. The work is pretentious in its scope and aim. I have written a general review of it elsewhere (Jewish Exponent, Philadelphia, May 8, 1908). Here my object is to analyse the author's views and interpretations of those passages in Aristotle's writings, which deal with the questions of Matter and Form, and the Process of Becoming in nature.

Apart from the importance in general of a proper understanding of Aristotelianism for a treatment of mediaeval philosophy, Jewish, as well as Christian and Mohammedan, Dr. Neumark feels especially called upon to devote a rather lengthy chapter to Aristotle in this first of a five volume series. In the first place, he has original views to express in the interpretation of Aristotle, and, in the second place, he draws therefrom other views, also original, on the meaning and place of Maimonides in Jewish philosophy, and at the same time derives a convenient scheme for the classification of the other Jewish philosophers of whom he treats.

Aristotelians will probably not go to Dr. Neumark's book for information on Aristotle, and students who are interested in Jewish philosophy are, as a rule, not Aristotelians, and not in a position to read Dr. Neumark critically in that particular chapter. I venture to think therefore that in presenting Dr. Neumark's views before this body, I am perfoming a double service. Aristotelians will have become aware of divergent views expressed confidently outside of their special coterie; and the students of Jewish philosophy who are not specially interested in Aristotle will be given the grain of salt to help them steer through the chapter in question with safety. I may indicate at the outset

that the present paper is intended really as a warning to non-Aristotelian readers of Dr. Neumark. For I am of the opinion that Dr. Neumark's interpretation is quite untenable as a whole and in its parts; that it is an attempt to impose upon Aristotle a scheme from without, and that this attempt is supported and carried out by means of misinterpretations and mistranslations, some of which amount simply to blunders. It is unfortunate that in the brief time and space at my disposal, there will be no room for details, but I hope the latter may appear soon in some printed form.[1]

To come to the point, Dr. Neumark's argument, in brief, is as follows:

1. Aristotle's treatment and solution of the problems of Matter and Form, the Process of Becoming, and the Definition, are different in the Physical writings, and in the Metaphysics.

2. In the Physics, Aristotle does not suggest the idea of a formless ὕλη. The furthest he goes in his analysis is the μεταξύ, a primitive compound of the simplest Form, and the simplest Matter.

3. His discussion of the Process of Becoming begins (or ends, according to the point of view), in the Physics, with this "metaxu." "Why does not the 'metaxu' remain in its undifferentiated state, why does it keep on changing up to the highest forms in nature?" This in the question in the Physics.

4. The answer to this question is, in the Physics, that in addition to matter (the unchangeable), and the various Forms, which it successively assumes, there is a third principle, special, or individual στέρησις pertaining to matter, in virtue of which the latter, at every stage, thirsts for the next higher Form. This "special steresis" is the motive principle of Becoming.

5. This primitive compound, the metaxu, is a double (matter and form), but is at the same time a unit. If it were not one in any sense, but consisted of two separate principles, then the infinite number of special forms which the special matters assume would give rise to an infinite number of principles, and knowledge would be impossible. If, on the other hand, the metaxu were a pure "one," the "many" would have no

[1] The paper entire, with detailed discussions of the Aristotelian passages in question, will appear about the same time as this, sooner or later, in the "Archiv für Geschichte der Philosophie".

existence, and there would be no Becoming. To save the possibility of knowing, and also the possibility of Becoming, Aristotle shows that the metaxu is two, and also one.

6. Matter does not enter into the definition, which contains the Form only. Hence there must be another definition of matter, and every definition consists of two definitions, one of Form, and one of Matter.

7. All this is true of the Physics, in which the idea of Form has only logical value. In reality the Form is inseparable from the Matter, and the Matter is inseparable from the Form. The natural scientist is interested primarily in matter, and the phenomena of matter. In the Metaphysics it is all different.

8. Here Aristotle is interested in establishing a real hierarchy of separable Forms.

9. By saying that Form is separable (χωριστόν), Aristotle gives greater independence to pure matter as a separate principle. He no longer stops at the metaxu. He goes beyond it to the original principles, Form and Matter, as separate, and asks the question, "Why do they unite, why do they not remain separates?"

10. Here "special steresis" is no solution. For special steresis is the craving for the next higher form on the part of matter already determined by some form. But the essence of pure ὕλη is that it can take one form as well as another.

11. The solution is in the Metaphysics different. Form is the principle of Becoming. Form is that which brings into actuality Matter, which has only potential existence. Matter has a general desire to assume all Forms in order from the lowest to the highest. *General* steresis takes the place of *special* steresis.

12. Matter is potentially that which Form is actually, and they are both one from two different aspects.

13. Hence instead of saying that Matter never enters the definition, and that every definition consists of two definitions, one of Form, and one of Matter, Aristotle says in the Metaphysics that there are two kinds of definition, one of the Form alone, the other of the Form in the Matter.

This really means that a thing may be defined in two different ways, *in actu*, and *in potentia*. The two definitions are really the same.

To this I would answer by denying that there is any essential

difference in the treatment or solution of the problems in question in the two treatises of Aristotle.

The idea of a formless ὕλη is clearly stated in the Physics, I, 7, p. 191 a 8—12.

ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφὴν ἡ ὕλη καὶ τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν.

The "metaxu" is almost entirely an invention of Dr. Neumark. Aristotle uses the term once in this connection at the very beginning of the discussion. After giving his arguments against the ἐναντία as ἀρχαί (I, 6), or rather for the insufficiency of the ἐναντία alone as ἀρχαί, he concludes (ib. 189 a 34 sq. that to answer the objections we must have a third something. This had better not be one of the elements, such as water, fire, air, or earth, for these are already possessed of the contrary qualities. Our underlying something should rather be an intermediate (μεταξύ), neither one element nor the other, i. e., something free from the contraries.

This is the only place in the discussion, where Aristotle uses the term μεταξύ, before he has made an analysis of what is involved in γένεσις, and before he has spoken of matter and form. The term is not technical, is not precise, and is used here merely to indicate absence of contraries. To raise it to the importance of a leading idea, and to define it as Dr. Neumark does is absolutely unwarranted and misleading.

Aristotle is not at all interested here in telling us *why* things change, or why any compound, primitive or otherwise, replaces one form for another. If he were asked this question, he would probably say it is due to the αἴτιον ὅθεν ἡ κίνησις, which may or may not be the same as the formal cause. But that is not the question here. Aristotle is engaged in proving, not *why* there is change, but *that* there is, and *how* there is change. He analyses the concept of γένεσις and finds that there are three elements involved, a substratum, or underlying element, which remains the same, and two contrary qualities. Of the latter, one is the form, which the matter is going to assume as a result of the Process of Becoming, and the other is the opposite quality, which the matter had at the beginning of the process. This latter may be more or less positive itself, black as opposed to white, cold as opposed to hot, or it may be purely negative,

the mere absence of the new form, hence called στέρησις. This, as being a μὴ ὂν καθ' αὑτό, and pertaining to matter κατὰ συμβεβηκός, can be said to be an element in Becoming, only κατὰ συμβεβηκός, and may be dispensed with. There are therefore really two elements in Becoming, Matter and Form (ch. 7). Aristotle says nothing of a "*special* steresis," and does not intimate that this steresis, special or otherwise, is the motive principle in Becoming. How can that be a motive principle, which Aristotle calls in the sequel (ch. 9, p. 192a 3—6) οὐκ ὂν καθ' αὑτήν, and οὐδαμῶς οὐσία?

As the μεταξύ is altogether a product of Dr. Neumark's imagination, it needs no proof that Aristotle nowhere discusses whether it is one or two, or both together. The entire discussion in Dr. Neumark's book on p. 310 sq. is beside the point, and based on a misapprehension, as I expect to show in detail elsewhere.[1]

That in the Physics Aristotle maintains that every definition consists of two definitions, one of form, and one of matter, whereas in the Metaphysics he believes there are two *kinds* of definition, one of form alone, the other of the form in the matter, is a statement unwarranted by the facts. For on the one hand we find (De Caelo, I, 9, p. 278a 23—5, a physical work) ἕτερον εἶναι τὸν λόγον τὸν ἄνευ τῆς ὕλης καὶ τὸν ἐν τῇ ὕλῃ τῆς μορφῆς, and on the other we find in the Metaphysics (H, 2, p. 1043a 14, also De Anima I, 1, p. 403a 29—b 16) that there may be three kinds of definition. One may define by giving the matter alone, or the form alone, or both in one.

That the natural scientist is interested primarily in matter and the phenomena of matter is not precisely what Aristotle says. The statement in the Metaphysics E, 1, p. 1025b 27—8, that Physics deals with τοιοῦτον ὂν ὅ ἐστι δυνατὸν κινεῖσθαι, καὶ περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον . . . οὐ χωριστὴν μόνον, is not correctly understood by Neumark.

Both Physics and Metaphysics deal with οὐσία, and with the ὄν. The difference is that metaphysics deals with τὸ ὂν ᾗ ὄ, and with οὐσία κατὰ τὸν λόγον as χωριστή, i. e., it treats of it *per se*, whereas Physics treats of the same things as connected with matter, and as possessing motion.

[1] Cf. note above.

Neither does Aristotle say in the Metaphysics that Form is separable. The only thing that is χωριστὸν ἁπλῶς is τὸ ἐκ τοὐτων, the concrete. The form is χωριστὸν λόγῳ (Met. H. I, p. 1042 a. 29).

Aristotle is no more interested in the Metaphysics than he is in the Physics to tell us *why* a particular matter and a particular form unite. He says briefly there is no other cause except the efficient (τὸ ποιῆσαν H, 6, p. 1045 a 30—1). The question is what makes the combination of the two, *one*, and the answer is, they are one, because that is the meaning of matter and form respectively (τοῦτ' ἦν τὸ τί ἦν εἶναι ἑκατέρῳ, ib. 33) that one is potentially what the other is actually, i. e., that form means nothing except as that which defines matter; and similarly matter means nothing except as that which is limited by form. That form is the principle of Becoming Aristotle does not say. It is true the Physics does not develop at length the distinction between matter and form as δύναμις and ἐνέργεια, but it mentions it (Phys. I, 8, p. 191 b 27—29) and does not intimate that it is a point of view peculiar to the Metaphysics, carrying other differences in doctrine with it.

At this point it would be proper to point out in what way, and by what methods, Dr. Neumark derives his ideas from Aristotle. Into details the space at my disposal will not allow me to enter, and the reader will have to be referred elsewhere.[1] In general I would say that Dr. Neumark has felt free to ignore or oppose all the best interpreters of Aristotle, ancient and modern, though in so doing he was left without a guide, except his own ideas of what Aristotle ought to say. The text of Aristotle he twists to suit his argument, and the translations are sometimes singular in the extreme.

[1] Cf. note above.

ROGER BACON UND TOMMASO CAMPANELLA.

Prof. Dr. I. Gheorgov (Sofia).

Ein Vergleich zwischen Roger Bacon und Tommaso Campanella ist insofern interessant, als diese beiden bedeutenden Männer sowohl in ihren Lebensschicksalen als auch in ihrem Denken und Wirken viel Ähnliches aufweisen, wenn auch ihr Leben und ihre Wirksamkeit verschiedenen Epochen und verschiedenen Ländern angehören. Roger Bacon lebt und wirkt im Nordwesten Europas in der Blütezeit der Scholastik, in einer Epoche, als ein Alexander von Hales, ein Albertus Magnus, ein Thomas von Aquino die Welt mit ihrem Rufe erfüllten; Campanella wirkt dagegen im Süden Europas zu einer Zeit, als die Scholastik schon so ziemlich überwunden war und einer neuen Zeit und neuem Denken ihren Platz geräumt hatte. Beide Männer trennt so eine Periode von genau vierthalb Jahrhunderten, und doch ist, wie gesagt, so viel Ähnlichkeit im Leben und Wirken beider Denker aufzuzeigen. Beide werden nicht so sehr durch religiöse Neigungen wie durch ihren ungewöhnlichen Wissensdurst dazu getrieben, einem der damals berühmtesten Orden beizutreten. Bacon wird allerdings schon im reifen Mannesalter Mitglied des Ordens der Franziskaner, welchem hervorragende Lehrer Bacons nahegestanden waren, so unter anderen Adam de Marisco und der berühmte Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, während Campanella schon im zartesten Jünglingsalter, kaum bei 15 Jahren, in den Orden der Dominikaner eintritt, ebenfalls in der Hoffnung, daß er als Mitglied eines Ordens, dem so bedeutende Denker angehört haben wie Albertus Magnus und Thomas von Aquino, leicht Gelegenheit bekommen wird, sich jenes Wissen anzueignen, zu dem er von frühester Jugend auf eine so unwiderstehliche Neigung in sich fühlte. Beiden Philosophen wird aber dieser Schritt verhängnisvoll für ihre weiteren Lebensschicksale. Bacon erweckt mit seiner wissenschaftlichen Tätigkeit, mit seinen geheimnisvollen Experimenten, mit seinen wundersamen

Apparaten, mit denen er physikalische, optische und astronomische Forschungen anstellt, mit seinen Beobachtungen der Himmelserscheinungen, welche er von einem berüchtigten Turm macht, sowie auch mit seinem stolzen und unabhängigen Charakter und der Geringschätzung, welche er seinen Ordensbrüdern gegenüber an den Tag legt, den Haß der letzteren, welche es endlich durchsetzten, daß der schuldige Mönch ins Exil nach Paris geschickt wird, wo er unter strenger Aufsicht seiner Ordensbrüder sich befindet, und wo ihm die wissenschaftliche Arbeit, von welcher er schwer ablassen konnte, beinahe unmöglich gemacht wurde. Fast genau dasselbe Schicksal erlebt 350 Jahre später auch Campanella als Mitglied des Ordens der Dominikaner. Die Begeisterung, mit der er die neuen Lehren seines Vorgängers, Bernardino Telesios, gegen die Angriffe schützt, die von seiten eifriger Verteidiger der alten aristotelischen Weltanschauung ausgingen, das lebhafte Eintreten für die neue Wahrheit, die Campanella als mit der Kirchenlehre vollkommen im Einklang stehend zu erweisen trachtete, die aber trotzdem scharf von den Wegen abging, die die kirchlichen Autoritäten der Wissenschaft und dem Denken gewiesen hatten, die glänzenden Erfolge des jungen Mönches in öffentlichen Disputationen, welche dessen ungewöhnliche Gelehrsamkeit zeigten, seine Gewandtheit in der Benutzung der Argumente gegen seine Gegner, seine Verbindungen mit geheimnisvollen Personen, welche ihn in Geheimlehren einweihten, — all dies führte dahin, daß auch gegen Campanella die Beschuldigung erhoben wurde, er gehe unerlaubten Beschäftigungen nach, indem er Geister zitiere und mit dem Teufel in Verbindung stehe. Und er wird der Häresie beschuldigt und muß abschwören. Da er aber auch weiter nicht abließ, in verschiedenen italienischen Städten seine neuen Ideen öffentlich zu vertreten, wird er neuerdings verklagt, von der römischen Inquisition erst freigesprochen, aber nach neuerlicher Anklage endlich zu lebenslänglichem Gefängnis in den Kerkern der römischen Inquisition verurteilt.

So bringen beide Denker einen großen Teil ihrer besten Jahre in gleicher Lage zu, oft der Möglichkeit beraubt, ihren Lieblingsbeschäftigungen nachzugehen. Während aber Bacon in der ersten Haft nur acht Jahre in so schwerer Lage verbringt, dauert für Campanella diese Zeit schwerster Prüfung nicht weniger als 27 Jahre, welche jedoch, wie auch bei Bacon, nicht vermögen, die ungewöhnliche Kraft dieses Mannes zu brechen.

Wieder sind beide Männer auf ähnliche Art aus so schlimmer Lage befreit, da Bacon aus seiner Haft entlassen wird, als einer seiner Gönner, der edle Kardinal und päpstliche Legat in England Guy de Foulques, durch glückliche Fügung unter dem Namen Klemens IV. den Stuhl der Päpste besteigt und kraft seiner Macht als Haupt der Kirche den Befehl erteilt, den gefangen gehaltenen gelehrten Franziskaner freizulassen und ihn in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit nicht mehr zu behindern. So entkommt auch Campanella aus seiner so langen Gefangenschaft endlich mit der Hilfe eines ihm gewogenen Papstes, Urbans VIII., und kann nach Frankreich fliehen, wo er am Ende seiner so wechselreichen Laufbahn Ruhe und Muße zum Abschluß seiner umfangreichen wissenschaftlichen und schriftstellerischen Tätigkeit findet.

Wie bekannt, wird Bacon nach zehnjähriger Freiheit, während welcher er seine freie wissenschaftliche Tätigkeit mit der früheren Unerschrockenheit und Unabhängigkeit gegenüber den beliebten Autoritäten jener Zeit und gegenüber der Kirche fortsetzt, noch einmal propter novitates suspectas verklagt und dann zu wirklicher Kerkerhaft verurteilt, aus der er erst nach 14 Jahren befreit wird, als der unglückliche Denker fast ein achtzigjähriger Greis war, dessen Energie gebrochen und der der Kirche nicht mehr gefährlich sein konnte.

Jedoch ist nicht bloß in den äußeren Lebensschicksalen dieser beiden Männer eine solche Ähnlichkeit vorhanden, sondern sie haben vieles auch in ihrer Lebensarbeit gemein. Auf beide paßt vollkommen Sigwarts Charakteristik Campanellas, denn beide Männer sind „von ungewöhnlicher Kraft des Geistes, von schöpferischer Phantasie, von titanischem Streben und prophetischer Zuversicht", beide sind die gelehrtesten und in ihrem Wissen umfangreichsten Männer ihrer Zeit, beide fühlen sich berufen, sowohl die Wissenschaft zu reformieren und „der Welt ein neues Licht anzuzünden", als auch durch die Wissenschaft die Gesellschaft zu bessern und die Welt umzuformen, damit den Menschen eine bessere Zukunft zuteil wird, denn beide sind überzeugt, daß die Unwissenheit der Grund des Verfalles der Wissenschaften und der Sittlichkeit, das Hindernis für die Glückseligkeit der Menschen und für die Wohlfahrt ihres Lebens ist, und darum widmen sie ihr ganzes Leben der Umgestaltung der Wissenschaft und der Verbreitung wahren Wissens.

Beide Denker betrachten es als die Aufgabe der Philosophie

oder besser der Wissenschaft, das Wesen der Dinge und die Wirklichkeit durch unmittelbare Beobachtung und Erforschung derselben mittels der Sinne zu erfassen und sich nicht auf das bloße Denken, welches nach willkürlichen Prinzipien die Wirklichkeit sich bildet, zu verlassen. Das Ziel der Philosophie, sagt Campanella, ist die Wahrheit, die Wahrheit aber besteht in der Auffassung der Dinge, so wie sie sind; deswegen bekennt er auch, daß er von allen Philosophen am meisten Telesio liebgewonnen habe, der „seine Lehre aus der Natur der Dinge und nicht aus den hohlen Reden der Menschen ableitet".

Darum treten auch beide Philosophen so scharf gegen die Autorität der Scholastik und der mittelalterlichen Gelehrsamkeit auf, wie vielleicht keine anderen Männer sonst in jener Zeit. Besonders heftig spricht sich Bacon gegen die überlieferten philosophischen Spekulationen und gegen jenen großen Denker, auf den sich die mittelalterliche Philosophie hauptsächlich stützte, gegen Aristoteles aus. Er wird nicht müde, wie übrigens auch Campanella, gegen den Druck, den Aristoteles mit seiner unbestrittenen Autorität in den weltlichen Dingen auf die Meister ausübt, wieder und wieder loszuziehen und auf eine von der Autorität der aristotelischen Philosophie freie Erforschung der Natur zu bestehen. Und das Hauptverdienst dieser größten Erscheinung des Mittelalters, wie man mit Recht ihn genannt hat, liegt eben darin, daß er sich in so scharfen Gegensatz zu den Lehren und Methoden seiner Zeitgenossen sowie zur ganzen mittelalterlichen Philosophie und deren Hauptstütze stellt. Mit aller Macht seiner Feder kämpft er gegen die Einseitigkeit der scholastischen Weisheit und gegen den Druck, welchen dieselbe auf die freie Tätigkeit des Geistes ausübt. 25 volle Jahre besteht er fast mit lästiger Eintönigkeit auf dem Recht des Geistes, sich von jeder Autorität zu befreien und sich mit voller Freiheit der Erforschung der Natur hinzugeben. Wenn die Wissenschaft seiner Zeit keinen besonderen Fortschritt macht, so ist es hauptsächlich deswegen, weil sie in der freien Forschung von der unbedingten Autorität und dem übertriebenen Vertrauen zurückgehalten wird, welche man gewissen von alters her überlieferten Lehren zuerkennt. Nicht blindes Vertrauen in die traditionellen Lehren, sondern vollkommene Freiheit des Geistes und Unabhängigkeit des Verstandes ist nötig, um eine gründliche Umgestaltung des Wissens durchzuführen und eine wirkliche Wissen-

schaft zu schaffen, von welcher allein das Heil der Welt abhängt. Und wenn auch Bacon nicht umhin kann, die Führerrolle, die Aristoteles in der bisherigen Philosophie zukommt, anzuerkennen, so sieht er doch, welchen verhängnisvollen Einfluß dieser Denker auf die folgenden Geister mit seiner unumschränkten Autorität ausübt, und darum findet er nicht genug scharfe Worte, mit denen er dessen Autorität bei der Aufstellung einer Philosophie zurückweist, welche die Wirklichkeit, wie sie ist, darstellen soll. Die Erfahrung sei nach ihm mehr wert als der ganze Aristoteles. Was ihn anbelangt, so würde er lieber die Bücher des Aristoteles verbrennen, denn ihr Studium sei nicht bloß unnötiger Zeitverlust, sondern sie seien imstande, auch Irrtümer zu erwecken und Unwissenheit zu verbreiten. Und noch weniger sind beide Denker geneigt, die Autorität der *zeitgenössischen Bewunderer* des Aristoteles gelten zu lassen. So wird Bacon nicht müde, gegen das Ansehen eines Alexander von Hales, eines Albertus Magnus, eines Thomas von Aquino ins Feld zu ziehen und die ganze Unhaltbarkeit ihres großen Einflusses aufzudecken, sowie auf den großen Schaden hinzuweisen, den ihr Eigendünkel der Philosophie zugefügt habe. So beschäftige sich der doctor irrefragabilis bloß mit Erdichtungen, und seine Irrlehren haben am meisten zur Entartung der Wissenschaft beigetragen, ebenso habe das Studium der Philosophie vielmehr vom doctor universalis gelitten als von allen anderen lateinischen Philosophen, während der doctor angelicus nach Bacon ein vir erroneus ist. Diese unbegründete Autorität, auf welche sich die zeitgenössische Philosophie stützt, und vor der sich die große Menge ehrerbietig beugt, ist das erste und wichtigste Hindernis für den Fortschritt echten Wissens. Die Autorität führt nur zum Glauben, nicht zum wahren Wissen, welches eigentlich nur durch die Erfahrung erreicht wird. Nur die Erfahrung mag als Grundlage wahren Wissens, wahrer Wissenschaft dienen. Nur jenes ist vollkommen gewiß, welches durch die Erfahrung bestätigt ist und sich mit ihr in Übereinstimmung findet. Wenn wir die Methode der Erfahrung befolgen, werden wir das menschliche Wissen einer glänzenden Zukunft entgegenführen.

Man muß darum ein für allemal den bisherigen Weg des Studiums und der Forschung, der hauptsächlich in blindem Befolgen der früheren Denker und im Auslegen ihrer Texte bestand, endgültig verlassen, denn wahres Wissen bekommt man

nicht aus den Büchern der anderen Denker, und wären sie auch die rühmlichsten Weisen, sondern durch eigenes Beobachten der Natur und durch selbständiges Forschen mit Hilfe des Experiments. Daraus folgt, daß der Ausgangspunkt die Dinge sein müssen, von denen wir zu den Prinzipien aufzusteigen haben; nur dieser Weg wird uns zu wahrem Wissen führen, nicht jener, den man bisher befolgt hat, und nach welchem man von den Prinzipien ausging und von hier, ohne besondere Rücksicht auf Natur und Erfahrung, über die Dinge räsonnierte und urteilte.

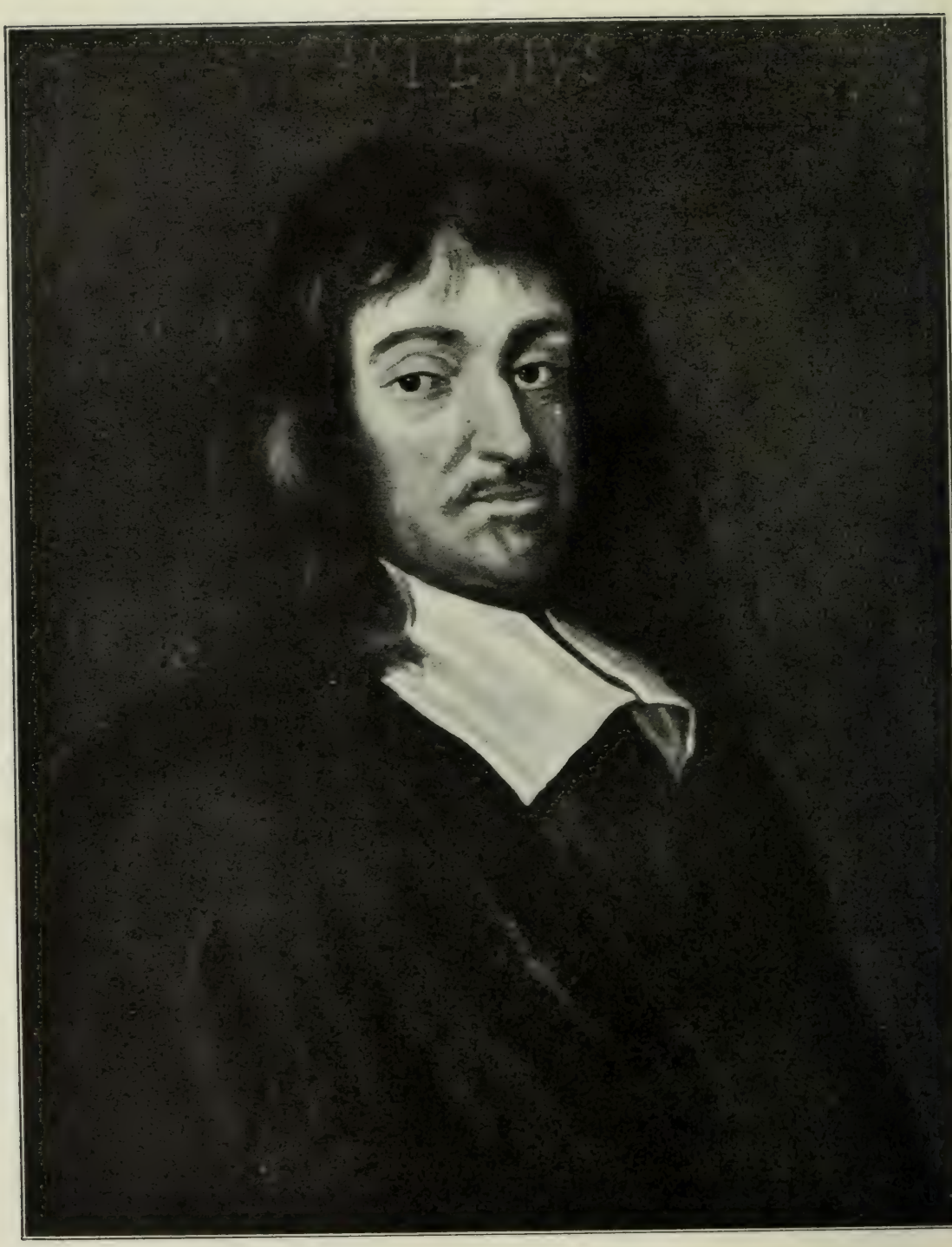
Auch Campanella verlangt mit fast ähnlichen Worten dasselbe Verfahren. Auch er besteht darauf, daß die Philosophie von Grund aus reformiert werden müsse, indem sie nicht auf eine überlebte Tradition, welche uns die aristotelisch-mittelalterliche Naturphilosophie darstellt, gegründet werden soll, sondern auf ein direktes Erforschen und Studieren der Natur, so wie sie sich den Sinnen zeigt. Die Naturkenntnis muß sich auf die wirkliche Natur, auf die Erfahrung stützen, nicht auf die aristotelisch-scholastischen abstrakten Prinzipien, nicht auf die leeren Erzeugnisse des Verstandes, sondern auf die sinnliche Auffassung, denn nur Erkenntnis durch die Sinne kann uns zu wahrem Wissen führen — sentire est scire.

Und um zum Schluß noch einen wichtigen Punkt hervorzuheben, in welchem beide Männer eine ähnliche Geistesnatur zeigen, will ich auf den prophetischen Blick hinweisen, mit welchem beide Denker in die Zukunft schauen, wenn auch dieser prophetische Blick sich in verschiedenen Gebieten der Wissenschaft und des Lebens zeigt.

Bekannt ist, wie Roger Bacon in seinem Geiste große einstige Errungenschaften der Naturwissenschaften und der technischen Künste voraussieht, als er künftige großartig und sinnreich ausgeführte Kanäle und Brücken schildert, über wunderbare Apparate zum Schwimmen und zum Tauchen erzählt, über solche zum Fliegen mit wunderbarer Schnelligkeit, zum Fahren auf dem Wasser ohne Ruder und mit einer Geschwindigkeit, die man sich kaum vorstellen könne, über Instrumente, mit denen man die Größe der Gegenstände ungewöhnlich vermindern oder vermehren, sie nach Wunsch nahe bringen könne usw. Während ihm, seinen Neigungen gemäß, eine solche Entwicklung in der Zukunft vor Augen schwebt, ist Campanellas Seherblick auf die soziale Entwicklung gerichtet, und hier wird jeder, wie Sigwart

bemerkt, „nicht ohne Staunen in den Phantasien Campanellas Bestrebungen vorausgesetzt finden, die wir gewöhnt sind als Forderungen der allerneuesten Zeit, als die Ideen der letzten Jahrzehnte zu betrachten — Hebung der Arbeit durch ein allen auf gleiche Weise zugängliches Wissen, das Wissen selbst in der universellsten Anschauung, in der Ausstellung aller Schätze der Natur und Kunst, Anerkennung der gleichen Befähigung und Berechtigung der Frauen zu selbständiger Tätigkeit, Erlösung der Arbeiter aus der erdrückenden Überzahl der Arbeitsstunden, um ihnen alle Schätze der Bildung zugänglich zu machen".

Wenn, wie wir gezeigt haben, diese beiden großen Männer soviel ähnliche Seiten in ihrem Leben und Wirken aufweisen, so müssen wir andererseits zugeben, daß in manchem der ältere von beiden vorausgeeilt ist und sich als der fortgeschrittenere zeigt, so vor allem in der Ausführung seiner großen Gedanken, in der Durchführung derselben in den einzelnen Wissenszweigen, sowie auch hauptsächlich in der Bedeutung, welche er der Mathematik für die Entwicklung des Naturwissens zuerkennt, und endlich in der Stellung, welche er eben infolge seiner Beschäftigung mit der Mathematik auch in der Astronomie einnimmt, wo er ein wunderbar ausgearbeitetes Projekt zur Reform des Kalenders verfaßt und in so früher Zeit die astronomische Theorie des Ptolemäus als falsch aufdeckt, wenn er auch an deren Stelle noch nicht eine neue aufstellen kann, während Campanella, der schon fast ein Jahrhundert nach dem epochemachenden Werke des Kopernikus stirbt, sich noch nicht entschließen kann, endgültig mit der falschen geozentrischen Theorie der Planetenbewegungen zu brechen. Wenn wir diese Stellung Roger Bacons in so wichtigen Fragen des Wissens in Betracht ziehen, sowie den Umstand, daß er 350 Jahre vor Campanella eine ähnliche Stellung in der Philosophie einnimmt wie dieser, so können wir nicht umhin, Bacon als den größeren der beiden Denker vor Campanella zu stellen.



DESCARTES.

RELICS OF DESCARTES' VISIT TO SWEDEN, ESPECIALLY A NEWLY DISCOVERED PORTRAIT BY DAVID BECK.[1]

By Alfred H. Stroh.

The chief purpose of this paper is to present the evidence concerning a newly discovered portrait of Descartes by the Dutch painter David Beck, in the possession of the Royal Swedish Academy of Sciences at Stockholm, but before doing so it will be useful briefly to recall the circumstances of the philosopher's residence and death at the Swedish capital.

After a preliminary correspondence between Descartes and his friend Pierre-Hector Chanut, the representative and ambassador of France at the court of Queen Christina of Sweden, the Queen became much interested in Descartes and his philosophy, opened communications with him, and finally, in the early months of 1649, invited the celebrated philosopher to her court. Descartes accepted the invitation, left Holland early in September, and arrived at Stockholm in the beginning of October. He resided at the hotel of his friend Chanut, during a four months' visit to Stockholm, dying of an attack of *pneumonia acuta* on February 11th, 1650. Two circumstances, the custom in those days of retiring very early and rising very early, Descartes being received by the Queen in her library at five in the morning, together with the popular supposition that Stockholm is very cold in winter, which is erroneous, have no doubt led writers to state again and again that Descartes was unable to withstand the rigors of the Swedish climate and succumbed to the cold of a Stockholm winter. The truth, as is evident from the description of Descartes' disease in Baillet's biography, is that he caught pneumonia, an infectious disease not confined to cold climates, from his friend Chanut, who recovered.

[1] More detailed information, together with full reference to the literature, will appear in a special work in press at Stockholm.

Limits of time prevent a thorough analysis at this point of the various occurences in connection with Descartes' visit to Stockholm, but it is noteworthy that he began to make some observations in meteorology, proposed the establishment of a professional school, and drew up the plan for an Academy of Sciences at Stockholm. Had Descartes lived, Queen Christina would no doubt have established the Academy. It was, however, not established until nearly a century later, although Charles II. had intended to found an Academy, but it remained for Linnaeus and his associates to organize the institution in 1739. During his last audience with the Queen, on February 1st, 1650, Descartes presented to Her Majesty the plans for the rules or statutes of the proposed Academy. The Queen and Descartes had discussed the project during the preceding days, and from the account in Baillet's biography it appears that the Queen desired to establish an Academy of which she was to be the chief and protector. The intention of the Queen was to appoint Descartes as the Director of the Academy, and to attach a liberal salary to the office. But in the second and third paragraphs of the proposed statutes Descartes expressly excludes foreigners from membership, although they might by special invitation become auditors, and if requested, might state their opinions after all the members had spoken. This closing of the proposed Academy's doors upon himself the Queen attributed to Descartes' modesty, but his real purpose was to prevent such disorders as obtained in other Academies on account of the mixing of foreigners in their affairs. It may be observed in passing that Descartes died a pious Christian and a good Catholic.

It is not known that any manuscripts or literary matter belonging to Descartes remained in Sweden after his death, and his visit appears to have been too short to have resulted in contemporary notice in Swedish literature. Not many years after his death a momentous Cartesian controversy broke out at the University of Upsala, but if there was any connection between the controversy and Descartes' visit it was of an indirect character only.

There is, however, a relic of Descartes' visit, and one of extraordinary interest, a portrait of the philosopher by the Dutch painter David Beck, a pupil of van Dyck. Beck resided at Stockholm (1647—1651) during Descartes' visit, and painted a

number of portraits in oil, among them one of Descartes. While investigating the early biography of Emanuel Swedenborg I was informed by Professor Karl Reinhold Gejer, of Upsala University, of the Cartesian controversy which prevailed at the University during the latter half of the seventeenth century. I began to investigate, receiving much valuable information from the former Librarian Claes Annerstedt and others, and was told by Amanuens Nils Sjöberg, a Swedish specialist concerning portraits of older times, that he had seen in the Astronomical Observatory of the Academy of Sciences at Stockholm an oil portrait of Descartes, painted by the Dutch artist David Beck. Amanuens Sjöberg has also kindly furnished a statement concerning the portrait, a translation of which is incorporated below. In October, 1907, I had the portrait photographed, and the reproduction so aroused the interest of Professor Gustaf Retzius, who had from the very beginning of these Cartesian investigations shown an encouraging interest in them, that he with the consent of Professor Karl Bohlin, in charge of the Observatory, at once took the portrait to the National Museum in order to have the skilful Konservator C. W. Jaensson remove from the canvas the accumulations of two and a half centuries. The result was a wonderful improvement, and in November a successful phototyped reproduction of the portrait was printed by Lagrelius and Westphal. It now developed that Librarian Olof Granberg of the National Museum had examined the portrait some four years previously when preparing a list of the portraits in the possession of the Academy of Sciences, and that he had also written a newspaper article concerning the portrait of Descartes, not, however, in praise of it. His interest in the portrait having been revived in consequence of the investigations concerning Cartesiana, of which I had informed him, he prepared an article on "The portraits of Descartes in the Observatory of Stockholm and in the Louvre" in which he concludes that the well known portrait of Descartes in the Museum of the Louvre, by Frans Hals, has as its original basis the portrait by David Beck, a conclusion which appears to be untenable. Before, however, entering upon an analysis of the evidence it should be added that the Academy of Sciences passed a motion by Professor Retzius authorizing the sending of a copy of the portrait to the French Academy of Sciences. Two copies of the portrait were

subsequently made by the Swedish artist Jean Haagen, one of them being sent to Paris. The original portrait is now hanging with the Academy's portraits in the central collection. After a careful study of the portrait Amanuens Sjöberg wrote the following statement:

"*The Descartes portrait of the Academy of Sciences.*

"The Academy of Sciences has in its possession a portrait of René Descartes, the back of which bears the signature D. Beck pinxit. H-d. r-t. The latter abbreviation signifies: Hallblad restauravit. Erik Hallblad (1720—1814) was in his day a restorer of paintings well known and relied upon, and even had a European fame. That the portrait in question, when requiring renovation, was turned over to so skilful a craftsman, indicates that even at that time the portrait was considered to be especially valuable.

"The signature was placed on the old strengthening canvas, and consequently is not an original signature. That the restorer of the painting arrived at a decision concerning it under the guidance of his own judgment only — and arrived at a correct decision — and on that basis added the signature, I find most unlikely, since the knowledge of the eighteenth century concerning the Swedish history of art of the seventeenth century was very insignificant, and D. Beck was not one of the better known painters. Hallblad has evidently had some external occasion—perhaps some older signature, which disappeared when the painting was restored.

"That this portrait is by D. Beck, about that there can be no doubt, but is it the original or a copy? It is a very good portrait, made with certainly and skill. Its appearance indicates that it dates from the seventeenth century, and the Swedish copyists of that time could by no means produce a work so nearly resembling the master's as this one. In my opinion we here have an original painting, possibly a replica, by D. Beck.

"In conclusion it should perhaps be emphasized that this portrait is an altogether different one from that in the Louvre. It indeed shows the same person, facing in the same direction and clothed in the same garments, but the differences, not only in the expression of the face, but also in the deportment and

even in the details of the clothing, are so great, that the two portraits cannot be placed in any connection with one another.

"Stockholm, 9/3, 1908.

"N. Sjöberg."

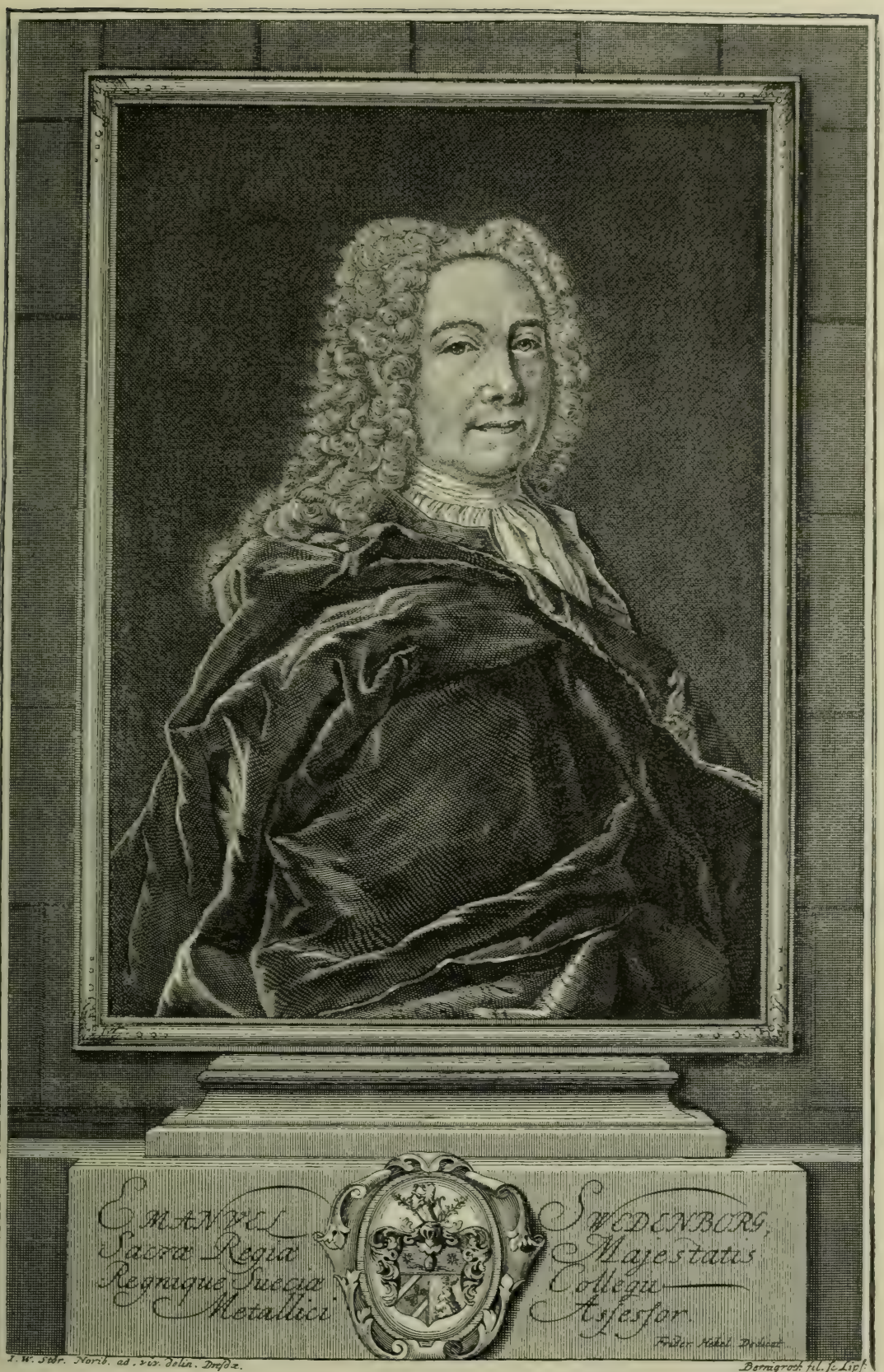
Even after reading Librarian Granberg's contribution on "The portraits of Descartes in the Observatory of Stockholm and in the Louvre," published some weeks after the above statement was written, Amanuens Sjöberg still adheres to the above position. After examining the portraits of Descartes in the Louvre, by Frans Hals and by Sebastian Bourdon, and the portrait in the Glyptotek at Copenhagen, also by Frans Hals, as well as numerous plates and engravings, I am of the opinion that the portraits of Frans Hals and David Beck are in all probability independent works of art, painted at different times. Is it not possible that Frans Hals was the painter referred to by Baillet, who says that Descartes, while residing at Egmond, made long visits to his friend M. Bloemaert at Harlem, and that M. Bloemaert prevailed upon Descartes to have an artist paint a portrait of him before he left for Sweden? Without direct evidence to the contrary it seems most reasonable to conclude that the Frans Hals portraits at Copenhagen and Paris thus originated and that Queen Christina came into possession of the portrait by Frans Hals, took it to Rome, whence it came into the "ancien collection" of the Louvre. It is indeed significant that the list of the Queen's portraits made at Rome not only refers to the hand and hat which appear in the portrait by Frans Hals, but the size of the portrait as given agrees very well with that of the portrait at Paris. To quote from the description of Queen Christina's portraits made at Rome:

> Un ritratto di Renato des Cartes che mostra l'estremità della mano sinistra tenendo il capello, in piedi alta p:mi tre e un terzo e larga p:mi due e tre quarti.

What then is the probable relation of the portrait at Stockholm by David Beck to that by Frans Hals? The conclusion would appear to be inevitable that David Beck painted a portrait of Descartes during the latter's brief residence at Stockholm, that is, late in 1649, or in January, 1650; that the reason why the portrait is at Stockholm now is because the Queen did not take

it to Rome, possibly because it was not her property; that, in agreement with the opinion of Amanuens Sjöberg, David Beck's portrait is a new production, independent of the portrait by Frans Hals, and, it may be added, painted some months later, and that, in disagreement with Librarian Granberg, the portrait by David Beck was not, several years after Descartes' death, used by Frans Hals as the basis of a new portrait, (the hand and hat being added and many other changes being introduced), the object being to produce a painting which might be reproduced as a copperplate by Jonas Suyderhoef, a friend of Frans Hals. Indeed, the latter hypothesis appears to be quite unneccessary, for the facts indicate a much simpler and more direct solution.

If we accept the conclusion, which appears to be inevitable, that Frans Hals and David Beck both painted portraits of Descartes from life, we may congratulate ourselves upon having a new faithful portrait of Descartes painted by a competent artist at Stockholm, very shortly before the death of the great philosopher. The new portrait shows Descartes not in a feeble and sickly condition, ready to be carried off by a cold, but as a man healthy and vigorous, a master thinker with years of work before him, naturally suggesting the question: With such a past behind him, what might he not have done at Stockholm in carrying out his plans for future work, had he not been carried off so unexpectedly?



I. W. Stör. Norib. ad. viv. delin. Dresdæ.

Bernigroth. fil. fc. Lipf.

THE CARTESIAN CONTROVERSY AT UPSALA, 1663—1689, AND ITS CONNECTION WITH SWEDENBORG'S NEBULAR HYPOTHESIS.[1]

By Alfred H. Stroh.

The inner history of Sweden after the thirty years' war exhibits a series of changes affecting in a fundamental manner the politics, social order and intellectual standards of the whole people. Queen Christina, the gifted daughter of the great Gustavus Adolphus, adorned her court by inviting to it many learned and talented men from the continent, among them the philosopher Descartes. But for the premature death of Descartes the Queen would have established an Academy of Sciences at Stockholm, which might have ameliorated the severity of the intellectual changes whose advent during the latter half of the seventeenth century was accompanied by so much controversy and animosity at the University of Upsala. The final outcome was the establishment of philosophical freedom and of untrammeled scientific research. Strangely enough, Charles XI., whose political power was well nigh absolute, a power built upon the ruins of the authority of the nobles, exercised a determining influence in the great controversy at Upsala in the direction of increased freedom of discussion and liberty of teaching. The occasion of the controversy was the entrance of Cartesianism into the Faculty of Medicine, but as the discussion proceeded its scope extended, involving the remaining Faculties of Philosophy, Law and Theology in a general controversy concerning the limits and relationships of theology, philosophy and the sciences. The present paper can do no more than furnish an historical summary of the tortuous course of the controversy and indicate its influence, especially upon the cosmological philosophy of Emanuel Swedenborg, who in 1734 promulgated a

[1] More detailed information, together with full reference to the literature, will appear in a special work in press at Stockholm.

nebular hypothesis which in several respects anticipated the later hypotheses of Kant, Buffon and Laplace.

It appears improbable that the short residence of Descartes at the Swedish capital was accompanied by any events which were directly connected with the subsequent controversy at Upsala, although it is known that the learned were opposed to the foreigner Descartes, as they were opposed to the other foreigners at the court. Queen Christina, however, was so much affected by the philosophy and personal history of Descartes that not long after his death she ordered that no priest should be granted a professorship in the Faculty of Philosophy at Upsala; Descartes had recently suffered from persecution in Holland.

The University of Upsala was founded in 1477 and was naturally saturated with the theology and scholastic philosophy which then prevailed. Aristotle reigned supreme in the philosophical camp except for the inroad which had been made by the anti-Aristotelian doctrine of Ramus. The Cartesian Controversy began in the Faculty of Medicine, where the first Cartesian in Sweden, Olaus Martini Stenius, had been Professor. He was the teacher and predecessor of the famous anatomist and author of *Atlantica*, Olof Rudbeck. Professors Rudbeck and Hoffvenius, both of the Faculty of Medicine, had studied in Holland, where Descartes had spent twenty years of his life and acquired a great influence. In 1663, in connection with a disputation of Hoffvenius, the rumor began to spread that Cartesianism had entered Upsala, which led to complaint on the part of the priests, in session at Stockholm. That the Cartesian movement met with opposition is also shown by some lines which a teacher in Linköping sent to Upsala by the hands of some departing students. He wrote: "Would that the atoms, pores, and effluvia of the sun might not obtain too great a dominion in your academy, so that the young men are drawn away by the desire for novelty from the useful and ancient manner of philosophizing, so that when returning to their parents they cause more pain than honor, not knowing anything else but how to prattle about atoms, etc." Although there was not lacking sympathy in the Consistory with this complaint, it was nevertheless felt that such an admonition was rather strong and that it was produced by "imbeccilitas animi," so the Rector was instructed to give the author, Andreas Ajalinus, a "scrape."

The discussion concerning Cartesianism might not have become so acute during the early period of the controversy had not some of the professors been prepared to welcome an opportunity for revenging themselves upon Olof Rudbeck, who had shown himself bo be an unflinching enemy of laxity and incompetence.

The prominent representatives of the revolutionary Cartesianism were all Professors in the Faculty of Medicine, and when Professor Hoffvenius in a disputation gave evidence that Cartesianism had entered the University, the House of the Priests took up the question in the Parliament of 1664. The proposal that the lectors of physics in the gymnasia should also be medical men was rejected, and for the reason that most of them were Cartesians. A deputation of priests was sent to the Chancellor, to prevail upon him to prevent the youth at Upsala from promiscuously hearing "subtilities, even perhaps such as they do not understand, like the Cartesian philosophy, whose authors say that things of faith are probably set forth by the Holy Spirit, but not so matters in physics, chronology, etc., which are determined by the opinion of the multitude." The Chancellor was not pleased by this advice, practically a criticism of his government of the University, where the news of the proceedings against Cartesianism was received with much displeasure, Rudbeck saying that few had read Descartes' philosophy and none of the students understood it. But not long after one of the students, Urban Hjärne, later known as an enlightened scientist, and the founder of a chemical institute, defended another disputation by Hoffvenius, the Cartesian tendencies of which were found to be so obnoxious to the theologians that a long discussion followed, which, however, did not lead to a decisive victory for either party. Hoffvenius refused to have his disputation altered, the theologian Stigzelius and his supporters refused to have it ventilated unless altered, and finally both parties rested upon their arms, although personal friction continued. One of Rudbeck's disputations had also been found too Cartesian and the attacks against him for this and other reasons did not cease.

After a truce, extending from 1668 to 1686, during which Cartesianism made steady progress at Upsala among the teachers, the controversy broke out anew. The House of the Priests, influenced by the Upsala theologians, approached the King,

Charles XI., with a written application, the spirit of which was to prevent the study and dissemination of Descartes' teachings at the University. Among the means proposed to accomplish this purpose the following sufficiently indicate what drastic steps were resolved upon. It was advised that the Theological Faculty should be placed in a position of censorship over the whole University, that the Cartesian philosophy should not only be forbidden, but that the study of the Aristotelian philosophy should be encouraged by special support, that no stipends should be granted except to those who accepted Aristotle's philosophy. All disputations were to be passed upon by the theologians, as well as the philosophical authors to be lectured upon. Finally, all disputations, and also all books from foreign countries, were to be admitted only after having been passed upon by a censor. In order to crush Cartesianism in its former stronghold, the Faculty of Medicine, it was proposed that the professorship of physics, which had been placed in that Faculty, should be removed therefrom and placed in the Faculty of Philosophy, and the chair occupied by a loyal Aristotelian.

The discussion was not so much concerning the principles of Descartes' philosophy, but rather concerning the limitations to be imposed upon the leaders of the dawning natural sciences, who, basing themselves upon experiments and the principles of Descartes were demonstrating the laws of nature from its own phenomena, thus destroying the structures of Aristotelian Scholasticism not only in the field of the natural sciences, but even in that of theology itself, thus endangering religion.

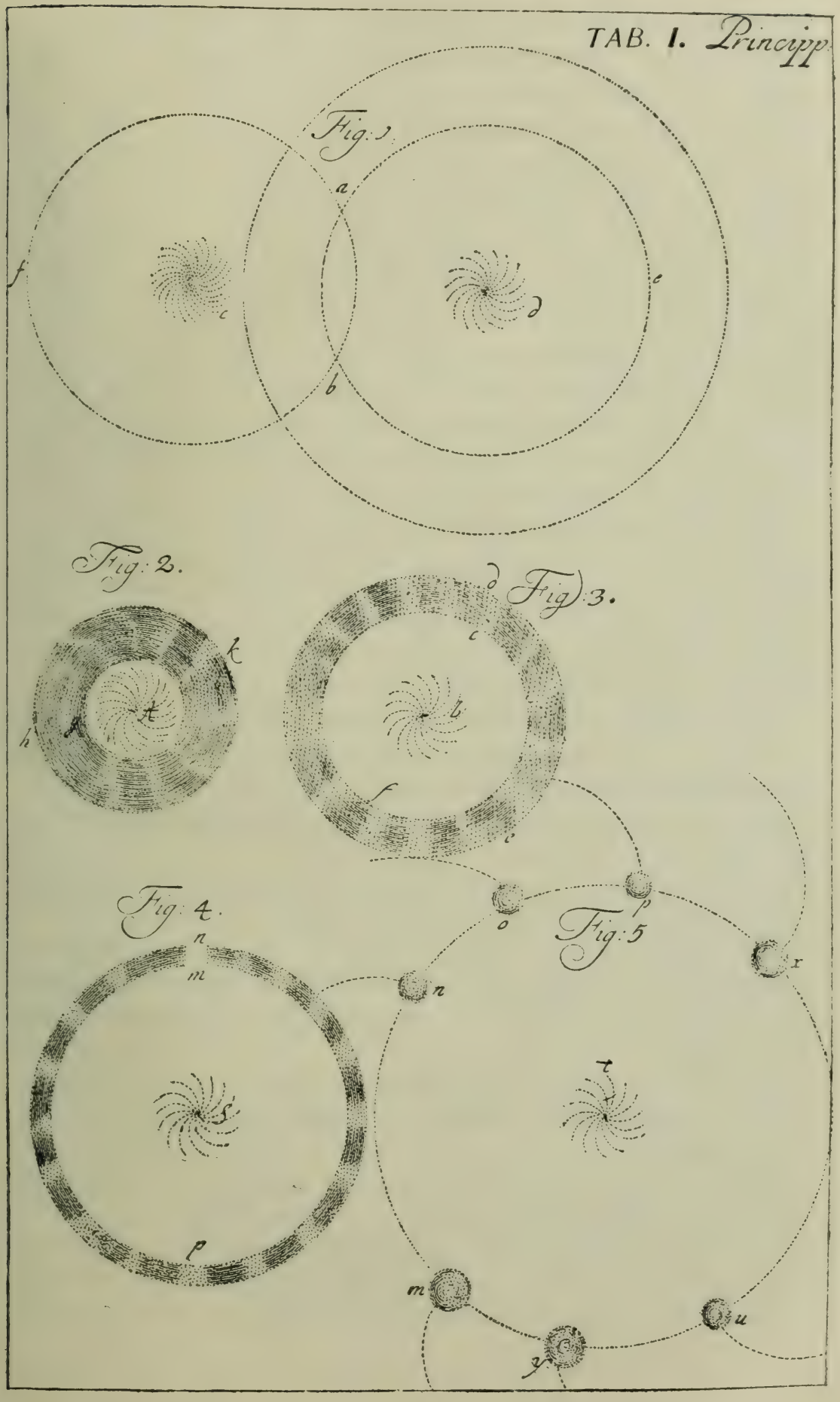
If Charles XI. thought to pour oil upon the troubled waters by sending the accusations of the priests to the accused party, the University, the results were certainly discouraging. The Theological Faculty was opposed by all the remaining Faculties. Rudbeck's influence in the Medical Faculty was strongly in support of Cartesianism, which had also found a strong supporter in the Faculty of Philosophy in the person of Johannes Bilberg, Professor of Mathematics. The King had sent the accusations to the University in January, 1687; all the Faculties had replied by May. The King permitted the matter to rest for two years, possibly to await the assembling of the next diet, which met in 1689. The whole question was then placed in the hands of a committee of five statesmen, who after hearing the evidence

recommended what was in form a compromise, but in actuality a rejection of the accusations against Cartesianism. On the 17th of April, 1689, the King rendered a formal decision that the doctrines of the Christian faith might not be subjected to philosophical criticism, but as for the rest philosophy should be free in practice and discussion. The controversy at Upsala continued for years after the decision, but the crisis had passed. Bilberg was removed from the Faculty of Philosophy, and, that peace might be restored, was appointed Professor of Theology! The appointment, however, failed to restore peace. Not only was further fault found with his philosophical position as set forth in two theological disputations, but another Cartesian, Erik Castovius, was also subjected to severe criticism on account of a disputation, which had been passed upon by Bilberg. But the fundamental question of freedom of discussion and teaching had been answered by the King's decision.

The general results of the controversy were greater freedom of thought and a direct stimulus to unfettered philosophical and scientific research. In 1710 the Scientific Society of Upsala was organised and counted among its members during the century such men as Swedenborg, Celsius and Linnaeus. But that is for the most part a chapter in the history of science.

In the case of Swedenborg (Fig. 1) the influence of the Cartesian Controversy soon appears when an examination is made of his early scientific writings. He also refers favorably to Descartes in connection with some remarkable theories in physiological psychology, and even in his later theological works, in a treatise *De Commercio Animae et Corporis*, where a discussion in the spiritual world by the followers of Aristotle, Leibniz and Descartes is reported, the Cartesians are victorious. We must, however, here confine the discussion to the early scientific writings of Swedenborg, which are chiefly of geological, physical and cosmological content.

Beginning with mathematical, physical, chemical and mechanical researches, partly published in the *Daedalus Hyperboreus*, the earliest scientific magazine of Sweden, edited by Swedenborg at Upsala, 1716—1717, the young investigator applies himself to geological questions at a time when geology as a science did not exist, and makes a number of remarkable discoveries which have been discussed in detail by A. G. Nathorst in the


TAB. I. Princip.
Fig: 1.
a
b
c
d
e
f
Fig: 2.
h
k
Fig: 3.
c
f
Fig: 4.
n
m
p
Fig: 5
o
p
r
t
u
y

introduction to Vol. I. of Swedenborg's texts now under publication by the Royal Swedish Academy of Sciences at Stockholm. Swedenborg was also deeply interested in astronomy, and when his early studies had been reported in a series of publications which appeared from 1716—1722, we find him turning his attention during the next decade to general cosmological problems. At the same time he was collecting information concerning the metals and smelting processes, in connection with his duties as an assessor in the Royal College of Mines. The results of his work were published in 1734 at Dresden and Leipsic in three folio volumes entitled *Opera Philosophica et Mineralia*, printed in handsome style by the munificence of the Duke of Brunswick-Lüneburg. The first volume contains the *Principia Rerum Naturalium*, the second and third are works on *Iron* and *Copper*.

The *Principia* has been the subject of some discussion by astronomers and cosmologists, most recently by Svante Arrhenius in his introduction to Vol. II. of the works of Swedenborg under publication at Stockholm. After discussing Swedenborg's various discoveries and theories in cosmology, Arrhenius sums up the results as follows:

"If we briefly summarize the ideas, which were first given expression to by Swedenborg, and afterwards, although usually in a much modified form — consciously or unconsciously — taken up by other authors in cosmology, we find them to be the following:

"The planets of our solar system originate from the solar matter-taken up by Buffon, Kant, Laplace, and others.

"The earth — and the other planets — have gradually removed themselves from the sun and received a gradually lengthened time of revolution — a view again expressed by G. H. Darwin.

"The earth's time of rotation, that is to say, the day's length, has been gradually increased — a view again expressed by G. H. Darwin.

"The suns are arranged around the milky way — taken up by Wright, Kant and Lambert.

"There are still greater systems, in which the milky ways are arranged — taken up by Lambert."

If we now examine the historical development of Sweden-

borg's cosmological theories we find that at Upsala University, where he was a student from 1699 to 1709, the Cartesian Controversy was drawing to a close, but could not have failed to influence many a student. From Swedenborg's early letters it is clear that his mind was active on the subject of series of particles and vortices. That he accepted the theory of vortices is clear; his contact with the opposing Newtonian philosophy during a visit to England had evidently not shaken his previous philosophy. But it is also clear that he attributes properties to his particles which he supposes will not be acceptable to the Upsala Cartesians. He proposes a *Theoria Telluris* with which he says the theories of Descartes and Newton must be compared. In his final results as developed in the *Principia* the fundamental theory of vortices is one of the most prominent features and the theory of series of particles variously compounded and with complex motions is most highly developed.

The primeval solar chaos, which gradually developes into the solar system, consists at first of a solar centre, which centre begins to move in a vortex and forms around itself a solar crust; the crust finally becomes an equatorial solar belt, breaks up into the planets and satellites, and the fragments are carried off in the great vortex around the sun, gradually finding their position in the system as planets (Fig. 2).

Historically considered Swedenborg's cosmology stands midway between Descartes and the so-called Kant-Laplace hypothesis. Buffon, referred to by Kant, had Swedenborg's *Opera* in his library as early as 1736, thus many years before the publication of his own hypothesis, but it is not known whether Kant had direct access to Swedenborg's *Principia*, as he had to the later theological works of Swedenborg. The general question has been discussed by Arrhenius in the above mentioned introduction.

Some of the professors at Upsala were known as Cartesians until well on in the eighteenth century, but, as was natural, with the establishment of the modern experimental methods, and on account of the influx of new philosophical systems, the position of Cartesianism as such declined, but even today one cannot but feel that its historical influence in the North has been of fundamental importance.

LA NOTION DE SUBSTANCE ET LA NOTION DE DIEU DANS LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA.

Par Victor Delbos.

Est-ce, comme on l'a souvent prétendu, la définition de la substance, originairement admise par Spinoza, qui a engendré dans le système spinoziste la thèse de l'unité de substance? Il peut sembler au contraire, après examen, que cette définition, avec les caractères qui en déterminent le sens, aboutirait logiquement à une conception «pluraliste» plutôt que «moniste», et que c'est la définition de Dieu, non celle de la substance, qui va droit à la négation de toute autre substance que Dieu.

Pour expliquer la façon dont s'est constituée chez Spinoza la notion de substance, il ne faut pas perdre de vue la relation d'identité qu'elle a eue de bonne heure et que même elle a conservée chez lui avec celle d'attribut. Il y a eu là sans doute une influence de Descartes. On sait que si Descartes paraît faire quelquefois de la substance une espèce de réalité indéterminée et indépendante de ses attributs, il l'identifie ailleurs catégoriquement avec son attribut principal[1]: la pensée peut être dite également attribut principal ou substance de l'âme, comme l'étendue peut être dite également attribut principal ou substance des corps; une substance ou un attribut principal, c'est avant tout une essence, conçue, soit dans le sujet où elle est réalisée, soit dans la nature intelligible qui en fait l'objet d'une notion complète et distincte. Mais Descartes admettait d'autre part que toute essence de cette sorte peut se répéter en une multitude d'êtres, autrement dit, qu'il peut y avoir une pluralité de substances de même attribut; quelque difficulté qu'il eût eu à trouver, surtout pour le monde des corps, un fondement solide à la distinction des substances finies individuelles, il n'en était pas venu à considérer que l'identité de l'essence doit avoir

[1] *Princip. phil.*, I, 53 ; I, 63.

pour suite l'unité de la substance qu'elle constitue, et que la diversité des êtres de même nature n'est qu'une diversité modale. Or c'est dans cette voie que Spinoza, dès le *Court Traité*[1], engage les notions cartésiennes de substance ou attribut; il soutient qu'aucune substance finie n'existe, que toute substance est nécessairement infinie en son genre; il entend au reste là par substance ce qu'ailleurs, en le rapportant à Dieu, il appellera attribut.[2] Et l'une des raisons pour lesquelles il affirme l'impossibilité d'une substance finie, c'est que l'essence constitutive de la substance ne contient aucune cause interne de limitation: d'emblée, par cela seul qu'elle se pose, elle implique l'infini. Par suite il ne peut exister deux substances semblables; car la seconde, en empruntant une partie de la même essence, limiterait le première; or toute substance est infinie en son genre. Par suite encore aucune substance ne peut en produire une autre, puisque la production de cette autre supposerait entre les deux une communauté d'attribut, et que, pour Spinoza, une substance comprend en elle la totalité de l'attribut dont elle est la réalisation. Comme il est dit dans l'*Appendice*, «à aucune substance qui existe ne peut être rapporté un attribut qui est rapporté à une autre substance».[3] Ainsi à coup sûr toute substance peut paraître, par son infinité même, susceptible d'être rapportée immédiatement à l'Être divin, mais à la condition précisément qu'il ait été justifié que l'Être divin doit absolument comprendre en lui toute réalité substantielle; et ce n'est point la notion de substance qui apporte d'elle-même cette justification.

Le développement des premières propositions de l'*Éthique* ne saurait, semble-t-il, se bien comprendre que selon le sens de ces propositions du *Court Traité*. Il ne faut pas dès le début se représenter Dieu sous la substance; il faut véritablement attendre que Dieu, qui n'est pas seulement une substance infinie en son genre, c'est-à-dire constituée par un unique attribut, mais une substance absolument infinie, c'est-à-dire constituée par une infinité d'attributs, ait été démontré existant, pour avoir

---

[1] Voir première partie, chap. II, Ed. Van Vloten et Land en 2 volumes; t. II, p. 265 et suiv.

[2] «Tout attribut ou substance est infini de sa nature et souverainement parfait en son genre.» *Court Traité*, appendice I, prop. 3; t. II, p. 365.

[3] I, prop. 1; t. II, p. 364.

le droit de conclure que Dieu est la seule substance : jusque-là une pluralité de substances, corrélative à la distinction des attributs, reste possible. Faute de voir que dès le principe la substance n'est envisagée que comme sujet d'un attribut, qu'elle est uniquement conçue d'après ce que la nature de l'attribut suppose, on risque de mal comprendre et d'accuser de sophisme trop évident le théorème fameux : «In rerum natura non possunt dari duæ aut plures substantiæ ejusdem naturæ sive attributi». (*Eth.*, I, prop. v.) Pourquoi, est-on effet porté à se demander, ne pourrait-il pas y avoir deux ou plusieurs substances distinctes constituées par des attributs partie identiques, partie différents ?[1] C'est qu'en vérité Spinoza ici ne caractérise la substance que par l'attribut ; c'est, si l'on aime mieux, qu'il raisonne sur l'idée d'attributs substantifiés chacun à partir de soi, laissant sans doute logiquement indéterminée la question de savoir si une même substance ne pourrait pas être le sujet d'attributs divers, mais n'affirmant de la substance, au moins pour le moment, que ce que l'attribut exige qu'on en affirme et concluant de là qu'un même attribut ne peut pas constituer plusieurs substances. En effet, dans la démonstration du théorème, il observe que si l'on cherche le fondement de la distinction des substances là où l'on doit tout d'abord le chercher, c'est-à-dire dans la diversité de leurs attributs, on accorde du même coup qu'il ne peut y avoir qu'une substance d'un même attribut : «Si tantum ex diversitate attributorum, concedetur ergo, non dari nisi unam ejusdem attributi». Conclusion qui, dans sa rapidité, n'est soutenable évidemment que si l'on suppose pour tout attribut une seule substance. Au fait, selon Spinoza, l'attribut est une essence singulière[2] qui ne comporte qu'un sujet[3], non une notion universelle

[1] C'est l'objection que fait Leibniz : deux substances, dit-il, distinctes par leurs attributs, peuvent avoir cependant quelque attribut commun. *A* peut avoir pour attributs *c* et *d* ; *B* pour attributs *d* et *e* ; tout en ayant un attribut commun *d*, *A* et *B* ne sont pas indiscernables. (*Œuvres philosophiques*, éd. Gerhardt, I, p. 142.)

[2] Cela est déjà marqué par l'emploi du singulier «ejusdem naturæ sive attributi». — C'est aux attributs, sans doute, que Spinoza songe avant tout quand dans le *De emendatione*, il parle de «haec fixa et aeterna, quamvis sint singularia» t. I, p. 33.

[3] C'est par là qu'est exclu le *distinguo*, au moyen duquel Bayle prétend «arrêter tout d'un coup la machine de Spinoza... *Non possunt dari plures substantiæ ejusdem numero naturæ sive attributi, concedo ; non possunt*

qui se répéterait ou se partagerait en une pluralité de sujets: par quoi s'explique la portée de sa démonstration.[1] Mais si pour un même attribut il ne peut y avoir plus d'une substance, rien logiquement ne s'oppose jusqu'à présent à ce qu'il y ait autant de substances que d'attributs, et Spinoza, par plus d'une expression[2], réserve cette possibilité logique qui ne sera effectivement annihilée que par l'introduction d'une autre idée.

Que même l'admission d'une pluralité irréductible de substances doive être la conséquence de la proposition d'après laquelle une substance ne peut être produite par une autre, c'est ce que déclarait Oldenburg à Spinoza.[3] Spinoza proteste brièvement là contre[4], et si la vivacité de sa protestation manifeste ce qui par ailleurs était déjà bien certain, à savoir qu'il a adhéré dès l'abord et, que dans l'élaboration de sa doctrine, il est resté invariablement fidèle au «panthéisme»[5], elle laisse aussi la faculté de prétendre que ce n'était point là le terme logique du simple développement de la notion de substance. Les raisons pour

dari plures substantiæ ejusdem specie naturæ sive attributi, nego.» Dictionn., art. Spinoza, note P.

[1] Dans l'appendice du *Court Traité,* la formule d'après laquelle deux substances ne peuvent exister dans la nature à moins qu'elles ne soient réellement distinctes, est présentée comme identique à la formule déjà citée selon laquelle «à aucune substance qui existe réellement **ne** peut être rapporté un attribut qui est rapporté à une autre substance». T. II, p. 364. — Dans une lettre à Oldenburg : «In rerum natura non possunt existere duæ substantiæ, quin tota essentia differant». *Ep.* II, t. II, p. 5. *Attributum* est donc synonyme de *tota essentia.*

[2] Outre l'emploi de l'expression de «substances» au pluriel, voir prop. VIII: «*Omnis* substantia est necessario infinita... *Substantia unius* attributi non nisi unica existit... Infinitum absoluta affirmatio existentiæ *alicujus* naturæ.. Substantiam non dari nisi unicam *ejusdem* naturæ...». Cf. *Ep.* II : «quod omnis substantia debeat esse infinita, sive summe perfecta *in suo genere*» t. III, p. 5.

[3] La proposition d'après laquelle une substance ne peut être produite par une autre, objectait Oldenburg, «omnes substantias causas sui statuit, easdemque omnes et singulas a se invicem independentes totidemque Deos facit». *Ep.* III ; t. II, p. 9.

[4] «Secunda propositio non multos Deos facit, sed tantum unum, scilicet constantem infinitis attributis, etc.» *Ep.* IV, p. 11.

[5] Le premier dialogue témoigne que Spinoza n'a jamais voulu s'arrêter au dualisme des deux sortes de substance ; il témoigne aussi, semble-t-il, qu'au moment où il a été composé les notions de substance et d'attribut n'étaient pas encore rigoureusement élaborées.

lesquelles Spinoza a adopté la thèse de l'unité de substance, et qui devaient correspondre à un sentiment originel très profond chez lui, nous sont très nettement indiquées par le *Court Traité:* c'est d'abord la conception de l'Infinité divine entendue de façon à comprendre en elle tout attribut et à n'en laisser subsister aucun en dehors d'elle; c'est ensuite la conception de l'unité de la nature, invoquée principalement pour rendre compte de l'union, réelle elle aussi, de genres d'être qui, comme la pensée et l'étendue, n'ont rien de commun.[1] Dans l'*Éthique* c'est la première de ces deux conceptions qui intervient le plus visiblement pour préparer la conclusion, qu'en dehors de Dieu il n'existe et ne peut se concevoir de substance.

Cette définition de Dieu, entendu comme «un être absolument infini» ou comme «une substance constituée par d'infinis attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie»[2] a une apparence de conformité aux définitions traditionnelles et même orthodoxes. Mais que l'on songe que, pour Spinoza, les attributs infinis qui constituent Dieu ne sont point des perfections qualitatives participables ou imitables par des êtres créés hors d'elles, mais de vraies substances[3], des genres d'êtres infinis; que l'on se rappelle en outre la distinction si fortement mise en relief dans le *Court Traité*[4] entre les *propriétés* de Dieu qui ne sont que des expressions relatives ou formelles de sa nature, et les *attributs* qui en sont des expressions constitutives ou absolues, les propriétés étant des adjectifs impossibles à comprendre sans leurs substantifs qui sont les attributs: il apparaît suffisamment dès lors que c'est bien cette définition de Dieu qui concentrant en lui, non point précisément toutes les qualités, mais toutes les réalités essentielles, s'oppose à ce que des substances puissent être réalisées hors de lui.

Cependant comment cette définition peut-elle s'accorder avec la notion primitivement supposée de la substance, sujet d'un attribut unique? Le scholie de la proposition X s'applique à établir que

[1] Première partie, chap. II, t. II, p. 270—271.

[2] *Eth.* I, Def. VI.

[3] «Pour ce qui est des attributs, par lesquels Dieu est constitué, ils ne sont autre chose que des substances infinies, dont chacune doit être elle-même infiniment parfaite.» *Court Traité*, part. I, chap. VII, t. II, p. 292.

[4] Première partie, chap. I, t. II, p. 264—265; chap. II, p. 274; chap. III, p. 282.

la distinction réelle des attributs n'a pas nécessairement pour conséquence la diversité des substances. «Il s'en faut de beaucoup qu'il soit absurde de rapporter plusieurs attributs à une même substance; bien mieux c'est la chose la plus claire du monde, que tout être doit se concevoir sous quelque attribut, et que plus il a de réalité ou d'être, plus il a d'attributs qui expriment la nécessité ou l'éternité et l'infinité.»[1] Par là Spinoza croit avoir démontré que sa definition de Dieu est légitime, et telle est la démonstration qu'il oppose encore à la demande clairvoyante de Simon de Vries lui écrivant que c'est dans le système une supposition gratuite, et qui a besoin d'être prouvée, que celle d'une substance constituée par plus d'un attribut.[2] Pour Spinoza au contraire, quand il veut défendre sa définition de Dieu, c'est la supposition de la substance constituée nécessairement par un seul attribut qui est la supposition gratuite, impossible à faire prévaloir contre le principe, que plus un être a de réalité, plus il a d'attributs.[3] Assurément la logique externe du système paraît ainsi sauvegardée: de ce que tout attribut ne peut appartenir qu'à une substance, il ne suit pas qu'une substance ne puisse pas avoir plus d'un attribut; mais il n'en reste pas moins que dans la doctrine la notion de substance joue un rôle différent et présente de tout autres caractères selon qu'elle est considérée comme le sujet unique d'un attribut, ou comme le sujet unique de tous les attributs. Non seulement l'unicité n'est point dans le premier cas comme dans le second exclusive d'une pluralité d'êtres, pourvu que ces êtres ne soient pas de même nature; mais encore elle n'exprime dans le premier cas que l'identité d'une même essence singulière tandis que dans le second c'est l'identité d'essences entre elles aussi irréductibles que le sont, pour ce qui est des essences connues de nous, la pensée et l'étendue. Dieu, dans le langage même de Spinoza, est identifié à la totalité de ses attributs[4]; seulement cette identification, opérée sous la garantie de l'idée de l'Être absolument infini, ne répond plus au même besoin d'intelligibilité par des notions distinctes; elle établit entre des genres d'être hétérogènes

[1] Cf. *Court Traité*, Premiêre partie, chap. II; t. II, p. 270.

[2] *Ep.* VIII; t. II, p. 31—32.

[3] *Ep.* IX; t. II, p. 34.

[4] «Deus, sive omnia Dei attributa...» *Eth.* I, prop. XIX; prop. XX, cor. II.

un lien tel qu'on ne peut expliquer clairement comment il les rattache, et néanmoins un lien tellement fort qu'il a pu paraître, en abolissant au principe cette hétérogénéité, faire de ces genres d'être et de leur diversité de simples représentations pour l'entendement; il y a là, à ce qu'il semble, un au-delà de la pensée, ἐπέκεινα νοήσεως, ainsi que le disaient les alexandrins. C'est de là que vient en tout cas le panthéisme spinoziste, et non point de la simple notion de substance, qui par la façon dont elle a été originairement constituée, même quand elle investit son objet d'une infinité spéciale garde des caractères conformes à la clarté cartésienne. Si le système est préformé quelque part, c'est bien dans cette conception de Dieu qui, recouvrant sous l'apparente répétition de termes consacrés le plus profond paradoxe, a converti en attributs d'un même Être des essences diverses dont chacune se concevait sans le secours d'une autre et pouvait ainsi prétendre, comme en témoigne le langage primitif de Spinoza, à la réalité d'une substance.

SPINOZA ALS POLITIKER.[1]

Von Carl Gebhardt.

Spinoza als Politiker — das Thema scheint einen gewissen Widerspruch zu enthalten. Das Bild des weltfernen, weltfremden Philosophen, der in der Einsamkeit das System seiner Gedanken baut und die Welt nur sub quadam specie aeternitatis betrachtet, scheint weit entfernt von dem Begriffe des Politikers, der im Kampfe des Tages auf das Leben unmittelbar einzuwirken sucht. So ist Spinoza, dem die Geschichte der Staatslehre einen bedeutenden Platz zwischen Hobbes und Rousseau nicht versagen konnte, als Politiker noch kaum gewertet.[2] „Die praktischen Vorschläge des Einsiedlers verdienen wirklich wenig Beachtung" (Mohl). Und doch berichtet uns Lucas, der einzige unter den Biographen Spinozas, der ihm persönlich nahe gestanden: Jan de Witt habe den befreundeten Philosophen oft in wichtigen Dingen um Rat gefragt.

1665 hat Spinoza die Arbeit an seinem schon der Vollendung sich nähernden Hauptwerke unterbrochen, um fünf Jahre seines Lebens der Abfassung einer politischen Schrift, des *Theologisch-politischen Traktats*, zu widmen. Während man früher den Entstehungsgrund des Traktates in Spinozas Ausstoßung aus der Synagoge sah (Kuno Fischer, Avenarius), hat schon Meijer (Arch. f. Gesch. d. Phil. XVI, S. 455ff.) auf die politischen Verhältnisse der Niederlande als die Veranlassung der

[1] Zur näheren Begründung der folgenden Ausführungen verweise ich auf die Einleitungen und die Anmerkungen zu meinen Übersetzungen des Theologisch-politischen Traktats und der Abhandlung vom Staate (Philosophische Bibliothek, Leipzig 1907 und 1908, Band 93 und 95). Ich werde das Thema in Kürze in einer größeren Arbeit über Spinozas Lehre ausführlicher behandeln.

[2] Die Aufsätze von Menzel: „Wandlungen in der Staatslehre Spinozas" in der Festschrift für Unger (1898) und von Kühne: „Spinoza und die politischen Parteien der Niederlande" in der Festschrift für Heinze (1906) sind wissenschaftlich ohne Belang, da sie der elementarsten Kenntnisse der politischen Zustände in den Niederlanden entbehren.

Schrift verwiesen. Ich möchte noch weitergehen und geradezu in der Verbindung Spinozas mit Jan de Witt den Anlaß der Schrift erblicken. In den Niederlanden standen sich seit der Beendigung des Unabhängigkeitskrieges zwei Parteien gegenüber, die Partei der Regenten (Staatsgezinden) und die Partei der Oranier (Stadhoudersgezinden), die erste Partei aristokratisch, die zweite die Monarchie erstrebend, aber im Gegensatz zu den Aristokraten auf das niedere Volk sich stützend. Seitdem Moritz von Nassau den Bund mit dem orthodoxen Calvinismus eingegangen war, der ihm die Unterstützung der fanatischen Prädikanten brachte, war der Kampf der Parteien zu einem Kampfe zwischen Staat und Kirche geworden. Die Macht Jan de Witts aber, des leitenden Staatsmannes der Regentenpartei, beruhte nicht auf seiner offiziellen Stellung, die nur die bescheidene eines Parlamentssekretärs war, sondern auf der ihn stützenden öffentlichen Meinung. Diese mußte er zu beeinflussen suchen und diesem Zwecke dienten eine Reihe von (anonymen) *Staatsschriften*, die sämtlich von angesehenen, dem Großpensionär nahestehenden Männern verfaßt sind. (Beispiele: Interest van Holland, Public Gebedt, Politike Discoursen, Polityke Weegschaal, De Jure Ecclesiasticorum.) In die Reihe dieser aus dem de Wittschen Kreise hervorgegangenen und die Politik de Witts verteidigenden Schriften gehört auch — unbeschadet seiner ewigen Bedeutung — Spinozas Theologisch-politischer Traktat, der in der Offizin jener Staatsschriften gedruckt ist. 1665 war die Regierung de Witts durch unglückliche Kriegsereignisse bedroht und wurde von den Prädikanten aufs heftigste angegriffen. Es erschien eine Ordre der Staaten, die den Prädikanten verbot, sich mit Staatssachen zu befassen und Regierungsangelegenheiten auf der Kanzel zu erörtern. Im gleichen Jahre ging aus dem Kreise de Witts ein Büchlein „De Jure Ecclesiasticorum" hervor, das nachweisen will, daß alle geistliche Gewalt ihr Recht allein der weltlichen Gewalt verdanke und darum völlig von ihr abhängig sein müsse. Im gleichen Jahre faßte Spinoza den Entschluß, seinen Theologisch-politischen Traktat zu schreiben. Als de Witt gestürzt war, hieß es in den Pamphleten von dem Traktate: „Durch den abtrünnigen Juden zusammen mit dem Teufel in der Hölle geschmiedet und *mit Wissen von Mr. Jan und seinen Spießgesellen herausgegeben*".

Aus der politischen Tendenz des Traktates erklärt sich auch sein *Verhalten gegenüber dem Christentum.* Der Traktat steht nicht auf dem Boden der Philosophie Spinozas (Kuno Fischer), er bedeutet keine theistische Phase in seiner Entwicklung (Menzel), seine Haltung ist nicht durch Ängstlichkeit bestimmt (Freudenthal). Gegenüber den religiösen Parteien der Remonstranten und Contraremonstranten betonen die humanistisch gebildeten Regenten das Undogmatische, Überdogmatische des Christentums; sie sind *Neutralisten.* Das 14. Kapitel des Traktats aber enthält geradezu das Glaubensprogramm der Neutralisten, das Spinoza auch in Übereinstimmung mit einer Forderung des de Wittschen Kreises (Politike Discoursen IV, S. 12—29) ausdrücklich in seinen Verfassungsentwurf der aristokratischen Republik übernommen hat (tr. pol. VIII, 46). An diesem Programm aber ist das Verhalten des Traktats zur Religion durchweg orientiert. Man hat daher auch kein Recht, aus dem Traktat eine Religionsphilosophie Spinozas zu konstruieren.

Der Angriff, den Ludwig XIV. 1672 auf die Niederlande unternahm, traf das Land wehrlos, da Jan de Witt das oranisch gesinnte Heer geschwächt hatte und ein den Regenten ergebenes Heer noch nicht hatte bilden können. Der Großpensionär wurde gestürzt und ermordet, Wilhelm III. von Oranien trat als Generalkapitän an die Spitze des Staates. Nun hat man gemeint, die *Katastrophe des Jahres 1672* habe in den politischen Anschauungen Spinozas eine völlige Wandlung hervorgerufen: erst, in seinem Theologisch-politischen Traktat, Anhänger der Demokratie, sei er nun von den Gefahren der Volksherrschaft überzeugt und zum Anhänger der Aristokratie geworden, der er in seiner Abhandlung vom Staate das Wort spreche (so Kuno Fischer, Menzel, Freudenthal u. a.). Diese Ansicht ist unhaltbar. Spinoza hat allerdings in der Demokratie die reinste und ursprünglichste Staatsform gesehen, aber im Theologisch-politischen Traktat so gut wie in der Abhandlung vom Staat (tr. theol.-pol. XVI, tr. pol. VIII, 12)[1], und hierin befand er sich in völliger Übereinstimmung mit den Anschauungen de Witts (vgl. Polityke Weegschaal,

[1] Wenn er tr. pol. X, 9 in der aristokratischen Republik die dauerhafteste Staatsform sieht, so spricht er VI, 4 es klar genug aus, daß er Dauerhaftigkeit einer Staatsform nicht dem absoluten Wert gleichsetzt.

Ende). Der Freund de Witts hatte nie die Absicht, in den Niederlanden die Demokratie, d. h. die Herrschaft des fanatischen und den Oraniern ergebenen Volkes einzuführen, wie er denn nicht minder antirevolutionär gesinnt war als der Großpensionär (tr. pol. VII, 26; vgl. sein Urteil über die englische Revolution, tr. theol.-pol. XVIII, und das Urteil de Witts über den niederländischen Freiheitskampf, Polityke Weegschaal 1662, S. 289ff.). Spinoza wußte es so gut, wie wir es wissen sollten, daß die Bewegung des Jahres 1672 von oranischen Agenten geleitet, also gar nicht demokratisch, sondern monarchistisch war (vgl. tr. pol. VIII, 44). Daß er aber durch die Katastrophe der aristokratischen Politik zu einem Anhänger der Aristokratie geworden sei, ist vollends unwahrscheinlich.

Auch die *Abhandlung vom Staate*, die Spinozas Staatstheorie enthält, hat politische Tendenz. Als Spinoza sie schrieb (1675 bis 1677), standen die Geschicke der Niederlande vor ihrer Entscheidung. Wilhelm III. strebte immer offener nach der Monarchie, aber auf der anderen Seite gab sich die aristokratische Partei noch keineswegs geschlagen. Nach der Beendigung des Krieges mit Frankreich mußte es sich zeigen, ob die Niederlande Republik bleiben könnten oder ob sie Monarchie werden müßten. In seiner Abhandlung nun will Spinoza zeigen, „wie eine Gesellschaft mit monarchischer Regierung und wie eine solche mit aristokratischer Regierung einzurichten ist". (Die Demokratie, die doch das 11. Kapitel behandeln will, wird im Titel gar nicht erwähnt.) Im 8.—10. Kapitel enthält die Abhandlung einen Entwurf für die *Verfassung einer aristokratischen Republik*, der vollkommen dem Reformprogramm der de Wittschen Partei entspricht, wie es die Polityke Weegschaal van Hoves aufstellt, und dessen leitender Gedanke die Demokratisierung der Aristokratie, die Auslieferung der staatlichen Machtmittel an sie und die Schaffung einer Zentralgewalt bildet. (Wie van Hove legt Spinoza die venezianische Verfassung seiner Republik zugrunde; alle Details hat er aus der Polityken Weegschaal genommen.) Der *Verfassungsentwurf der Monarchie* aber, den er ausgearbeitet, hat, wie er ausdrücklich sagt (tr. pol. VII, 26), „eine monarchische Regierung im Sinne, die ein freies Volk begründet". Ein solches freies Volk aber, das eine Monarchie zu begründen im Begriffe war, gab es damals und für absehbare Zeiten nur

ein einziges, das niederländische. Wir werden uns daher auch nicht wundern, wenn das Parlament seiner Monarchie bis in die Einzelheiten die Züge der Staaten von Holland trägt. Ob es Wilhelm III. gelingen würde, die Monarchie zu begründen, ob die Regenten noch einmal ihr Regime aufzurichten vermöchten, war eine Frage der Macht. Wie aber die Verfassung des neugestalteten Staates, mochte sie nun monarchisch oder aristokratisch sein, „einzurichten sei, damit er nicht in Tyrannei verfalle und damit Friede und Freiheit der Bürger unangetastet bleiben", dies zu zeigen ist die bewußte Aufgabe der Abhandlung vom Staate.

Als Griechenland schon dem Untergang entgegenging, als der Staat der Athener, an seiner Wurzel getroffen, dahinsiechte, vereinigte Platon den Gedanken des lakedaimonischen Staates mit den Ideen seiner Philosophie, um in dem Ideal seiner Politeia seinem todgeweihten Lande das Mittel zu geben, durch das es gesunden könne. Der gleiche Wille hat Spinoza beseelt, als er seine Abhandlung vom Staate schrieb. Auch er ein φιλόσοφος βασιλεύς suchte auf die Geschicke seines Landes Einfluß zu gewinnen, um es vor dem Untergange zu bewahren. Wie Platon freilich ist auch Spinoza in seinem erhabenen Wollen gescheitert.

LE GERME DE L'ANTINOMIE KANTIENNE CHEZ LEIBNIZ.

Par E. van Biéma.

En étudiant les théories de Leibniz et de Kant sur l'espace et le temps, il m'a semblé voir une singulière analogie entre les deux premières antinomies kantiennes et certains raisonnements que Leibniz oppose à Samuel Clarke.[1] C'est sur cette analogie que je vais me permettre d'attirer l'attention du Congrès.

Leibniz se trouve conduit, dans une discussion avec Clarke où il était question à l'origine du véritable sens du principe de raison suffisante, à défendre sa théorie de l'espace ordre de coexistence et du temps ordre de succession contre la théorie newtonienne. Clarke ne peut pas parvenir à comprendre que l'identité de l'ordre de coexistence entre les éléments respectifs de deux groupes équivaille à l'identité de l'espace occupé par les deux groupes. «Supposé que l'espace ne fût rien de réel», écrit-il, «mais seulement un simple ordre des corps, la volonté de Dieu ne laisserait pas d'être la seule possible raison pour laquelle trois particules égales auraient été placées ou rangées dans l'ordre A B C plutôt que dans un ordre contraire.»[2] Il prétend même prouver que la théorie de l'espace «ordre et arrangement des corps» entraîne une absurdité, car si nous imaginons que la terre, le soleil, et la lune aient été placés ailleurs qu'ils ne sont en réalité, mais dans le même ordre, il s'ensuivrait, selon Leibniz, qu'ils seraient néanmoins dans le même lieu où ils sont présentement, «ce qui est une contradiction manifeste».[3] Clarke reprend ce raisonnement sous plusieurs formes différentes et l'applique aussi au temps.

C'était fournir à Leibniz l'occasion de faire une démonstration par l'absurde de la vérité de sa théorie, car, si Clarke aboutit effectivement à une «contradiction manifeste», c'est parce qu'il est parti d'une idée fausse, celle de la diversité de deux états qui

[1] Cf. *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant*, Paris, Alcan, 1908, p. 316.

[2] Erdm. 753[b]. — [3] Erdm. 754[a].

sont en réalité un même état. La faute consiste à imaginer que la terre, le soleil, et la lune aient été placés ailleurs qu'ils ne sont en réalité, mais dans le même ordre. «Uti in geometria», écrit Leibniz à des Bosses, «interdum contingit ut ex eo ipso quod supponitur aliquid esse diversum, inde non esse diversum consequatur...., ita, si quis fingat mundum creatum fuisse citius, reperiet non esse factum citius, quia tempus absolutum non datur, sed nihil aliud est quam ordo successionum. Eodem modo, si quis fingat totum universum loco moveri, servatis omnium rerum inter se distantiis, nihil actum erit, quia spatium absolutum aliquid imaginarium est, et nihil ei reale inest quam distantia corporum; verbo sunt ordines, non res...»[1] Toutes ces suppositions, qui naissent d'idées fausses (oriuntur ex falsis ideis)[2], sont utiles précisément parce que les absurdités auxquelles elles conduisent fournissent une confirmation de la théorie leibnizienne.

Or, si Kant peut écrire à son tour que l'antinomie apporte une confirmation de l'Esthétique transcendentale, n'est-ce pas de même parce que, lorsqu'on raisonne sur le monde considéré dans son ensemble comme sur une chose en soi, on aboutit à des absurdités? Une antinomie, qui n'a rien de factice, arrête l'esprit tant qu'on se refuse à reconnaître la phénoménalité du monde et ce qu'elle requiert, subjectivité, intuitivité, apriorité de l'espace et du temps; or il faut que cette contradiction de la raison avec elle-même puisse être levée; donc l'idéalisme transcendental, seule solution possible, est vrai.

N'y a-t-il pas là déjà le commencement d'un parallélisme intéressant:

Si l'espace et le temps sont des intuitions, dit Leibniz,
l'esprit aboutit nécessairement à des absurdités,
donc l'espace et le temps ne sont que des relations.

— Si l'espace et le temps sont autre chose que des formes subjectives, reprend Kant,
l'esprit aboutit nécessairement à des contradictions;
donc l'espace et le temps ne sont que des formes subjectives.

Mais on va voir que l'analogie est bien plus complète, et que ce sont tout à fait les mêmes termes qui figurent, à des places différentes, dans les deux raisonnements.

Les raisonnements de Leibniz, en effet, ne sont valables que

[1] Erdm. 740 a. — [2] *Ibid.*

s'il est sous-entendu que *le monde est un absolu*. Supposons un instant la phénoménalité du monde: l'intuitivité de l'espace et du temps ne conduit plus dès lors à aucune absurdité; c'est précisément l'hypothèse acceptée et mise en valeur par Kant. Le raisonnement de Leibniz peut donc s'exprimer ainsi:

Si l'espace et le temps sont des données intuitives,
l'esprit aboutit nécessairement à des absurdités,
et cela parce que le monde est un absolu.

D'autre part, que Kant se résigne à ne voir dans l'espace et le temps que de simples relations, et sans doute les contradictions auxquelles il est si heureux de nous acculer vont s'évanouir, de sorte que son raisonnement peut s'exprimer ainsi:

Si le monde est un absolu,
on se heurte à d'insolubles contradictions,
et cela parce que l'espace et le temps sont des données intuitives.

En réalité, les confirmations que Leibniz et Kant croient trouver, le premier de la relativité de l'espace et du temps, l'autre de la phénoménalité du monde de l'expérience, dans les absurdités ou dans les contradictions auxquelles on arrive en se plaçant dans l'hypothèse adverse, prouvent uniquement la solidarité de l'affirmation qui est à leur point d'arrivée avec l'affirmation qui est à leur point de départ. En d'autres termes, ce qui est confirmé, c'est la liaison de l'intuitivité de l'espace et du temps avec la subjectivité de ces mêmes données, et, par voie de conséquence, avec la phénoménalité du monde de l'expérience. Si Leibniz et Kant ont pour leurs raisonnements des points de départ ou des points d'appui suffisants, il faut donc qu'ils les aient acquis antérieurement. L'un a cru trouver un fondement suffisant de ses théories dans la connaissance qu'il pense avoir de Dieu et de la finalité du monde; l'autre pense que seules les propositions de l'esthétique transcendentale peuvent sauvegarder l'apodicticité des mathématiques et la spécificité du monde sensible.

Cependant on m'objectera peut-être que si, dans l'ensemble, ce sont les mêmes concepts dont Leibniz et Kant utilisent la liaison nécessaire, en prenant seulement la chaîne chacun par un bout différent, l'analogie est plus difficile à maintenir lorsqu'on aborde le détail.

Est-il vraiment possible de mettre sur le même pied de simples

contradictions, comme celles que signale en passant Leibniz, qui disparaissent dès qu'on rejette les prémisses fausses d'où elles procèdent, et les antinomies kantiennes dont les thèses et les antithèses sont solidement étayées sur les exigences d'authentiques facultés de l'esprit?

Pour ma part, il me semble que la différence si frappante qui existe entre les raisonnements des deux philosophes est beaucoup plus illusoire que leur analogie. L'analogie est dans le fond, la différence est dans la forme, elle tient surtout à l'importance très différente que l'un et l'autre donnent à ces raisonnements.

Certes Leibniz se fait une arme des propositions contradictoires auxquelles son adversaire (assez malavisé pour en triompher d'abord) se voit forcé d'aboutir: deux termes sont divers, et ne sont pas divers, le monde a été créé plus tôt et n'a pas été créé plus tôt. Mais, comme ce n'est pas à la condition humaine qu'il rapporte ces contradictions, mais à la maladresse d'un métaphysicien, c'est la *solution* d'une antinomie, selon lui factice, qui seule l'intéresse. Pas de recherche des conflits fondamentaux; il se sert simplement des prétendus conflits qu'on lui oppose, et ce philosophe, qui cependant aimait les mises en forme, ne s'est même pas soucié de construire des thèses et des antithèses: il n'existe pas, en fait, d'antimonie leibnizienne.

Kant, au contraire, frappe l'esprit du lecteur en faisant surgir devant lui l'antinomie, obstacle infranchissable pour quiconque méconnaît la nécessité de distinguer le phénomène du noumène. Il prend plaisir à exprimer la contradiction dans toute sa force apparente, à nous maintenir embarrassés et inquiets jusqu'au moment où la solution critique du conflit nous rend confiance dans la valeur de l'entendement et de la raison (chacun dans sa sphère), en même temps que s'impose l'idéalisme transcendental comme la théorie nécessaire. *L'inévitable* antinomie est une de ses armes de prédilection: voilà pourquoi ce ne peut être qu'après en avoir fait ressortir toute la force qu'il la lève en supprimant enfin le terme qui la fait naître (la réalité absolue du monde).

Mais supposons maintenant que Leibniz, au lieu de voir dans son raisonnement une *preuve par l'absurde* ordinaire, au lieu de lever d'avance l'antinomie toute prête à naître en se hâtant de supprimer l'hypothèse qui la rendrait inévitable, l'intuitivité de l'espace et du temps, l'admette provisoirement, comme Kant

croit plus habile de le faire. Immédiatement il peut triompher de conséquences absurdes comme celle-ci: le monde n'a pas été créé à un moment plutôt qu'à un autre, faute d'une raison suffisante pouvant déterminer Dieu à agir. Mais il a fort bien vu, il a expressément déclaré qu'une pareille conséquence pouvait être interprétée dans le sens de l'éternité du monde. Eût-il fallu grand effort pour compléter cet argument par l'affirmation d'un commencement du monde, déduite de la thèse de la création par exemple, et pour constituer ainsi le premier conflit d'une antinomie?

De même les substances composées résultent de la connexion de forces dès qu'on ne veut pas laisser sans explication valable le mouvement et tout le donné spatial; et cependant, lorsqu'on identifie, par la thèse de l'intuitivité, l'espace et son contenu, ne faut-il pas, bon gré mal gré, poursuivre la division à l'infini? Si bien que peut-être la seconde antinomie n'eût pas été plus difficile à mettre sur pied que la première.

Je crois donc pouvoir soumettre au Congrès les conclusions suivantes:

1° Si les antinomies kantiennes constituent une preuve par l'absurde de l'idéalisme transcendental, on trouve chez Leibniz une preuve par l'absurde analogue et inverse.

2° En réalité, les deux raisonnements ne prouvent guère que la liaison de la phénoménalité du monde de l'expérience à l'intuitivité de l'espace et du temps, et de la relativité de l'espace et du temps à la réalité absolue du monde. Kant et Leibniz ont donc l'un et l'autre besoin de prémisses prouvées elles-mêmes antérieurement. L'antinomie kantienne confirme plutôt la logique du système kantien que la valeur de l'Esthétique transcendentale.

3° Leibniz ne développe pas l'antinomie dont on peut découvrir le germe dans ses raisonnements parce qu'il y voit la conséquence d'erreurs individuelles, et non du conflit des facultés humaines.

Quant à examiner la valeur de cette idée kantienne d'une «inévitable» antinomie, c'est une autre question, et qui serait digne d'un examen approfondi.

DAS KRITISCHE PROBLEM IN DEN VORKRITISCHEN WERKEN KANTS.

Von Frl. Professor Dr. Tumarkin (Bern).

Im Streit um die Entwicklung Kants, ob Kontinuität oder plötzliche Wendung, möchte ich den Standpunkt einnehmen: das Problem, das nach seiner zentralen Stellung für uns das kritische Problem schlechthin bedeutet, das Problem der Realität, der Begründung der objektiven Erkenntnis, durchzieht, wie ein roter Faden, alle scheinbar so heterogenen Phasen der Kantischen Entwicklung; die Richtung dieser Entwicklung aber führt von der transzendenten zur immanenten Lösung des Problems.

Alle Realität, nicht ableitbar aus unseren Begriffen von den möglichen Dingen, sondern zu diesen als absolute Position hinzukommend, ruht auf Gott, als dem Grund aller Möglichkeit — das ist der Standpunkt, von dem Kant ausgeht; die Realität tritt nicht von außen zu unseren Bewußtseinsinhalten hinzu, sondern ist selbst eine Form unseres Bewußtseins — das ist der neue Standpunkt, den Kant begründet. Von jenem zu diesem führt die Reihe seiner vorkritischen Werke. Dort also die Zurückführung der letzten Prinzipien der Erkenntnis auf Gott, in dem so die beiden Grundbedürfnisse Kants, das theoretische und das praktische zugleich ihre Befriedigung finden; hier die Bereicherung der rationalen Erkenntnis, die außer den rein logischen Prinzipien auch die Realität in sich aufnimmt, und dadurch die immanente Begründung der Wissenschaft auf der einen und die Entlastung des Gottesbegriffs in theoretischer Hinsicht, die Trennung der theoretischen und praktischen Betrachtungsweise auf der anderen Seite.

Schon den naturwissenschaftlichen Arbeiten, die uns am Beginn von Kants schriftstellerischer Tätigkeit entgegentreten, liegt der Gedanke zugrunde, daß das Göttliche nicht zu suchen ist in einem wunderbaren Eingreifen Gottes in den Gang der Natur, sondern in der Gesetzmäßigkeit der natürlichen Weltordnung

selbst. Und wenn die erste philosophische Schrift Kants, die lateinische Habilitationsschrift, Gott als Quell aller Realität bezeichnet (Rosenkr. I, 15), so bedeutet das so gut wie Descartes' Substanzen schaffender Gott, wie Spinozas deus sive natura, wie Malebranches Schauen in Gott, wie Leibnizens prästabilierte Harmonie, nicht bloß eine Konzession an die herrschende Ausdrucksweise, sondern einen ernst gemeinten Verzicht auf abschließende theoretische Begründung der Wissenschaft, auf rationale Erkenntnis der Realität als solcher.

Gott selbst, als das schlechthin notwendige Wesen, will Kant, ähnlich wie Spinoza und konsequenter als Descartes, nicht weiter ableiten, nicht nach dem Vorgehen der Ontologie das Dasein aus der Möglichkeit demonstrieren, sondern er erklärt vielmehr Gott für den Grund aller Möglichkeit (14f.), für die Realität als solche: „existit, hoc vero de eodem et dixisse et concipisse sufficit"; eine absolute Setzung, in der die Grenze zwischen Sein und Denken aufgehoben ist oder — in Kants Sprache — die Existenz identisch ist mit der Möglichkeit (15). Und als Grund aller Möglichkeit, ist Gott nicht bloß die erste Ursache aller Dinge, sondern er ist das Prinzip aller Wirksamkeit, aller realen Verhältnisse (commercium) überhaupt, die zwischen den Dingen nur möglich sind infolge jenes gemeinsamen Prinzips ihrer Existenz (40—44).

Diese Auffassung Gottes, auf deren Ähnlichkeit mit Spinoza hier nur kurz hingewiesen werden mag, tritt fast in allen vorkritischen Werken Kants auf. Die erste so gut wie die letzte Schrift dieser Epoche nennt Gott den Grund aller Existenz und aller Wirksamkeit; die Betrachtungen über den Optimismus suchen Gottes Vollkommenheit in seiner Realität; die Preisschrift findet die größte philosophische Evidenz in der Erkenntnis Gottes als des schlechterdings notwendigen Wesens (105); als der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes gilt die Notwendigkeit einer solchen absoluten, nicht ableitbaren Realität, ohne die alles Denken, resp. alle Möglichkeit keinen Sinn hätte; und in immer neuen Formen tritt derselbe Gedanke wieder auf: Gott als Grund nicht bloß der Form, sondern auch der Materie (VI, 44f.), nicht bloß des Daseins, sondern auch der Möglichkeit (272), nicht die erzeugende Ursache von dem oder jenem Einzelding, sondern der Grund, daß überhaupt etwas sein und wirken kann, Gott bewiesen aus Verstandesbegriffen

des Möglichen, nicht aus Erfahrungsbegriffen des Existierenden (277f.).

Der spätere Standpunkt bereitet sich vor, indem zunächst in der Gruppe der Schriften vom Jahre 1762—1763 die Bedeutung gerade dieser realen Verhältnisse für die Wissenschaft damit aber auch das Bewußtsein von der Unzulänglichkeit einer transzendenten Begründung immer stärker hervortritt. Dem logischen Prinzip des Widerspruchs setzt Kant als eigentliche Quelle der Wahrheit, das Prinzip des bestimmenden Grundes entgegen (10, 12f.), den formalen die materialen Grundsätze (Preisschrift 102f., 109), der erläuternden Analyse der Begriffe die ihre Begriffe wirklich machende Synthese (79, 84), dem logischen Widerspruch den realen Gegensatz („Versuch, d. Begriff d. negat. Größen in d. Weltweish. einzuführen", 121), dem logischen Grund den Realgrund (158); er deckt in jedem Urteil die Beziehung auf Realität auf („Die falsche Spitzfind. d. 4 syllog. Figuren", 71), und hebt besonders hervor die diese Beziehung unmittelbar ausdrückenden „unerweislichen Urteile" (74) und die ihnen entsprechenden „unauflöslichen Begriffe" der realen Verhältnisse (Realgrund —160, Dasein —173).

Auch ohne Humes weckenden Einfluß könnte Kant bei seinem ausgesprochenen rein wissenschaftlichen Interesse nicht auf die Dauer stehen bleiben bei der Fundierung der Realität auf Gott. Nun wächst ihm aber, durch Hume angestachelt, auf dem Boden des Realitätsproblems der Zweifel an der rationalen Erkenntnis nach langem, an inneren Schwankungen und „Umkippungen" („D. einzige Beweisgrund . . ." 164, an Lambert I, 350) zu jener beißenden Satire, in der er das eigene metaphysische Bedürfnis als leere Träume verspottet. Wir erkennen, heißt es in der Schrift über Swedenburg, nur, was uns die Sinne zeigen; die dahinterliegende Welt der Realität, die Verhältnisse von Ursache und Wirkung, Substanz und Handlung bleiben uns in ihrem inneren Wesen verborgen.

Jetzt erst, da die Fundierung der realen Erkenntnis auf Gott umgeschlagen ist in völlige Resignation, tritt an deren Stelle die neue Begründung der Realität auf dem Boden der Wissenschaft. Die Mathematik zeigt den Weg. Wenn Kant bis jetzt den Raum mit Leibniz als die Ordnung der realen Dinge auffaßte und ihn, wie alle realen Verhältnisse zurückführte auf Gott (Habil.-Schrift, I, 41; „Neuer Lehrbegriff d. Bewegung und

Ruhe" V, 277ff.), so spricht er in dem kleinen Schriftchen von 1768 („Von d. ersten Grunde d. Unterschiedes d. Gegenden im Raume" V, 293ff.) zum erstenmal vom absoluten Raum, dem eine eigene Realität zukommt, unabhängig von den Dingen, damit aber auch von Gott. Daran knüpft jene Wendung in Kants Denken an, von der er selbst den Beginn seiner kritischen Epoche rechnet (s. Brief an Mendelssohn 1783): soll diese erste von Gott unabhängige Realität einen wissenschaftlichen Wert für uns haben, so muß sie gültig sein für die Welt unserer Erfahrung, sie darf nicht eine unserem Bewußtsein transzendente Realität bleiben, sondern muß ein konkreter Inhalt dieses Bewußtseins sein, und zwar da die sinnliche Empfindung die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Wissenschaft nicht erklärt, die Form, in der wir diese Empfindung gestalten, die Form der sinnlichen Anschauung.

Damit ist in der Mathematik die erste von Gott unabhängige, wissenschaftlich faßbare Realität gefunden; ihr steht in der Dissertation noch eine andere Realität gegenüber, die metaphysische Realität der intelligiblen Welt der Dinge, nicht wie sie uns erscheinen, sondern wie sie sind; doch ist diese unserem menschlichen, nicht intuitiven Verstand mit seinem bloß logischen Gebrauch nicht zugänglich (§ 10).

Von diesem nichts weniger als dogmatischen Standpunkt der Dissertation bleibt zur kritischen Philosophie nur noch ein bis zur Mitte der siebziger Jahre vollzogener Schritt (An Herz 1776): nach Analogie von Raum und Zeit auch das Verhältnis von Ursache und Wirkung, die realen Verhältnisse überhaupt (commercium) aufzufassen nicht als transzendente, nur dem göttlichen Verstande in seinem realen Gebrauch erkennbare Realitäten, sondern als Formen unseres Bewußtseins, deren Gültigkeit nur für die Gegenstände der Erfahrung bewiesen werden kann. Und indem so durch die transzendentale Deduktion der Kategorien auch das commercium aus dem mundus intelligibilis verlegt wird in den mundus sensibilis, gewinnt das Problem der Realität statt seiner früheren dogmatisch-metaphysischen Fassung — was ist das realste Wesen oder der reale Grund? — die kritisch erkenntnistheoretische Wendung — was ist die Realität resp. die Kausalität selbst?

Die reale Wissenschaft hat ihre immanente Begründung gefunden auf dem Boden der Erfahrung, der einen Welt, in der

die Dinge sind, wie sie uns erscheinen. Der Gottesbegriff ist theoretisch entlastet, die Annahme einer der Welt der Erfahrung gegenüberstehenden intelligiblen Welt ist in theoretischer Beziehung überflüssig geworden.

Nur um des praktischen Bedürfnisses willen, nur weil er, „um zum Glauben Platz zu bekommen, das Wissen aufheben" muß, setzt Kant der einen Welt der realen Erkenntnis eine zweite Welt der Dinge an sich gegenüber, der er eine praktische Realität beilegt. Ihre Daseinsberechtigung bloß dem Glauben verdankend, erhält diese Welt dadurch daß Kant in sie die Ideale verlegt, die er in seiner dogmatischen Epoche in die intelligible Welt der metaphysischen Realität verlegt hatte, den Anschein einer der Erfahrung gegenüber höheren Realität an sich.

In Wirklichkeit für Kant bloß ein praktischer Hilfsbegriff, ist das Ding an sich in theoretischer Beziehung nur ein terminologisches Überbleibsel seiner überwundenen dogmatischen Epoche. Und es hieße, glaube ich, bloß die Entwicklung, deren Richtung wir verfolgt haben, konsequent durchführen, wenn man den Ding-an-sich-Begriff aus dem theoretischen Zusammenhang der Kantischen Philosophie ganz ausschlösse und nur die eine Welt des Seins und des Erkennens aufrechterhielte, die dann freilich nicht mehr Erscheinungswelt heißen würde, sondern Wirklichkeit schlechthin. Jedenfalls wäre damit den Einwänden begegnet, die bis auf den heutigen Tag gegen die Kantische Philosophie sich erheben, — des Phänomenalismus, des subjektivistischen Apriorismus, des Anthropologismus, Einwände, die alle auf der Verkennung der rein immanenten Tendenz der Kantischen Philosophie beruhen.

JOHANN GEORG HAMANN E RALPH WALDO EMERSON (ALCUNE CURIOSE COINCIDENZE FRA LE LORO IDEE)

R. G. Assagioli.

Uno dei metodi più fecondi per trattare la storia della filosofia è certamente quello del *confronto*. Non è mio compito di enumerarne ora tutti i pregi; ricorderò soltanto che ben pochi studi possono dare le squisite gioie interiori provate da chi evoca due pensatori lontani nel tempo e nello spazio, li mette l'uno di fronte all'altro e, ascoltando i loro colloqui, scopre dei segreti, che quei grandi non si sarebbero forse degnati di palesargli direttamente.

Dal lato teorico poi è importantissimo e sommamente istruttivo il trovare che due filosofi sono arrivati indipendentemente e per strade diverse alle stesse conclusioni. E quanto più grandi sono le differenze di razza, di epoca, di carattere, di struttura mentale fra i due filosofi, tanto più sono degne di nota le idee sostenute da entrambi.

Perciò, prima di parlare delle principali idee nelle quali Johann Georg Hamann e Ralph Waldo Emerson si trovano d'accordo, mi sembra opportuno di accennare brevemente alle numerose e profonde diversità d'ogni genere che esistono fra loro.

Anzitutto da un lato l'Hamann, nato a Königsberg, presenta nette varie caratteristiche psicologiche dei tedeschi; dall'altro l'Emerson, nato a Boston, si rivela sotto molti aspetti profondamente americano. Se si studiano poi le loro particolari doti personali si trovano delle disparità non meno sostanziali, anzi delle vere opposizioni.

L'Hamann, dotato di una natura appassionata, tumultuosa, fu uno scrittore essenzialmente *personale;* egli portò nel mondo delle idee tutti i suoi amori e tutti i suoi odii; i suoi scritti furono tutti polemici e d'occasione; la sua vita fu una continua battaglia. L'Emerson invece, calmo, equilibrato, paziente, fu uno degli uomini più *impersonali* che si conoscano; egli non solo si

astenne da ogni polemica pubblica, ma anche rifuggì sempre dalle discussioni, le quali gli erano antipatiche e gli sembravano del tutto inutili. La sua tranquillità, o, come fu chiamata argutamente, la sua „dolcezza implacabile", rese vani tutti gli attacchi e tutte le insistenze di coloro che volevano indurlo per forza alla lotta.

Entrambi ebbero intenso e nobile il culto dell'amicizia, ma in modo ben differente. L'Hamann portò nell'amicizia tutta l'esuberanza e tutti i contrasti della sua natura; fu per i suoi amici delizioso e insopportabile; con tutti ebbe vivaci polemiche; a tutti si impose per la sua sincerità, per la sua generosità e per l'ardore del suo affetto. L'Emerson invece nell'amicizia vide solo la serena comunione degli spiriti, liberi da ogni attaccamento personale; questa sua concezione lo rese esigente in modo terribile e gli negò ogni profonda intimità. La sua amicizia fu elevatissima, ma quasi evanescente; nessuno potè dire di averlo conosciuto del tutto; vi era sempre in lui qualcosa che sfuggiva.[1]

Entrambi furono profondamente religiosi, ma le loro fedi ebbero origini ed assunsero forme del tutto diverse. L'Hamann arrivò alla fede dopo una tempestosa conversione che sconvolse tutto il suo essere e, poichè in essa il momento decisivo consistette nell'improvvisa comprensione spirituale della Bibbia, questa continuò ad esercitare una profonda influenza su tutto il resto della sua vita. Egli, pur nemico di ogni interpretazione letterale degli scritti sacri, credette fermamente alla speciale divinità di Gesù. Inoltre, sempre in lotta con le sue prepotenti tendenze passionali, egli diede grande importanca alle concezioni cristiane del peccato e della grazia. La riligiosità dell'Emerson invece crebbe e fiorí gradatamente e, come quello di una pianta, il suo sviluppo fu lento ma continuo. Egli, dall'ortodossia nella quale era stato allevato, passò a concezioni sempre più libere e più ampie, finchè arrivò ad un completo universalismo, sicchè, pur restando cristiano nel senso morale e mistico della parola, fini coll'abbandonare ogni legame col Cristianesimo quale religione costituita, ponendo la Bibbia allo stesso livello dei Veda, del Corano e degli altri libri sacri dei diversi popoli, e non ammettendo alcuna differenza sostanziale fra la personalità di Gesù e quella degli

[1] Questa particolarità dell'Emerson è stata descritta con molta finezza da M. Dugard nel suo bel libro „*R. W. Emerson — Sa vie et son œuvre*", Colin, Paris 1907.

altri profeti ed illuminati, apparsi in varie epoche ed in vari paesi per insegnare all'umanità il culto dello Spirito.

Eppure, malgrado tali differenze e molte altre, alle quali mi manca il tempo di accennare, vi sono numerose ed importanti idee che ambedue questi pensatori sostennero con un accordo davvero sorprendente.

Per quanto riguarda la teoria della conoscenza le loro convinzioni sono in massima parte addirittura identiche. Ambedue negarono alla conoscenza razionale non solo la capacità di risolvere i problemi ultimi e fondamentali della filosofia, ma anche ogni valore ed ogni ufficio quale attività indipendente, e lo fecero in modo così audace e radicale come pochissimi altri. Ambedue poi sostennero insistentemente l'esistenza di una *conoscenza intuitiva*, diretta, la sola sicura, alla quale secondo loro l'attività logica deve essere del tutto subordinata.[1]

Un altro punto notevole riguardante la conoscenza, sul quale i nostri due filosofi si trovarono perfettamente d'accordo, è l'affermazione dell'esistenza di intime relazioni fra sentimento e conoscenza.[2] Data la loro *misologia*, è naturale che nè l'uno

---

[1] Udiamo prima l'Hamann: „Was ist die hochgelobte Vernunft mit ihrer Allgemeinheit, Unfehlbarkeit, Überschwenglichkeit, Gewißheit und Evidenz? Ein *Ens rationis*, ein Ölgötze, dem ein schreiender Aberglaube der Unvernunft göttliche Attribute andichtet". (R. VI, 16 [= „*Hamanns Schriften*", herausgegeben von Friedrich Roth, Berlin 1821—1825, vol. VI, pag. 16.]) E altrove: „Der Glaube ist kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen; weil G l a u b e n so wenig durch Gründe geschieht, als S c h m e c k e n und S e h e n" (R. II, 36); a proposito di questa seconda citazione ricorderò che l'Hamann chiama spesso fede *(Glauben)* la conoscenza intuitiva.

Sentiamo ora l'Emerson: "We know truth when we see it, from opinion, as we know when we are awake that we are awake" ("The Over-Soul", W. I, 117 [= "*The Works of R. W. Emerson*", G. Bell and Sons, London 1899, vol. I, pag. 117]). Ed altrove egli afferma: ".... the superiority of the spontaneous or intuitive principle over the arithmetical or logical. The first contains the second, but virtual and latent". ("Intellect", W. I, 136.)

[2] Dice l'Hamann: „...die V o l l k o m m e n h e i t der Entwürfe, die Stärke ihrer Ausführung; — die E m p f ä n g n i s und G e b u r t neuer Ideen und neuer Ausdrücke... liegen im fruchtbaren S c h o ß e der Leidenschaften vor unsern S i n n e n vergraben". (R. II, 288.)

E l'Emerson, rivolgendosi allo scienziato che vuol scoprire la legge suprema della natura: "Thou must ask in another mood, thou must feel it and love it, thou must behold it in a spirit as grand as that by which

nè l'altro si sia curato, non solo di costruire un sistema filosofico completo ed organico, ma neppure di tentare la dimostrazione delle proprie idee. Ognuno di loro ebbe perfetta confidenza nelle vivide intuizioni della sua anima, ritenendo la visione interiore sicura quanto l'esperienza, anzi considerandola quale una forma superiore di esperienza.[1]

Ora che abbiamo visto quale sia il metodo scelto tanto dall'Hamann quanto dall'Emerson per cercar di penetrare il mistero dell'essere, passiamo rapidamente in rassegna le principali conclusioni alle quali essi arrivarono. Queste conclusioni sono straordinariamente simili, e non saprei davvero come potrebbero spiegare questo fatto coloro i quali affermano che le intuizioni e le ispirazioni dell'anima non hanno alcun valore filosofico, ma sono del tutto soggettive ed arbitrarie; tanto più che nel nostro caso non si può certo parlare di coincidenze fortuite, dovute ad una simile struttura psicologica, date le grandi differenze di ambiente e di carattere alle quali ho accennato.

Tanto l'Hamann quanto l'Emerson considerarono il mondo visibile quale il prodotto ed insieme il *simbolo* di un mondo interno, spirituale, ad esso superiore ed il solo veramente reale. Lo studio di questo mondo invisibile e misterioso e delle sue relazioni con quello esterno costituí la preoccupazione costante del loro pensiero, e ad essa si possono ricondurre tutte le loro idee, spesso tanto interessanti ed originali, su particolari questioni filosofiche, come dirò meglio più oltre.

Non bisogna credere però che la loro concezione del mondo spirituale li abbia condotti al dualismo; invece ambedue sostennero fermamente l'intima unità del Tutto. Ambedue furono eminentemente sintetici ed armonizzatori, e disdegnarono come superficiali ed apparenti le continue distinzioni fatte dagli spiriti logici; essi si spinsero tanto avanti in questo senso, da ammettere

it exists, ere thou canst know the law". ("The method of nature", W. II, 224.) E altrove: "The simplest words, — we do not know what they mean, except when we love and aspire". ("Circles", W. I, 134.)

[1] „Unsichtbare Winke sind meinen Augen schätzbarer und gewisser als die sinnlichsten Grundsätze ..." (R. III, 170) dice l'Hamann; e l'Emerson: "Delicate omens traced in the air To the lone bard true witness bare ..." (epigrafe a „Fate", W. II, 308); egli poi fa una netta distinzione fra i filosofi e poeti che parlano "*from without*, as spectators merely" e quelli che parlano "*from within*, or from experience, as parties and possessors of the fact". ("The Over-Soul", W. I, 120.)

audacemente il *principium coincidentiae oppositorum*, contrapponendolo al *principium contradictionis* dei logici. Essi però, fedeli al loro metodo, non eressero quel principio a sistema, lasciando così all' Hegel il merito di costruire per primo, sulle basi di esso, dopo i tentativi di Giordano Bruno, tutto un grandioso edificio metafisico.

Essi superarono dunque ogni dualismo negando l'esistenza di qualsiasi differenza sostanziale fra spirito e materia, e precisamente considerando questa come un aspetto, direi quasi come uno *stato allotropico* dello spirito, come il carbone lo è del diamante. Un'importante riprova dell'universale Unità trovarono entrambi nella grande legge d'analogia, la quale secondo loro stabilisce delle meravigliose corrispondenze fra i fatti in apparenza più disparati del mondo esterno e del mondo interno. Ogni cosa visibile è per loro un simbolo di ciò che è invisibile; ogni legge della materia, nota all'uomo, è solo un aspetto di una legge più generale che regna nel mondo spirituale. Inoltre essi sostennero che queste leggi spirituali sono dotate di perfetta intelligenza e che nessun fenomeno, per quanto insignificante, può sfuggire alla loro azione; quindi negarono nel modo più assoluto l'esistenza del caso.[1]

In questo modo essi tolsero al male i suoi due caratteri fondamentali più terribili, cioè l'ingiustizia e l'inutilità, ed arrivarono, anche per questa via, all'ottimismo. Noterò subito però che l'ottimismo dell'Hamann e dell'Emerson è ben differente da quello leibniziano, e tanto più da quello di Pangloss; l'Emerson ed ancor più l'Hamann soffrirono troppo ed ebbero troppo „sentimento umano" per disconoscere la tragica importanza del male. Ciò di cui essi furono fermamente persuasi è la lenta, faticosa, ma continua ascensione dell'uomo verso lo Spirito, e il sicuro trionfo finale del bene. Insomma essi ebbero una perfetta confidenza nella somma Intelligenza che regola il mondo. Quindi

[1] „Gibt es einen Zufall in Kleinigkeiten, so kann die Welt nicht mehr gut sein, noch bestehen. Fließen Kleinigkeiten aus ewigen Gesetzen . . ., so ist es eigentlich die Vorsehung in den kleinsten Teilen, die das Ganze gut macht" (R. I, 511) scrive l'Hamann; e l'Emerson: "Shallow men believe in luck, believe in circumstances . . . Strong men believe in cause and effect . . . the policy and sincerity of the universe are secured by God's delegating his divinity to every particle". ("Worship", W. II, 402.)

il problema dell'origine e dell'esistenza del male non fece sorgere nelle loro anime quei dubbi angosciosi che tormentarono tanti altri nobili spiriti.[1]

Ho già detto che dalla loro comune concezione del mondo spirituale e delle sue relazioni con quello esterno dipendono direttamente tutte le loro idee su particolari questioni filosofiche; aggiungerò che ciò appunto contribuisce a spiegare le curiose coincidenze di pensiero che si trovano così spesso nei loro scritti. Devo, per la ristrettezza del tempo, limitarmi ad accennare a due soli temi, fra quelli da loro trattati di preferenza, cioè alla concezione della storia ed al problema del linguaggio.

Il confronto fra le idee dell'Hamann e quelle dell'Emerson sulla storia riesce tanto più interessante, in quanto ci offre un tipico esempio di una medesima conclusione raggiunta per vie molto diverse. Entrambi infatti considerarono la storia in modo simbolico e trascendente. Ogni avvenimento storico corrisponde, secondo loro, ad un avvenimento spirituale che si può ripetere nell'anima di ogni uomo; quindi lo studio della storia consiste per loro nella scoperta intuitiva di queste corrispondenze, e non nell'numerazione cronologica di guerre e nelle biografie di re e di condottieri ambiziosi e crudeli.[2]

Mentre però l'Emerson arrivò direttamente a questa concezione, osservando l'infinita complessità e ricchezza dell'anima umana e se ne servì per riaffermare l'importanza spirituale di ogni uomo e la nobilità del presente, e per combattere l'idolatria del passato, l'Hamann invece giunse allo stesso risultato generalizzando l'interpretazione allegorica e simbolica degli avvenimenti narrati nella Bibbia; interpretazione della quale la prima idea gli era stata data probabilmente dal Pietismo, ma della

---

[1] Hamann: „. . . . alles [ist] göttlich und die Frage vom Ursprung des Übels läuft am Ende auf ein Wortspiel und Schulgeschwätz hinaus". (R. IV, 23.) — Emerson: ". . . the first lesson of history is the good of evil. Good is a good doctor, but Bad is sometimes a better . . . Nature is upheld by antagonism. Passions, resistance, danger, are educators. We acquire the strength we have overcome." ("Considerations by the way", W. II, 416—417.)

[2] Hamann: „. . . . alle Begebenheiten der weltlichen Geschichte sind Schattenbilder geheimer Handlungen und entdeckter Wunder". (R. I, 139.) — Emerson: ". . . every history should be written in a wisdom which divined the range of our affinities and looked at facts as symbols". ("History", W. I, 17.)

quale egli trovò una conferma intima, per lui decisiva, nell'ispirata lettura della Bibbia fatta durante la crisi di Londra.

Riguardo al problema del linguaggio troviamo ancora una volta una singolare coincidenza di vedute fra i due filosofi dei quali ci occupiamo. Entrambi sostennero la natura essenzialmente simbolica del linguaggio[1] ed entrambi la dedussero direttamente dalla concezione simbolica di tutto il mondo visibile; entrambi dissero che la poesia è il linguaggio primitivo dell'uomo[2]; entrambi infine intuirono delle strette e meravigliose relazioni fra il linguaggio umano e il creatore *Verbo* divino, attribuendo così al linguaggio una funzione eminentemente attiva e positiva.[3]

Potrei passare in rassegna molte altre analogie fra le idee dell'Hamann e quelle dell'Emerson, ma anche dal poco che ho detto mi sembra provata in modo sufficiente la mia affermazione che tali analogie sono singolarmente numerose e profonde. L'im-

---

[1] Hamann: „Unsere Worte sind Allegorien der Gedanken oder Bilder derselben". (R. I, 67.) — Emerson: "Parts of speech are metaphors, because the whole of nature is a metaphor of the human mind". ("Language", W. II, 153.)

[2] Hamann: „Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts". (R. II, 258.) — Emerson: "As we go back in history, language becomes more picturesque, until its infancy, when it is all poetry; or all spiritual facts are represented by natural symbols". ("Language", W. II, 151.)

[3] Hamann: „Nächst dem Reichtume Gottes in der Natur, der aus Nichts entstand, ist keine größere Schöpfung als diese der menschlichen Begriffe und Empfindungen zu himmlischen und göttlichen Geheimnissen, diese Allmacht der menschlichen Sprache zu den Gedanken der Cherubim und Seraphim". (R. I, 107.) „Das unsichtbare Wesen unsrer Seele offenbart sich durch Worte — wie die Schöpfung eine Rede ist, deren Schnur von einem Ende des Himmels bis zum andern sich erstreckt." (R. I, 449.) — Emerson: ". . . good writing and brilliant discourse are perpetual allegories. This imagery is spontaneous . . . It is proper creation. It is the working of the Original Cause through the instruments he has already made." ("Language", W. II, 152.)

Questo punto del pensiero dell'Hamann mi sembra non sia stato ben compreso dal *Dr. Rudolf Unger*, il quale sostiene (nel suo libro „*Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens*", München 1905, pur eccellente sotto molti rispetti) che se il linguaggio viene considerato quale simbolo, esso perde necessariamente ogni spontaneità ed ogni indipendenza. Ho discusso più ampiamente questo punto nell'*Introduzione* agli „*Scritti e frammenti*" dell'Hamann, che ho appena pubblicati, tradotti in italiano, nella collezione: „*Poëtae Philosophi et Philosophi minores*" presso l'editore F. Perrella di Napoli.

portanza di questo fatto mi sembra consista in ciò che, messo in rapporto con le grandi differenze psicologiche e d'ambiente esistite fra i due filosofi (ed esclusa naturalmente ogni conoscenza delle opere dell'Hamann da parte dell'Emerson), esso mostra chiaramente la pochissima sicurezza, se non la completa fallacia, del metodo usato da alcuni nella storia della filosofia, consistente nel ricercare la genesi delle più alte concezioni dei filosofi nelle caratteristiche personali di questi e nelle influenze esercitate su di loro dall'ambiente e dai tempi.

Quegli elementi accidentali hanno bensì una grande importanza per la *forma* nella quale le idee vengono esposte; essi potranno anche in molti casi essere sì forti da determinare l'orientamento generale di una mente, ma ciò che costituisce l'essenza del pensiero, la vera speculazione filosofica, la pura attività dello spirito, si sottrae inevitabilmente, per la sua stessa natura, ad ogni influenza estranea. Vi sono dei rapporti che non possono essere invertiti ed è vano cercar di *comprendere* ciò che è generale per mezzo di ciò che è particolare, ciò che è sostanziale per mezzo di ciò che è accidentale.

Lo spirito, qualunque sia la veste o la maschera che gli uomini gli facciano assumere, è *compreso* dallo spirito, e solo da questo, secondo la grande legge dell'*affinità*, alla quale obbediscono gli atomi e le persone, i soli e le anime.

DAS UNSTERBLICHKEITSPROBLEM BEI SCHILLER.

Von Dr. Karl Wolff.

Für die Erkenntnis von Schillers Geistesart ist es ungemein wichtig, zu wissen, wie er als Philosoph und Künstler in den verschiedenen Epochen seines Schaffens über die Unsterblichkeit gedacht hat.[1] Dennoch ist die Frage in keinem der größeren Werke erschöpfend behandelt[2] und nur ein einziges Mal zum Thema einer — gänzlich unzulänglichen — Sonderdarstellung gemacht worden.[3] Im folgenden wollen einige leitende Gesichtspunkte gegeben werden. Ich unterscheide dabei vier Perioden des Schillerschen Schaffens[4]: 1. die Jugendphilosophie (bis etwa 1784), 2. eine zeitlich nicht genau fixierbare skeptische Epoche (etwa 1784—1786), 3. das Jahrfünft von 1786 bis 1791 (mit welchem Jahre das systematische Kantstudium beginnt), 4. die Zeit von 1791—1805.

I.

Auf den jungen Schiller wirken zwei entgegengesetzte Gruppen von Einflüssen, die eine auf Förderung, die andere auf Zerstörung des Unsterblichkeitsglaubens gerichtet. Zur

---

[1] Auf die Wichtigkeit einer monographischen Behandlung dieser Frage wies schon Kuno Fischer hin (Schiller als Philosoph, S. 165).

[2] Die Werke von Weltrich und Minor, von denen insbesondere der letztere Ausgezeichnetes über das Thema sagt, brechen leider mit dem Jahre 1782 bezw. 1786 ab.

[3] Borkowski, Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele in Schillers Leben, Philosophie und Dichtung, Königsberg 1898. — Eine oberflächliche Kompilation mit der aufdringlichen Tendenz, zu erweisen, daß Schiller nach mancherlei Irrungen als frommer, jenseitsgläubiger Christ gestorben sei. In diesem Sinne werden z. B. die Worte ausgelegt, mit denen er kurz vor seinem Tode auf die Frage nach seinem Befinden geantwortet haben soll: „Immer besser, immer heiterer" (!!).

[4] Diese Einteilung erfolgt mit ausdrücklicher Beziehung auf das vorliegende Thema, nicht etwa zur Gliederung der Gedankenentwicklung Schillers überhaupt.

ersten Gruppe gehören: die pietistisch fromme Atmosphäre des Elternhauses, die Schriften der schottischen Moralisten und deutschen Popularphilosophen, vor allem der Unterricht Abels. In der zweiten Gruppe sind am wichtigsten Schillers medizinische Studien; dazu kommen die Lektüre der kraftgenialen Literatur und eine durch persönliche Erlebnisse und Temperamentsanlage erzeugte pessimistische Grundstimmung.

Schiller hat die pessimistischen und materialistischen Gedankengänge, welche zur Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit führen, ihrer ganzen Breite und Tiefe nach durchgedacht. Ich verweise nur auf die Reflexionen Franz Moors[1] und Wollmars.[2] Aber die widerstreitenden Gedankenmassen liegen (wie überhaupt in Schillers Jugendphilosophie) einstweilen ungeordnet nebeneinander. Unverkennbar ist jedoch, daß die Erwägungen, welche die Fortdauer nach dem Tode *bejahen*, von stärkerer subjektiver Gewißheit getragen sind. Man darf, das Gewicht der einzelnen Zeugnisse sorgfältig vergleichend, sagen: *Schiller glaubt in dieser Periode an die persönliche Unsterblichkeit.*

Er kennt und verwertet das ganze Beweismaterial der zeitgenössischen Philosophie. Die metaphysische Deduktion aus der Natur der Seele übernimmt er ungeprüft, als selbstverständliche Voraussetzung.[3] Dem beliebten Argument von der göttlichen Bestimmung des Menschen zur unendlichen Glückseligkeit oder Vervollkommnung gibt er eine Form voll tief persönlicher Eigenart.[4] Er findet die Unsterblichkeit verbürgt durch den Lebenskreislauf der außermenschlichen Natur.[5] Mit wahrer Inbrunst aber umfaßt er den Vergeltungsgedanken. Charakteristisch ist, daß er weniger wegen des Leidens der Guten, als wegen des ungestraften Glückes der Schurken einen jenseitigen Ausgleich fordert.[6]

---

[1] Vgl. insbesondere „Räuber" IV, 2 und V, 1.

[2] Im „Spaziergang unter den Linden", veröffentlicht 1782 im württembergischen Repertorium.

[3] Über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen XI, 43, Z. 26f. (Die Zitate beziehen sich, wo nichts anderes ausdrücklich bemerkt ist, auf die Säkularausgabe.)

[4] Vgl. den sogenannten Hamlet-Monolog Karl Moors („Räuber" IV, 5).

[5] Theosophie des Julius XI, 118.

[6] Vgl. das Epigramm „Zuversicht der Unsterblichkeit" in der Anthologie (II, 51).

Neben den traditionellen Beweisen stehen zwei, die Schillers eigenster Philosophie entwachsen sind. Im Lichte des pantheistischen Grundgedankens der „Theosophie" erscheint der Tod nur als Formveränderung auf dem Wege der Wiedervereinigung mit Gott; die „Liebe", von Schiller als kosmische Macht von metaphysischer Bedeutsamkeit erfaßt, beweist die Möglichkeit eines solchen Verwandelns der Individuen.[1] Auch die Kunst liefert einen Beweis der Unsterblichkeit: ihr Streben nach Idealisierung des Typus Mensch deutet auf seine Bestimmung zu höheren Daseinsformen.[2]

Die konkrete Ausmalung des Zustandes nach dem Tode hat Schiller als Denker frühzeitig abgelehnt, während er als Dichter aus den verschiedenartigsten Vorstellungskreisen seine Bilder holt.[3] Gelegentlich aber taucht in wechselnder Nüancierung der Gedanke der Seelenwanderung auf.[4]

II.

Die heterogenen Elemente in Schillers Weltanschauung geraten bei ihrem Kampf um die Vorherrschaft vorübergehend in jenen Gleichgewichtszustand, aus welchem das skeptische Verhalten hervorgeht.[5]

[1] Theosophie des Julius, insbesondere die Freundschafts-Ode und die Stelle XI, 124, Z. 37f. S. auch Kuno Fischer, Schillers Jugend- und Wanderjahre in Selbstbekenntnissen, S. 95f.

[2] Der Antikensaal zu Mannheim XI, 105—106.

[3] Vgl. z. B. die Vision Franz Moors, die Gedichte „Elysium" und „Gruppe aus dem Tartarus" etc. etc. — Die Ablehnung der Jenseits-Ausmalung am prägnantesten in der Weckerlin-Elegie, Vers 85f., in welcher ich aber nicht (wie Weltrich I, 525) einen Zweifel an der Unsterblichkeit überhaupt finden kann; der Schluß enthält meines Erachtens sogar einen der stärksten Ausdrücke des Glaubens.

[4] Ich verweise auf folgende Nüancen: 1. die im 18. Jahrhundert sehr verbreitete Vorstellung von einer Wiederkehr der Seele, eventuell verbunden mit einer Versetzung auf andere Weltkörper, Über den Zusammenhang etc. XI, 79; 2. die (fast buddhistisch anmutende) eines Geburtenkreislaufes bis zur endlichen Vernichtung, im Monolog Karl Moors, Akt 4, Szene 5; 3. den mit groteskem Humor angedeuteten Gedanken einer (der Metempsychose analogen) Wanderung der körperlichen Stoffteile nach dem Prinzip der vergeltenden Gerechtigkeit, „Spaziergang unter den Linden" II, 140, Z. 29f.

[5] Auch Minor II, 490 nimmt eine skeptische Epoche an. Ihren Umfang und Inhalt zu erläutern, ist hier nicht der Ort. Die wichtigsten Dokumente sind: die Gedichte „Freigeisterei der Leidenschaft" und „Resignation", ge-

Der Zweifel an der Unsterblichkeit wird dadurch vorbereitet, daß seine festeste Grundlage, der Vergeltungsgedanke, ins Wanken gerät. Schiller erkennt (schon vor seiner Versenkung in Kant), daß der Vergeltungsgedanke die Sittlichkeit entwertet und zu einer Art von verfeinertem Egoismus macht.[1] Aber auch die Richtigkeit dieser egoistischen Berechnung erscheint bedenklich: es ist vielleicht die größte aller Torheiten, für ungewisse Hoffnungen die Gewißheit des Augenblicksgenusses zu opfern.[2]

Denn es ist wohl möglich, daß die Unsterblichkeit nichts ist als ein von Furcht und Hoffnung erzeugtes Phantom.[3] Der Zustand vor der Geburt und nach dem Tode gleicht zwei schwarzen und undurchdringlichen Decken, die noch kein Lebender aufgezogen hat.[4] Die größere Wahrscheinlichkeit spricht *gegen* das Leben nach dem Tode: warum sollte in einer Welt, wo nichts Bestand hat, gerade der Mensch, diese „Furche, die der Wind in die Meeresfläche bläst", von Dauer sein?[5]

III.

In der Epoche von 1786—1791 verschwindet die Motivenreihe, welche zur Annahme des Unsterblichkeitsglaubens drängte, aus Schillers Denken. An die Stelle des skeptischen Verhaltens tritt die bestimmte Ablehnung.

Ich gebe das Resultat dieser Entwicklung in Form von drei Thesen mit kurzer Begründung.

1. Die Unsterblichkeit der Seele ist unbeweisbar; alle angeblichen Beweise ruhen auf falschen Voraussetzungen.

Die alle Wesen in ihrem Dienst ausnützende Natur[6] kennt

---

wisse Teile der Philosophischen Briefe und der erste Teil des philosophischen Gesprächs im „Geisterseher".

[1] Theosophie XI, 125.

[2] Dies ist der Kern der vielumstrittenen „Resignation", den Schiller selbst, im Bann des Gedankenkreises seiner kantischen Epoche, in seiner bekannten „Note" (I, 337—338) vom Jahre 1793 verkannt hat.

[3] Vgl. die Argumente der „Spötter" in der „Resignation", Vers 51f.

[4] „Geisterseher" II, 320—321.

[5] „Geisterseher", Bellermanns Ausgabe (künftighin B. A.); ich zitiere danach solche Lesarten, welche die Säkularausgabe nicht aufgenommen hat.

[6] Schillers Weltanschauung in dieser Zeit ist (unter dem Einflusse der kantischen Geschichtsphilosophie) „Naturalismus"; theologisierende Wendungen werden möglichst vermieden.

kein Recht auf Glückseligkeit nach dem Erlöschen der Brauchbarkeit.[1] In der Wirklichkeit gibt es kein unerfülltes, mithin einer außerweltlichen Fortsetzung bedürftiges Streben, sondern nur restlose Verwirklichung der naturgewollten Zwecke innerhalb des realen Zusammenhanges von Ursachen und Wirkungen.[2] Es läßt sich zeigen, daß Tugend, innere Vollkommenheit und Glückseligkeit notwendig koexistierend, ja identisch sind: also ist der Gedanke, die moralische Vortrefflichkeit des Menschen falle in diese, seine Glückseligkeit aber in eine andere Welt, so absurd, als ob man sagte, daß der Glanz der Sonne in den heutigen Mittag und ihre Wärme in den folgenden fiele.[3] Der Beweis aus dem pantheistischen Grundgedanken der Theosophie erledigt sich dadurch, daß diese Weltanschauung selbst durch eine andere verdrängt wird.[4] An der Bedeutung der Kunst für den Unsterblichkeitsglauben wird festgehalten, aber, wie sich gleich zeigen wird, in völlig verändertem Sinne.[5]

2. Der Unsterblichkeitsglaube ist für reife Menschen praktisch bedeutungslos.

Obwohl die Unsterblichkeit der Seele nicht beweisbar ist, mag es immerhin gewisse Formen der Fortexistenz nach dem Tode geben.[6] Wir haben aber weder ein Interesse, sie zu kennen, noch ein Recht, sie zu fordern: unsere sinnliche wie unsere moralische Bestimmung wird innerhalb des Diesseits erfüllt. Schiller bekennt sich zu einem optimistischen Positivismus. Die empirische Welt ist völlig in sich geschlossen und vollkommen; es gibt nichts in ihr, das über sie hinausweist und überempirische Ergänzung nötig macht.[7]

3. Der Unsterblichkeitsglaube ist eine für gewisse Entwicklungsstufen notwendige Illusion.

Es erhebt sich der Einwand, der Diesseits-Optimismus widerlege sich selbst: entspricht dem Unsterblichkeitstrieb kein wirk-

---

[1] „Geisterseher", B. A., VI, 562.

[2] Ebenda, 561f. Die Analogie der physischen Natur wird jetzt gegen die Unsterblichkeit verwertet: ebenda, 561.

[3] Ebenda, 550—555, 558.

[4] Vgl. das Urteil der Philosophischen Briefe über die Theosophie, z. B. XI, 117.

[5] S. These 3 unter b. — [6] „Geisterseher", B. A., VI, 559, 562.

[7] Ebenda, 561 („Wäre nicht alles so in sich beschlossen, sähe ich nur einen einzigen Splitter aus diesem schönen Kreise herausragen, so würde mir das die Unsterblichkeit beweisen").

liches Sein nach dem Tode, so ist er etwas Überflüssiges, Sinnloses in der angeblich vollkommenen Welt. Darauf erwidert Schiller: der Unsterblichkeitstrieb ist ein unübertreffliches Mittel zu rein empirischen Zwecken. Er ist eine notwendige Illusion:

a. weil die Mehrzahl der Menschen nur mit Hilfe einer solchen „elastischen Kraft" gegenüber der Wucht des Schicksals, der „herandrückenden Notwendigkeit", widerstandsfähig bleibt[1];

b. weil mit der Ausbildung der ästhetischen Anlage ein unüberwindlicher Drang nach Harmonie und Symmetrie sich einstellt, zu dessen Befriedigung der Mensch — angesichts der Disproportionen, die er im wirklichen Leben zu entdecken glaubt — aus „dichterischer Eigenmacht" ein zweites Leben erfindet.[2]

In beiden Fällen erscheint der Unsterblichkeitsglaube als Durchgangsstadium, als provisorischer Notbehelf. Der sittlich gereifte Mensch bedarf keines Beistandes gegen das Schicksal, das er, versöhnt mit der Notwendigkeit, freiwillig auf sich nimmt.[3] Der geistig gereifte Mensch erhebt sich zur Ahnung der Vollkommenheit des Wirklichen und braucht nicht mehr die „Poesie der Unsterblichkeit".[4]

Zusammenfassend läßt sich sagen, *daß Schiller auf der Höhe seines vorkantischen Denkens den Unsterblichkeitsglauben überwunden hat.* Nur in übertragenem Sinne redet er gelegentlich von einem Fortleben des einzelnen über den Tod hinaus. Zwei Tatsachen berechtigen dazu: der untrennbare Zusammenhang des Individuums mit der Gattung[5] und die Möglichkeit eines dauernden Wirkens durch unvergängliche Werke.[6]

[1] Ebenda, 547.

[2] Brief an Körner vom 30. März 1789 (Jonas II, 267f.); Die Künstler, Vers 237f., 341f. — [3] Vgl. z. B. Die Künstler, Vers 311f.

[4] Der Ausdruck findet sich in dem zitierten Brief an Körner.

[5] Hier knüpfen jene Gedanken an „über das Leben in der Gattung, das Auflösen seiner selbst im großen Ganzen und die daraus unmittelbar folgenden Resultate über Freude und Schmerz, über Tugend und Liebe, über den Tod", welche Schiller sein „Lieblingsthema" genannt hat (an Lotte und Karoline, 12. Dez. 1788; Jonas II, 177). Vgl. „Über das Studium der Universalgeschichte" XIII, 23. In gewissem Sinne liegt hier eine historisch-empirische Umformung seines pantheistischen Jugendgedankens von Wiedervereinigung des einzelnen mit dem großen (kosmischen) Ganzen vor.

[6] Das nennt Schiller die „wahre Unsterblichkeit", Über das Studium der

IV.

In der kantischen Epoche und dem darauffolgenden Jahrzehnt der dichterischen Produktion wird der Unsterblichkeitsglaube nirgends mehr selbständig erörtert, sondern nur gelegentlich poetisch verwertet[1] oder polemisch gestreift.

Der Einfluß Kants, dessen Lehre vom höchsten Gut ohne unmittelbare Wirkung blieb, zeigt sich zunächst in einer Verschärfung der ablehnenden Haltung Schillers. Die Idee der persönlichen Unsterblichkeit erscheint als ein „Ideal der Begierde, mithin eine Forderung, die nur von einer ins Absolute strebenden Tierheit kann aufgeworfen werden.[2] Sie taugt höchstens als Erziehungsmittel, um — als Vorstufe echter Moralität — wenigstens Legalität des äußeren Verhaltens zu erzielen.[3] Im übrigen ist sie selbst in ästhetischer Hinsicht zu verwerfen, weil sie, als ein „Beruhigungsmittel der Sinnlichkeit" die Erhabenheit des Todes und damit die Grundlage der tragischen Kunst zerstört.[4]

Am bedeutsamsten aber wirkt Kant in folgendem Punkt. Mit dem optimistischen Positivismus der letzten vorkantischen Zeit war auch das wichtigste Argument gegen die Unsterblichkeit, der Hinweis auf die Vollkommenheit des „Diesseits", hinweggefallen. Mit ungeheurer Wucht drängte die pessimistische Unterströmung in Schillers Wesen hervor. Wiederum wurde das Bedürfnis nach einem Ausgleich rege. Diesen Ausgleich aber fand Schiller mit Hilfe des kantischen Dualismus.

Nunmehr malte er in den stärksten Farben, mit einer Art wilder Freude die völlige Irrationalität alles empirischen Geschehens.[5] Denn er triumphierte über das Niederdrückende

Universalgeschichte XIII, 24; andeutungsweise schon: Der Antikensaal zu Mannheim XI, 107.

[1] Man vgl. etwa die Gedichte „Nänie", „Hoffnung", „Das Siegesfest" und „Thekla". Schon mit Bezug auf das letztgenannte Gedicht, noch weit mehr aber für zahlreiche Stellen der dramatischen Werke muß das Prinzip gelten, daß nur mit der größten Vorsicht und in ganz seltenen Fällen Äußerungen, die Schiller einer seiner Personen in den Mund legt, zur Charakterisierung seiner eigenen Denkweise verwendet werden dürfen (vgl. etwa den Schluß der „Jungfrau von Orleans" und dergl.).

[2] Über die ästhetische Erziehung des Menschen, 24. Brief, XII, 96.

[3] Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten XII, 159—160.

[4] Vom Erhabenen XII, 304—305.

[5] Über das Erhabene XII, 276ff.

dieses Bildes, im Gefühl unzerstörbarer Sicherheit und ohne des Ausblicks auf ein künftiges Leben zu bedürfen. Was ihm diese Sicherheit verschaffte und die Unsterblichkeit entbehrlich machte, war der mit der ganzen Energie seiner großen Natur ergriffene Zentralbegriff der Ethik Kants: die Idee der Freiheit und unserer Zugehörigkeit zur intelligiblen Welt.[1]

[1] Ebenda, 279f.

FICHTE ET LA LOGE ROYALE YORK À BERLIN.[1]

Par Xavier Léon.

Entre l'histoire des relations maçonniques de Fichte et de Fessler que donne celui-ci dans son Journal et le récit que Fichte en a laissé il existe une contradiction.

[1] Les pages suivantes sont un bref résumé du mémoire que nous avons présenté au troisième Congrès international de philosophie à Heidelberg (le 4 Septembre) et dont les dimensions excédaient notablement les limites assignées à cette publication. Ceux que la question intéresse trouveront le mémoire intégral dans le N° de Novembre de la Revue de Métaphysique et de Morale (Numéro du Congrès); ils y trouveront aussi les références qui justifient les affirmations de la présente communication et que le défaut de place ne nous permet pas de reproduire; nous nous bornons à citer ici, en général, les ouvrages auxquels nous avons emprunté les éléments de ce travail.

Feßlers sämtliche Schriften über Freimaurerei.

Bd. I, erste Abt. (Briefe).

Bd. II, erste Abt.

1. Maurerischer Zustand der Loge Royal York bei meiner Affiliation.
2. Meine Affiliation bei der St. Joh.-Loge R. Y.
3. Das Conseil Sublime und erste Revision der Rituale der drei St. Joh.-Grade.
4. Stiftung des innersten Orients.
5. Fundamentale Konstitution.
6. Umarbeitung der höheren Grade.
7. Königliches Protektorium.
10. Trennung der Logenverhältnisse zwischen der Großen Landesloge und der Großen Loge R. Y. z. Fr.
13. Revision der fundamentalen Konstitution.
14. Meine maurerische Verbindung mit den BrBr. F . . . e und F . . . r.

Jahrbuch der Maurerei, Cöthen, bei J. A. Aue.

Bd. I, 1798.

Bd. II, 1799, Kurzgefaßte Geschichte der Großen Mutterloge R. Y. z. Fr. in Berlin.

Bd. III, 1800, Auszug aus der fundamentalen Konstitution der altschottischen Mutterloge R. Y. z. Fr. — Edikt wegen Verhütung und Bestrafungen geheimer Verbindungen. . . . Aktenstücke zur Geschichte der Trennung der Großen

Fessler prétend avoir vu Fichte pour la première fois le 22 Septembre 1799, et reçu sa première visite le surlendemain; il prétend n'avoir fait sa connaissance qu'à son corps défendant et sur les instances pressantes des Fr. Fr. Rhode & Basset.

Fichte affirme avoir été longtemps avant l'intime de Fessler, avoir connu ses plans les plus confidentiels et conclu avec lui les conventions les plus secrètes, alors que publiquement Fessler et lui agissaient comme s'ils ne pouvaient pas de souffrir, alors que Fessler se laissait reprocher par un autre Supérieur de la Loge d'ignorer Fichte et se faisait inviter à entrer en relations personnelles avec lui.

Pourquoi le mensonge de Fessler, reconnu plus tard par lui même; quelles «bonnes raisons» — le mot est de Fichte — Fessler avait-il de cacher son intimité avec le philosophie?

La chose n'a point encore été élucidée, à ce qu'il semble, et c'est l'objet de la présente communication de tâcher de l'éclaircir.

Pour comprendre le mystère dont Fessler a tenu à entourer ses premières relations avec Fichte il est nécessaire d'exposer l'histoire de la Loge que dirigeait alors Fessler et dans laquelle Fichte allait entrer.

On ne peut, dans les limites assignées à cette communication que résumer les points essentiels. Fondée en 1752 par quelques uns des savants et des artistes français appelés à Berlin par le Grand Frédéric, la loge de l'Amitié reçut en 1765 (le 27 Juillet) le duc d'York au nombre de ses membres et prit désormais le

---

Landesloge von Deutschland zu Berlin von der Großen Loge R. Y. z. Fr. daselbst. Das neueste System in der Maurerei.

Bd. IV, 1801, Über einige neue Erscheinungen im Freimaurerorden.

Bd. VIII, 1805, Das maurerische System der Loge R. Y., wie es Br. Feßler aufgestellt hat.

Barruel (abbé), Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme T. V.

Eudæmonia, 1796, Bd. II, erstes Stück;

Bd. III, erstes Stück.

Feßlers Rückblicke auf seine siebzigjährige Pilgerschaft, Leipzig, Geibel, 1851, Kap. III und IV.

J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel von seinem Sohne J. H. Fichte, zweite Auflage, I. Bd.; Leben, Buch II, Kap. VI; Brief des 28. Okt. 1799.

Varnhagen von Ense, Denkwürdigkeiten des eigenen Lebens, zweite Auflage, erster Teil, Bd. I, Brockhaus, Leipzig; Jugendfreunde, Berlin 1803 bis 1804; Bd. II, Töplitz 1811.

nom de loge Royale York de l'Amitié; elle sollicita et obtint (le 24 Juin 1767) de la grande loge de Londres — la plus ancienne des Loges connues — une Constitution.

Quand, après la disparition de ses fondateurs français ou sachant le français, la langue allemande fut introduite dans la Loge, puis bientôt uniquement employée, le besoin d'une réforme des Rituels écrits en français et de la Constitution, mal adaptée à l'esprit moderne, se fit sentir et Fessler fut chargé de cette revision.

On suppose ici connus les titres qui désignaient Fessler pour cette œuvre de réforme; on se borne à rappeler, pour l'intelligence de ce qui va suivre, qu'ancien capucin converti au Kantisme dont il devint un «fanatique» Fessler avait été depuis longtemps initié par un vénérable de l'Ordre aux mystères les plus secrets de la maçonnerie et de son histoire et qu'il avait écrit lui même un «traité des Loges».

Introduit à la Loge Royale York par Darbes, peintre de portraits et membre de l'Académie de Berlin, il accepta, sur les pressantes instances des Supérieurs de la Loge et en dépit de ses propres répugnances, la mission de réviser les grades et de réformer la Constitution.

Obligé, malgré lui, de conserver les formulaires en usage à la Loge, il s'efforça, bien qu'il ne le comportassent guère, d'y introduire une signification morale et rationelle: il emprunta au Christianisme primitif, au Christianisme non déformé encore par la philosophie grecque, non corrompu encore par l'Église, il emprunta aussi à la morale de Kant les principes du système qu'il édifia pour la Loge et qui devait porter un jour son nom. Son but était de faire de la maçonnerie une École de Culture morale de préparer par elle, cette Cité des Saints, ce Règne des fins dont Kant avait parlé.

Cette réforme ayant réçu l'approbation des hauts dignitaires de la Loge, Fessler fut ensuite sollicité de livrer les secrets qu'il connaissait et de conférer à la Loge les grades supérieurs qu'elle ne possédait pas encore. Ayant obtenu de qui de droit l'autorisation de transmettre à la Royale York «les trésors» qu'elle réclamait, il exigea, avant de le faire, la promesse d'être nommé grand maître et d'avoir la direction de la Loge.

Cette satisfaction lui ayant été accordée, il révéla aux grands dignitaires de la Loge la substance du huitième grade et rédigea

sous le nom «d'Orient le plus intime» une Constitution à l'usage de ceux auxquels ce grade serait conféré (3 Juin 1797); puis, devant les rivalités des différents collèges de la Loge, il crut nécessaire de procéder à la confection d'une Constitution générale destinée à fixer les attributions des différents Collèges et leur hiérarchie.

Il eut soin de stipuler, dans cette Constitution, que la Franc maçonnerie n'avait pas de secret, qu'elle devait se soumettre au droit social naturel, aux prescriptions de la morale, aux lois de l'État, précaution nécessaire au moment où se préparait un édit relatif à l'interdiction des Societé secrètes (de la Maçonnerie en particulier) où les ennemis de la Loge la représentaient volontiers comme un «club jacobin» secret, et où, Fessler, pour parer au danger, violant les usages jusqu'alors consacrés dans la franc maçonnerie, soumettait au Roi la Constitution en question, la liste des membres de la Loge et le roulement de ses travaux. Il obtenait ainsi la reconnaissance officielle de la Loge Royale York (6 Janvier 1798) au même titre que la Loge des Trois Globes et que la Grande Loge nationale, les seules jusqu'alors reconnues.

Des lors tranquille sur l'avenir il travaillait à reviser la Constitution qu'il avait fait promulguée, mais que les circonstances et l'état des esprits ne lui avaient pas permis de rendre, à son gré, assez conforme à l'Idéal du pur droit social.

A ce moment même Fichte arrivait à Berlin; Fessler se liait avec lui, mais tenait ses relations secrètes et attendait pour faire ouvertement connaissance avec lui l'invitation de Rhode et de Basset.

Les raisons de ce mystère on peut maintenant les saisir.

La Loge Royale York est, depuis la réforme de Fessler, accusée par les loges rivales d'hérésie maçonnique. On traite «d'ennemis mortels de l'Ordre — d'ennemis de la Vérité, ceux dont la main téméraire a ébranlé la Constitution première de l'Ordre, ceux qui ont osé modifier et soi-disant améliorer les dispositions et les usages, répandant le pernicieux principe que l'Ordre était forcé de se soumettre lui aussi à l'esprit de réforme des temps nouveaux.»

L'accusation, lancée par les Loges, est propagée par la presse du temps; elle vient des représentants de «l'Aufklärung», en majorité dans les Loges, et que vise expressément la réforme

de Fessler, tout inspirée d'esprit Kantien. Le second paragraphe de la Constitution fondamentale traite les «Aufklärer» de perroquets sans cervelle, d'hommes dangereux pour le bien public; elle les accuse de préférer leurs intérêts et leur personne à l'amour de la Vérité et au bien des hommes; elle déclare que la Loge Royale York ne permettra jamais de comprendre parmi ses buts ou ses moyens ce qu'on appelle la propagation des lumières (Aufklärung).

C'est là sans doute pour Fessler un motif de rechercher l'intimité de Fichte — continuateur de Kant, ennemi personnel de Nicolai et de ses disciples — mais c'est également aux yeux du grand maître responsable des intérêts de la Loge un motif pour cacher cette intimité devant le public des Loges qui voit volontiers dans le Kantisme un *pédantisme*, dans les détracteurs des lumières les ennemis de la Franc-maçonnerie même.

Second motif pour Fessler de ne pas avouer tout d'abord son amitié avec Fichte: les réformes de la Loge passent pour être de tendance révolutionnaire, on parle de jacobinisme clandestin (heimlicher Jacobinismus). Fessler lui même impliqué dans «l'affaire des Évergètes», où le gouvernement a cru découvrir un complot contre l'État, vient d'être accusé de haute trahison et n'a du son salut qu'à la protection royale. Or Fichte arrive d'Jéna sous le coup d'une dénonciation (la dénonciation d'athéisme) qui, de son propre aveu, n'est qu'un prétexte populaire à l'accusation de démocratisme et jacobinisme; son exil est, au fond, le résultat de la campagne menée contre lui depuis 1795 par l'Eudæmonia pour qui il était «un ennemi du trône et de l'autel» un «affilié» des Jacobins et des Illuminés chargé de répandre à travers l'Allemagne, par son enseignement, avec l'esprit de la philosophie Kantienne, les principes révolutionnaires; de proclamer le Droit des peuples à la Révolution et d'instituer, sur les ruines du culte officiel chrétien, la religion de la Raison. On comprend, dans ces conditions, que Fessler, pour éviter le soupçon de pactiser avec la Révolution, ait tenu à se faire imposer, par la Loge même, la connaissance et le concours de Fichte: ce qui eut lieu en Septembre 1799.

Introduit à la Loge par Rhode, Fichte, dès que les Fr. Fr. s'aperçurent qu'ils possédaient de hautes connaissances maçonniques cherchèrent à se l'affilier et c'est pour tâcher d'obtenir son adhésion qu'ils pressaient Fessler de se lier avec lui.

Après quelques hésitations Fichte se rendit aux instances de Fessler à condition d'avoir, au préalable, communication du formulaire de tous les hauts grades en usage à la Loge et de voir «s'il valait pour lui la peine de s'occuper d'elle». Dans une série d'entretiens du 23 Octobre au 6 Novembre Fessler avoue, — dans son journal — avoir fait à Fichte cette communication. Mais c'est seulement, à son retour d'Jéna, où il avait été chercher sa femme et son fils, que Fichte, le 11 Avril 1800, postula son affiliation à la Loge; il fut élu le 17. Nommé le 8 Mai membre du plus intime Orient il en devint le 13 l'orateur en chef: tous les quinze jours, le Dimanche, il devait faire des conférences sur la Franc-maçonnerie.

Une fois membre de la Loge, Fichte voulut y introduire des réformes, en particulier donner à l'Orient le plus intime une influence prépondérante. Il se heurta à la résistance motivée de Fessler qui savait la rivalité des différents collèges de la Loge et le danger d'accroitre les prérogatives de l'un d'entre eux. Fichte s'obstina dans son projet et il y eut entre lui et Fessler, à la séance où se discutaient les dernières propositions relatives à la Nouvelle Constitution, une violente altercation.

Ce différend eut des suites plus graves encore: une brouille passagère entre Fichte et Fessler; la rupture de Fichte et des Loges.

Un discours sur la prudence et la justice prononcé par Fessler à l'occasion d'une compromettante démarche (l'assimilation du système de la Loge Royale York à l'Évergètisme par le Fr. Held, dans une lettre au Roi) mit le feu aux poudres. Fichte crut que les paroles de Fessler visaient leur récent différend; il en manifesta une humeur singulière, puis saisit le prétexte d'une fête de la Loge pour se plaindre publiquement et amèrement du procédé de Fessler. Cela fit scandale; Fichte dut s'interrompre et Fessler protesta qu'il n'avait jamais visé Fichte, qu'il y avait entre eux un malentendu; il renouvela quelques jours plus tard sa déclaration à un banquet; Fichte reconnut son erreur et vint serrer la main de Fessler. Leur amitié était renouée. Mais les adversaires de Fichte à la Loge s'emparèrent de l'affaire: ils l'attaquèrent en séance plénière à Loge (27 Juin puis le 3 Juillet) ils déposèrent une plainte contre lui. La réponse de Fichte ne se fit pas attendre: dès le 28 Juin il resignait entre les mains de Fessler ses fonctions de Grand orateur de la Loge,

le 4 Juillet il lui annonçait son intention de quitter pour toujours les Loges; le 7, il lui envoyait sa lettre de démission.

Ce fut pour Fichte le fin d'un rêve qu'il caressait depuis 15 ans et que les mémoires de Varnhagen ont revélé.

Fichte, dès la conception de sa découverte (l'idée d'une méthode qui fut pour la philosophie ce qu'est l'Analyse pour le calcul, un instrument infaillible de la pensée) avait songé à en confier le dépot et la propagande à la Franc-maçonnerie dont il était un affilié depuis son arrivée à Jéna; il souhaitait d'en faire un «Institut à la Pythagore».

La Loge Royale York dont les tendances Kantiennes, après la réforme de Fessler, étaient connues de Fichte lui parût le lieu propice à la réalisation de son dessein. En se liant avec Fessler, en se prétant au jeu qu'il lui fit jouer devant la Loge, Fichte poursuivait donc ses propres plans. Sa tentative «échoua, on l'a vu, au premier contact»; «les fins, les habitudes, les passions, les luttes des Loges étaient à cent mille lieues de la théorie de la Science». Mais, en dépit de sa rupture avec les Loges, Fichte conservait son estime à la Franc-maçonnerie; il persistait à lui assigner un rôle philosophique: celui d'un conservatoire d'idées; il songea même — au lendemain des Discours à la Nation allemande — à se servir d'elle pour «allier la philosophie à la politique» et pour accomplir son œuvre régénératrice.

Ces vues de Fichte sur la Maçonnerie venaient, comme l'assure Varnhagen, des principes mêmes de son système — loin que son système provint de ses connaissances maçonniques ainsi que l'ont cru Schelling et Baader; et le fait que Fichte ait pu croire, un moment, trouver dans la Franc maçonnerie allemande un appui pour sa doctrine suffit à l'honneur et à la gloire de cette Societé fameuse.

GRUNDLAGEN DER MODERNEN LEBENSANSCHAUUNG.

Von Professor Dr. Franz Drtina, Reichsratsabgeordneter (Prag).

Über die Grundlagen der modernen Lebensanschauung möchte ich der hochansehnlichen Versammlung einzelne Gedanken vorlegen.

Von jeher hat den denkenden menschlichen Geist das Problem des Lebens gefesselt. Was ist mein Leben, was ist sein Ziel, seine Bedeutung, was ist meine Seele, was bedeutet das unübersehbare Meer meiner Vorstellungen, Gefühle, Begierden, Leidenschaften, Sehnsuchten, Hoffnungen, Träume? Was ist die innere Idee des Ganzen?

Es ist die *augustinische* Überzeugung „Wir wollen nur Gott und unsere Seele erkennen und nichts mehr", es ist das *kantische Bewußtsein* des Sittengesetzes, was maßgebend erscheint für die Entwicklung des Menschengeistes.

Die Grundpfeiler der modernen Kultur bilden die *griechisch-römische*, d. h. die *antike* und die *christliche Lebensanschauung*. Dort finden wir auch die Grundlagen der modernen Lebensanschauung.

Zwischen der *Antike* und dem *Christentum* ist jedoch ein großer Gegensatz, welcher durch die Namen des *Naturalismus* und des *Supranaturalismus* im allgemeinen gekennzeichnet werden kann.

Der *antike Naturalismus* bezeichnet den eigentümlichen Natursinn des griechischen Menschen. Der griechische Mensch wendet sich zu der Natur, zu dem diesseitigen Leben, zu allem Sinnlichen und Irdischen mit vollkommenem Vertrauen, er findet in dieser Welt genügenden Grund seines Daseins, er erfreut sich des Lebens und der Jugend.

Das Wesen der griechischen *Tugenden* besteht deshalb in dem Bestreben, die natürlichen Fähigkeiten und Neigungen des Menschen zu erwecken, zu entwickeln, zu stärken, zu vervollkommnen, nicht dieselben zu unterdrücken.

Die harmonische Verbindung des *Schönen* und des *Guten* ist das Lebensziel des griechischen Menschen, Verwirklichung und Selbstbehauptung des eigenen „Ich" in einer Mittätigkeit, die dem Wohle des Ganzen, des Staates, der Gesellschaft geweiht ist, ist die eigentliche Lebensaufgabe.

Der *christliche Supranaturalismus* bezeichnet eine partielle Negation des antiken Lebensideals. Das Christentum ist auf der Anschauung gegründet, daß die menschliche Natur von Gott abgefallen ist, und daß es notwendig ist, alles Natürliche in dem Menschen zu verleugnen, zu unterdrücken, zu töten, den Menschen selbst zu befreien, zu erlösen, seine Wiedergeburt zu einem neuen, reinen, himmlischen, heiligen Leben zu bewirken. Deshalb ist das diesseitige, körperliche Leben eine bloße Vorbereitung zu dem wirklichen Leben jenseits des Grabes, und der Tod selbst ein Eingang in das himmlische Königreich.

Das irdische Leben ist ein Jammertal, ist eine Prüfungsperiode, Verbannung, ein Scheindasein, das Leben nach dem Tode ist dagegen das wirkliche Leben.

Deshalb sind Himmel und Hölle maßgebende Gesichtspunkte für die christliche Lebensanschauung.

Die *christlichen Tugenden* haben diesen negativen Charakter, sie bezeichnen eine Selbstverleugnung in *Geduld* und *Demut*, sie erreichen ihre Vollkommenheit in den mönchischen Geboten der Armut, der Reinheit, des Gehorsams. Das ist der Begriff des *heiligen* Menschen, eines Christen, seiner negativen, dem Altertum entgegengesetzten Seite nach.

Durch diesen Gegensatz gegen die antike Lebensanschauung ist jedoch das Wesen des Christentums nicht erschöpft: dieser negativen Seite gegenüber steht eine *positive*. Nach der letzten ist der Ausgangspunkt des Christentums die Überzeugung, Gott sei das absolut Gute, und der Zweck des menschlichen Lebens sei, sich zu seiner Güte und Heiligkeit zu erheben. Von den negativen, christlichen Tugenden der Geduld und der Demut bildet den Übergang zur positiven Seite die *Ergebenheit in den Willen Gottes*, wie sie uns in vielen Aussprüchen Christi hervortritt. Diese Ergebenheit bezeichnet: sich selbst zu entsagen, die persönlichen Begierden und Neigungen zu unterdrücken, sich zur reinen Selbstsuchtslosigkeit zu erheben, Gottes Willen zu erfüllen. So erhebt sich der Mensch durch die Liebe zu Gott über die Kleinheit, Endlichkeit, Unvoll-

kommenheit des irdischen Daseins zum Bewußtsein, daß der Sinn des weltlichen Geschehens das absolut Gute ist.

Nach der wahren Lehre Christi ist Liebe zu Gott dasselbe wie Liebe zum Nächsten. Die erste ist ohne die letzte undenkbar. Gott kann man nur im Nächsten lieben. Wer den Nächsten haßt und Gott zu lieben vorgibt, ist ein „publican" und Pharisäus.

Das ist der positive Inhalt des Christentums und seine Bedeutung selbst für die Gegenwart. In der Aneignung dieser Liebe nicht durch Worte, sondern durch Taten, in der Ausbildung der edlen Humanität als der werktätigen, ersten sozialen Pflicht besteht eben die christliche Wiedergeburt in Geist und Wahrheit. Nicht die supranaturalistische, mönchische, weltfremde Askese ist der wahre Sinn des Christentums, sondern die Liebe zum Nächsten im Sinne der Humanität bezeichnet das heilige Leben. Sie bezeichnet eine totale Änderung, eine sittliche Wiedergeburt des Menschen, *sie bezeichnet den Übergang des Individuums und der ganzen Gesellschaft vom Egoismus zur Liebe.*

Für diese positive Seite des Christentums besaß die Antike keinen passenden Ausdruck, denn die Worte ἐλευθεριότης, liberalitas hatten wesentlich andere Bedeutung, und ein neuer Name, misericordia, mußte erst gebildet werden.

Die Entwicklung des Mittelalters entsprach wohl nicht dieser begrifflichen Auffassung. Gegen die Verneinung der Welt und Unterdrückung des körperlichen und diesseitigen Momentes erhebt sich *die Kirche* als eine überwiegend politische Anstalt, als allmächtige Nachfolgerin des römischen Imperiums. Die weltlichen diesseitigen Interessen siegen überall, die Wissenschaft und die menschliche Vernunft wird dem Glauben dienstbar. Die Philosophie wird eine „ancilla theologiae" — und das positive Gebot Christi, die Liebe zum Nächsten, vergaß man gänzlich.

Der Verfall der christlichen Welt erreicht im XIV. Jahrhundert den Gipfelpunkt, damals, wo die Macht der Kirche am höchsten steht, wo zugleich die mittelalterliche Gelehrsamkeit in der scholastischen Philosophie ihren Gipfelpunkt erreicht.

Das XV. und XVI. Jahrhundert bringt ein neues Lebensideal und führt uns in die Neuzeit ein. Es sind zwei wichtige kulturelle Prozesse, die *Renaissance* und die *Reformation.*

Die *Renaissance* strebt die Rückkehr zum griechischen Altertum mit seinem Naturalismus und seiner Liebe zur Natur und zum Leben an.

Die *Reformation* bereitet Rückkehr des sittlichen und religiösen Lebens zum ursprünglichen Christentum, zu seinen einfachen und gesunden Anfängen (wie es unser Mathaeus von Janov ausgedrückt hat: „ad sua primordia salubria et compendiosa"), zu seiner Liebe zum Nächsten.

Diese beiden Kulturprozesse waren anfangs einander entgegengesetzt, aber allmählich vereinigen sie sich und bilden einen neuen Kulturtypus. Ihre Versöhnung gründet sich nicht nur auf ihren *Historismus*, sondern ist besonders gegeben durch den beiden Prozessen gemeinsamen Zug des *Individualismus*, welcher jenem des mittelalterlichen Universalismus entgegengesetzt ist *und wohl mit dem Siege des Nominalismus am Ausgange des Mittelalters inhaltlich zusammenhängt.*

Bei beiden Prozessen handelt es sich in diesem Individualismus um Befreiung des Individuums gegenüber dem Staate und gegenüber der Kirche, um seine Stärkung, Entwicklung seiner natürlichen Fähigkeiten und seine Selbstbehauptung.

Der Blick des modernen Menschen hört auf, sich einseitig auf das jenseitige Leben nach dem Tode zu richten. Er schöpft aus der Antike wieder die Liebe zur Natur und zum Leben, er vereinigt aber damit die christliche Idee der Liebe zum Nächsten im Sinne der edlen Humanität. Er erneuert zugleich mit dem wiedererwachten Naturalismus das Vertrauen in die Kraft und erlösende Macht der menschlichen Vernunft.

Es verbreitet sich und wird immer allgemeiner die Überzeugung, *daß das Wissen Macht ist.* Und dies alles ist ein wesentliches Merkmal der Ideale des *Aufklärungszeitalters des XVIII. Jahrhunderts*, der Ideale der französischen Revolution in ihren Losungsworten: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, in der Erklärung der Menschenrechte.

Das XVIII. Jahrhundert ist somit ein Zeitalter der Menschlichkeit, der Humanität, der Menschenliebe, des Philanthropinismus.

Und hiermit ist auch das Lebensziel der Menschheit unseres Zeitalters gegeben: die Worte des Evangeliums der Liebe und der Brüderlichkeit der Menschen sollen keine toten Buchstaben bleiben, sollen nicht nur von den Kanzeln an Feiertagen er-

tönen, sondern sie sollen die ganze menschliche Gesellschaft durchdringen und begeistern, sie sollen unser tägliches Leben und Streben heiligen, sie sollen alle Ordnungen des öffentlichen und des Privatlebens bestimmen.

So fangen wir an, von der Gegenwart als *vom Zeitalter der Humanität* zu reden. Wir entnehmen diese Idee der Humanität wohl dem Christentum, aber wir weisen zugleich die christliche, asketische, weltverachtende, supranaturalistische Lebensanschauung energisch ab. Ein moderner Christ soll im Gegenteil darnach streben, sein Leben zu verlängern, seine Kräfte und Fähigkeiten zu pflegen und auszubilden, dem Leben ein erhabenes Ziel der Arbeit für das Wohl der menschlichen Gesellschaft zu stecken und dabei jedem Menschen zu ermöglichen, als ein Mensch zu leben.

„Diejenigen, die als Menschen geboren wurden, wurden geboren mit dem Hauptziel, Menschen zu werden", das sind goldene Worte unseres Comenius. Nicht Askese, sondern Liebe zum Leben soll uns begeistern, „Leben und Arbeiten" ist das Losungswort eines modernen Menschen.

Mit diesem Individualismus der modernen Humanität hängt wohl das Merkmal der *Kraft* zusammen, welche daraus geschöpft wird, daß in der Renaissance die moralische Erhabenheit des Christentums mit der naturalistischen Mannhaftigkeit und Selbstbejahung der antiken Lebensanschauung sich verband.

So schöpfen wir *aus der Antike die Liebe zu der Natur, zum Leben, die Freude an der selbständigen geistigen und körperlichen Arbeit, die Kraft und Schaffenslust;*

aus *dem Christentum die Liebe zum Nächsten im Sinne der modernen Humanität als werktätige soziale Pflicht;*

aus *dem Aufklärungszeitalter das Vertrauen in den menschlichen Gedanken*, die *baconische Überzeugung, daß das Wissen eine Macht ist*, die den individuellen Willen zur Tat bedingt.

Ich möchte in dem Begriffe der Humanität im modernen Sinne des Wortes folgende Hauptmerkmale unterscheiden:

1. Den *Individualismus* in dem schon historisch begründeten Sinne, welcher die moderne Humanität vom Altertum und vom Mittelalter unterscheidet und Gleichheit aller Individuen voraussetzt. *Die Liebe zum Nächsten im modernen Sinne soll sich vom Individuum zum Individuum offenbaren.*

Die moderne Humanität gebietet mir und jedem einzelnen Menschen, sich in einen gesunden, kräftigen, tüchtigen, guten, edlen Menschen zu entwickeln, und so in den werktätigen Dienst der übrigen Individuen der menschlichen Gesellschaft zu treten. Dieser Individualismus gebietet mir auch, daß ich, wenn ich jemandem Gutes leiste, die Selbstbestimmung und Selbständigkeit desselben achten muß, daß ich das Gute nicht tun darf, um mich selbst zu erheben und den anderen zu erniedrigen und sich ihn zur Dankbarkeit zu verbinden.

Deshalb ist auch das *Almosengeben* als eine veraltete, unzweckmäßige Form des Wohltuns anzusehen, die den Postulaten des Wohlwollens als sozialer Pflicht nicht entspricht.

2. Mit diesem Individualismus hängt als zweites Merkmal *der Realismus* der modernen Menschenliebe zusammen. Wir müssen mit den gegebenen Verhältnissen rechnen, wir bemühen uns, dieselben zu ergründen, die Realität in ihrer Wirklichkeit ins Auge zu fassen und dem sozialen Elend Abhilfe zu schaffen. Die ganze moderne Gesetzgebung in allen Kulturstaaten bewegt sich in dieser Richtung, alle philanthropischen Institutionen der Gegenwart müssen von der statistisch ermittelten Kenntnis der realen Zustände ausgehen. *Die soziale Frage* wird in ihrem Wesen zu einer *sittlichen Frage*, wird nicht nur zur Frage der sozialen Gerechtigkeit, sondern in Verbindung mit dem erwähnten Individualismus zugleich zu einer Frage der sittlichen Reform jedes einzelnen Individuums im Sinne der edlen Humanität, der Menschlichkeit.

So wird die Nächstenliebe im Sinne der modernen Humanität zu einer individuellen und zu einer sozialen Pflicht.

3. Diese Sorge um unsere Nächsten im weitesten Sinne des Wortes als ein Ausdruck der sittlichen und der sozialen Pflicht muß natürlich reguliert werden. Sie darf sich nicht zufällig, almosenartig verwirklichen, sondern es muß hier *eine stufenmäßige Anordnung nach den beständigen, dauernden Beziehungen, welche unter den einzelnen bestehen, sich geltend machen.*

Diese persönlichen gegenseitigen Beziehungen und Verhältnisse sollen auch alle Offenbarungen der Nächstenliebe bestimmen. Wir unterscheiden drei solcher Beziehungen im allgemeinen:

a. *Das Familienverhältnis* und die durch dasselbe bedingte

Pflicht des Wohlwollens der Eltern untereinander, der Eltern zu den Kindern, der Kinder zu den Eltern, der Geschwister, sowie der Verwandten untereinander. Das Familienleben ist eine Schule der Menschlichkeit — und die Pflicht der organisierten Gesellschaft ist es, dasselbe jenen Kindern in geeigneter Weise zu ersetzen, denen das unbarmherzige Schicksal dasselbe nicht vergönnt hat.

b. Die zweite Stufe bildet *die Liebe zum eigenen Volkstum, der Patriotismus.* „Sein Volk lieben" kann nur bedeuten, „die Menschen seines Volkes zu lieben". Das Volk selbst ist das Mittelglied zwischen einem einzelnen im Familienleben und der Menschheit. Der Patriotismus ist eine heilige Pflicht. Wir unterscheiden in seiner Betätigung zwei Seiten:

α. *Die positive:* die Liebe zu seinem Volke soll ein organischer Bestandteil der menschlichen Persönlichkeit sein. Die Jugend sollen wir im Sinne der modernen Nächstenliebe zur energischen, unermüdlichen, aufopfernden Arbeit für das Volk erziehen.

β. *Die negative Seite:* die Vaterlandsliebe soll auch die Ehrfurcht und Gerechtigkeit den übrigen fremden Völkern gegenüber enthalten, jene edle Verträglichkeit, welche überhaupt einen modernen Kulturmenschen auszeichnet. Die patriotische Erziehung soll deshalb negativ allen nationalen *Chauvinismus* und *Fanatismus* von der Jugend fernhalten. *Man soll das eigene Volk lieben, ohne das fremde zu hassen.* Der nationale Haß würde die ganze Menschheit in den barbarischen Zustand des Krieges aller gegen alle zurückversetzen. Solange der Krieg möglich ist, bleibt die erhabene Idee der modernen Humanität ein toter Buchstabe. Der nationale Gedanke ist in diesem Zusammenhange mit der Idee der Nächstenliebe und der modernen Humanität ein im höchsten Grade sittlicher Gedanke. So wie man im individuellen Leben zur Selbständigkeit und Selbstrechtlichkeit jedes einzelnen Individuums gekommen ist, so ist auch als das höchste Ziel der nationalen Entwicklung jener Zustand zu betrachten, in welchem jedem einzelnen Volke vollkommene Unabhängigkeit und Selbstrechtlichkeit, *nationale Autonomie* gesichert werden wird.

4. Nur so wird man zur dritten Stufe der wahren Humanität gelangen können, zur *allgemeinen Menschenliebe.* Wir müssen uns darum bemühen, daß gegenüber dem Brutalrechte des

Stärkeren die sozialen Tugenden der Gerechtigkeit und der Menschenliebe den Sieg davontragen, daß schließlich eine breitere, allmenschliche Gesellschaft entstehe, welche die erhabene göttliche Idee der edlen Menschlichkeit, der weltlichen Verbrüderung aller Nationen realisieren wird. Dann wird nach Pestalozzi *die gebildete Menschlichkeit der höchste Segen aller Gesetze sein*, und nach unserem Palacký *die höchste Pflicht eines Menschen darin bestehen, ein Mensch zu sein.*

UNE NOUVELLE EDITION DES ŒUVRES DE VINET.

Par H. G. de Riaz.

Parmi les moralistes du siècle dernier, Vinet, bien qu'un des plus célèbres est certainement aussi l'un des plus mal connus. Cette indifférence des philosophes et du public tout entier à l'égard de son œuvre peut tenir à plusieurs causes. Vinet s'est occupé à la fois de philosophie, de théologie et de littérature. A notre époque de spécialisation à outrance, on s'imagine à tort qu'il a été un dilettante, un curieux, un amateur, jamais satisfait de l'activité choisie. Les philosophes disent de lui: „C'est un théologien", les théologiens: „C'est un littérateur". Plusieurs de ces derniers ont cependant trouvé sa lecture des plus profitables. Tour à tour Sainte-Beuve, Brunetière, M. Gustave Lanson, M. Jules Lemaître ont admiré cet esprit subtil et profond, fécond en idées et en vues originales sur toutes les parties de la littérature française qui posent le problème moral et religieux.

Un grand penseur protestant, Edmond Schérer, a écrit que Vinet avait eu le triple tort d'être un chrétien, un protestant et un Suisse. Tout le secret de sa défaveur s'expliquerait par là.

Or, dans ces dernières années, la première chose qui explique l'espèce d'oubli où l'illustre écrivain vaudois est tombé, est la difficulté de se procurer ses œuvres. Plusieurs volumes font actuellement totalement défaut, d'autres sont tout-à-fait rarissimes. D'autre part toute une partie de l'œuvre, et surtout de l'œuvre philosophique de Vinet, est encore inédite.

Cette situation spéciale est très regrettable. Depuis longtemps elle a frappé les héritiers directs de la pensée de Vinet. Des encouragements, des appels partis des points les plus divers de l'horizon philosophique, théologique ou littéraire sont venus encourager les disciples encore hésitants.

Ils se sont dit que si Vinet n'occupait pas actuellement dans le mouvement de la pensée contemporaine, la place à laquelle

il a droit parce qu'il a été chrétien, protestant et Suisse, il appartenait à des chrétiens, à des protestants, à des Suisses de la lui rendre. Un Comité a étudié la très importante question de préparer une édition nouvelle, scientifique, définitive des œuvres du Maître. Lausanne perpétuait naguère son souvenir en lui élevant, sur la magnifique promenade de Montbenon, en face d'un des plus beaux panoramas du monde entier, une statue de marbre blanc; Lausanne aujourd'hui lui destine un monument plus impérissable encore: sa pensée répandue à profusion et mise sous une forme matérielle, commode, à la portée de tous.

Le 23 avril 1908, dans une des salles du Palais de Rumine à Lausanne, a eu lieu l'Assemblée constitutive de la *Société d'édition Vinet*, sous la présidence de M. Henri Vuilleumier, professeur à la Faculté de Théologie de l'Université de Lausanne. Au cours de cette séance, M. A. Chavan, chargé de cours à cette même Faculté, a présenté un rapport fort suggestif sur la tâche à entreprendre.[1]

Elle est plus difficile qu'on ne se l'imagine au premier abord, car Vinet n'a publié lui-même qu'une très petite partie de ses ouvrages. En plus d'un grand nombre de brochures et d'articles, l'illustre penseur n'a fait voir le jour qu'aux volumes suivants:

En 1826, le *Mémoire en faveur de la liberté des cultes.*

En 1829, l'*Essai sur la conscience et sur la liberté religieuse.*

Ces deux ouvrages ont été insérés en seconde édition dans le volume posthume intitulé: *La liberté des cultus*, paru en 1852.

De 1829 à 1830, la *Chrestomathie française*, deuxième édition 1833—1836, troisième édition 1838—1841, quatrième édition 1843—1850 (les deux premiers volumes de cette dernière édition furent encore préparés par Vinet lui-même.).

En 1831, les *Discours sur quelques religieux*, — deuxième édition 1832, troisième édition 1836, quatrième édition 1845.

En 1837, *Essais de philosophie morale et de morale religieuse*, dont les éléments ont été dispersés ensuite dans les œuvres posthumes.

En 1841, les *Nouveaux discours*, — deuxième édition en 1842.

[1] Je suis heureux de remercier ici M. Chavan de l'obligeance avec laquelle il a bien voulu mettre à ma disposition son remarquable rapport, auquel j'ai fait de nombreux emprunts pour ce travail.

Enfin en 1842, l'*Essai sur la manifestation des confictions religieuses.*

Après la mort de Vinet un groupe d'amis, composé de quatre hommes: les professeurs Charles Secrétan et Samuel Chappuis, le pasteur Scholl et Alexis Forel, avec qui travaillaient deux dames, Mme. Alexis Forel et surtout Mme. Vinet, publia plusieurs ouvrages posthumes du grand moraliste lausannois.

Le premier volume, paru en 1847, l'année même de la mort de Vinet, fut les *Etudes évangéliques*, et le dernier, en 1869, s'intitula les *Mélanges.*

En 1875, Eugène Rambert donna son admirable *Vie de Vinet*, et en 1882 il publia, de concert avec Charles Secrétan deux volumes de *Lettres de Vinet.* Quant aux *Poésies*, elles ont été éditées par les soins d'Henri Lecoultre, en 1890.

Après une discussion approfondie, la *Société d'édition Vinet*, dans sa séance constitutive, a décidé, fort sagement de commencer, par entreprendre d'abord, avant d'élaborer une édition scientifique de l'œuvre intégrale de Vinet, la réimpréssion de ses ouvrages, qui sont actuellement entièrement épuisés. Ce sont:

1. Les *Discours sur quelques sujets religieux.*
2. Les *Nouveaux discours.*
3. Les *Méditations évangéliques.*
4. Les *Etudes sur la littérature française au XIX*me *siècle.*
5. L'*Homilétique.*
6. *Education, famille et société.*
7. *Poètes du siècle de Louis XIV.*
8. *Essais de philosophie morale et de morale religieuse.*

Puis ensuite, il s'agira de tirer des documents inédits ou dispersés dans les périodiques quelques volumes nouveaux, tels que les suivants par exemple:

1. Un recueil de *Lettres.*
2. Un nouveau volume de *Mélanges.*
3. Un autre volume qui pourra comprendre ce qui peut rester d'intéressant dans les morceaux et fragments manuscrits laissés par Vinet.
4. Deux cours, dont nous possédons le texte par reconstitution. L'un comprend les leçons sur la *Philosophie pratique du christianisme*, qui marqua le point culminant de l'enseignement philosophique de Vinet. L'autre cours, intitulé: *De l'ensemble des connaissances*

humaines, est une sorte de petite encyclopédie. Il fut donné aux anciennes élèves de l'École supérieure des jeunes filles de Lausanne dans l'hiver de 1846—1847, c'est-à-dire dans les derniers mois de la vie de Vinet.

Tels sont les projets actuels de la *Société d'édition Vinet*. Il nous paraît superflu d'appeler l'attention des membres du Congrès de Heidelberg sur le haut intérêt qu'ils présentent au point de vue philosophique. La partie philosophique rééditée de l'œuvre de Vinet sera en effet:

1. *Essais de philosophie morale et de morale religieuse.*

La partie inédite très importante comprendra:

1. *Les morceaux inédits des travaux d'ordre philosophique dispersés dans les articles du Semeur.*
2. *Le cours sur la Philosophie pratique du christianisme.*
3. *Le cours sur l'Ensemble des connaissances humaines.*

Pour devenir membre de la *Société d'édition Vinet*, il suffit de souscrire une ou plusieurs parts de 100 francs. Les membres recevront gratuitement un exemplaire de tous les ouvrages que la Société fera paraître. En dehors de ce noyau de sociétaires, le public pourra souscrire aux volumes de son choix séparément. Les adhésions sont reçues par M. Henri Vuilleumier, professeur à l'Université de Lausanne.

Que les jeunes générations se souviennent que rien ne guérit du pessimisme et de toutes les maladies morales qu'il engendre comme la lecture et la pratique de Vinet! L'individualisme et le libéralisme reculent devant la poussée formidable du socialisme d'État. Vinet fut toujours leur grand défenseur. Aujourd'hui plus que jamais, les amis de la liberté doivent se grouper autour de son œuvre: elle est aussi actuelle qu'au moment où elle fut écrite. Longtemps encore le grand moraliste nous consolera des gouvernants, qui, sous prétexte de faire luire le soleil de la justice égalitaire, commencent par éteindre les lumières du ciel étoilé.

SCHOPENHAUERS BEZIEHUNGEN ZUR MYSTIK.

Von Dr. Erich Ludwig Schmidt (Berlin).

Durch die Bezeichnung „Mystiker" heben wir eine Reihe von Menschen aus allen Völkern und Zeiten vor den übrigen hervor, weil ihre Weltanschauung gemeinsame, nur ihnen eigentümliche Züge trägt, und dieses Gemeinsame nennen wir Mystik. Jedoch umfaßt im gewöhnlichen Gebrauch dieser Ausdruck die mannigfaltigsten Erscheinungen des Geisteslebens, wofern sie nur irgendwelche Berührungen mit den typischen Formen zeigen. Daher muß zuvor, ehe von Mystik gesprochen werden darf, der Begriff dessen klargestellt werden, was unter diesem Namen verstanden werden soll.

Mystik ist eine ganz bestimmte Weltanschauung. Aus den literarischen Produkten der Mystiker läßt sich als die Formel dieser Weltanschauung abstrahieren: „Einheit der Seele mit Gott, Einheit der Seele mit der Welt, Einheit Gottes und der Welt". Mystik ist zugleich ein ganz bestimmter Weg zu einer Weltanschauung in bewußtem Gegensatz zu den gewöhnlichen Erkenntniswegen. Quell der Welterkenntnis ist für sie die Selbsterkenntnis, die innere Anschauung des ursprünglichen Wesens der Menschenseele. Mystik ist aber vor allem die Lehre eines Heilsweges, eine Anweisung zur Vervollkommnung der Seele, zur Erhöhung des Lebens.

Sie erwächst aus einer Abwendung vom Leben, aus einer Sehnsucht, die über die Engheit, über die Unvollkommenheit aller Dinge der täglichen Erfahrung hinausstrebt.

Um erschöpfend die Beziehungen des Philosophen Arthur Schopenhauer zur Mystik klarzustellen, müßte man zunächst untersuchen, wie weit am Bilde seines Lebens und seiner Persönlichkeit die charakteristischen Züge zu bemerken sind, auf denen eine Gemeinschaft mit der Fühl- und Denkweise typischer Mystiker sich aufbauen könnte.

Eine andere Untersuchung würde sich dann ferner zum Gegenstande nehmen die biographisch-literarischen Beziehungen Schopenhauers zur Mystik, würde festzustellen haben, wann und in welcher Weise Schopenhauer Kenntnis gewonnen hat von den mystischen Schriften aller Zeiten, und in welchem Grade diese Schriften auf sein Fühlen und Denken merklichen Einfluß ausgeübt haben.

An dieser Stelle und in diesem Augenblicke soll indessen nur von den Beziehungen die Rede sein, die Schopenhauers philosophisches System mit der Weltanschauung der Mystik verknüpfen.

Den Ausgangspunkt in Schopenhauers System bildet die These von der Phänomenalität der Welt, und wir bemerken, daß auch die *Mystik* überall, wo sie auftritt, von einer Geringschätzung der erscheinenden Welt als einer nur vorgetäuschten Wirklichkeit ausgeht. Der Philosoph selber bezieht sich bei der Darstellung dieser ersten Position auf die uralte Weisheit der Inder; daß die Berührung viel enger ist, als er dachte, und bis in die Einzelheiten der Beweisführung hineinreicht, ist erst in dem Buche von Hecker: „Schopenhauer und die indische Philosophie" dargestellt worden. Die abendländische Mystik lehrt dasselbe. „Alles, was geschaffen oder kreatürlich ist, ist nichtig", heißt es bei Meister Eckehart, dessen Worte hier und im folgenden vorzugsweise zum Belege zitiert werden, weil in ihnen die mystische Lehre besonders klaren Ausdruck gefunden hat. „Das Leben ist ein Traum, nur etwas mehr aneinanderhängend als die Träume, die wir gewöhnlich so nennen", sagt Pascal.

Dies Urteil über die Welt bei aller Mystik beruht immer mehr oder weniger auf der moralisch richtenden Empfindung; und Sehnsucht nach einem unvergänglichen, reinen Sein läßt ein Wissen erstreben, das besser ist als die irrtum-behaftete, eingeschränkte, sinnliche Erfahrung. Diese Sehnsucht ist der Ursprung aller *Mystik:* Abkehr von der Welt, um die Wahrheit und den Frieden zu finden; sie war auch das Leitmotiv der Schopenhauerschen Philosophie, wie uns die Selbstzeugnisse sowohl aus der Zeit ihrer Genesis, als auch vielfache spätere Äußerungen beweisen.

Die zweite These der Schopenhauerschen Philosophie bildet die Transzendentalität des wahren Seins: an ihrer Begründung hat das Gemüt ebensoviel Anteil wie der Verstand. Das Ding-an-sich, von wahrhaftem Sein, liegt außerhalb dessen, was die

Welt als Vorstellung bestimmt, ist erhaben über Raum, Zeit und Kausalität. Das Gleiche fordert die *Mystik* von ihrem Weltgrunde, von ihrem Gott, dessen Kreatur diese Welt ist: Transzendenz der Gottheit ist ihre notwendige Voraussetzung. Das scheidet sie ja vom Pantheismus: das All-Eine der göttlichen Lebendigkeit muß wesentlich verschieden dem nichtigen Traumbild der Erscheinungswelt gegenüberstehen, darf in ihm sein Wesen nicht erschöpfen und hat sein eigentliches Dasein jenseits dieser Welt und ihrer Art. Das Ding-an-sich muß aller Vielfältigkeit, aller Veränderung, aller Kausalität entrückt sein. „Alles, was ein Sein hat in Zeit oder Raum, das gehört Gott nicht zu, er selber steht über dem" (Eckehart).

Die Folge dieser Entrücktheit des Dinges-an-sich ist die Unmöglichkeit für den menschlichen Intellekt, es zu erkennen. Die Frage nach dem letzten Grunde der Welt ist nach Schopenhauer nie zu beantworten, weil das Erkanntwerden selbst schon dem Ansichsein widerspricht, und jedes Erkannte schon als solches nur Erscheinung ist. Und ebenso kann der *Mystiker* von seinem Gott nichts erkennen und aussagen: „Was wir von der ersten Ursache erkennen oder aussagen", sagt Eckehart, „das sind mehr wir selber, als daß es die erste Ursache wäre". „Zeit und Raum sind immer Stückwerk, Gott aber ist Eines. Soll aber die Seele Gott überhaupt erkennen, so muß sie ihn erkennen oberhalb der Zeit und oberhalb des Raumes."

In die Mitte gestellt zwischen unwesentlicher Erscheinungswelt und unerkennbarem Wesen, sucht der Mensch nach Wahrheit und Gewißheit. Schopenhauer begegnet sich mit der *Mystik* in der Art, wie er des Menschen Fähigkeit zur wahren Erkenntnis der Dinge bestimmt. Während aber im bisherigen die Übereinstimmung noch nicht notwendig identische Gedankenrichtung anzeigte, da von gleicher Voraussetzung aus verschiedene andere Wege sich eröffnen, führt jetzt die Vergleichung in den Kern der Sache; sie trifft zunächst auf Schopenhauers Lehre von der „Anschauung".

Unter diesem Namen versteht Schopenhauer über den einfachen Wortsinn hinaus eine ganz besonders intensive, mannigfaltige Verarbeitung der primären Wahrnehmungen, wie sie in der künstlerischen Intuition in Erscheinung tritt. Dieser genialen Intuition verdankt Schopenhauer nach seinen autobiographischen Zeugnissen die Grundgedanken seiner Philosophie. Und gleicher-

weise gewinnt er in ihr für sein System eine Gewißheitsquelle, die allem vernünftigen, begrifflichen Denken überlegen ist. Sie ist dem Satze vom Grunde nicht unterworfen, und so ist es denn durch ihre Hilfe möglich, daß zum Gegenstande der Philosophie dasjenige wird, was der Erkenntnis durch das logische Denken ewig verschlossen sein muß: das Wesen der Welt.

Die jenseits der Vernunft liegende Erkenntnis ist überall in gleicher Weise Forderung und Annahme der *Mystiker*. Wenn auch in den Einzelheiten der psychologischen Begründung dieser höheren Erkenntniskraft bei den verschiedenen Mystikern sich mannigfaltige Formen zeigen, so ist im Grunde doch die Übereinstimmung in der Sache unverkennbar. Diesen Zustand der höheren Wahrnehmung charakterisiert Eckehart als einen solchen, da der Geist kein „Warum" mehr hat; und Böhme lehrt: „Ihr werdet nichts also mit Forschen ergründen — die Vernunft muß sein wie tot".

Die irrationale Erkenntnisart hat bei Schopenhauer eine dreifache Funktion: eine erkenntnistheoretische, eine metaphysische und eine ethische. Ihre wichtigste Aufgabe ist zunächst, zum Absoluten hinzuführen, so gut es gehen mag. Der Weg führt über das eigene Ich. Unser Leib ist ein Stück der erscheinenden Welt, das vor allen anderen Stücken dieser Welt dadurch ausgezeichnet, daß wir ohne Vermittlung der äußeren Wahrnehmung die geheime Triebfeder seines Daseins und Verhaltens in der Welt spüren; nur von hier aus können wir also erfahren, was der gesamten erscheinenden Welt zugrunde liegt. — Wenn diese These in die Sprache des religiösen Denkens übertragen wird, so ergibt sie sich als der eigentümlichste Ausdruck für den Standpunkt der *Mystik*, für die das Leben der Seele das göttliche Leben im Grunde selber ist. „So mußt du denn schon", sagt Eckehart, „in deinem Grunde weilen und wohnen, und dort muß Gott dich anrühren mit seinem einfachen Wesen, ohne Vermittlung eines Bildes."

Es erscheint Schopenhauer nur natürlich, daß ein ganz absonderlicher Weg zur Erkenntnis jenes Dinges-an-sich führen muß, das „toto genere von allen anderen Gegenständen der Erkenntnis verschieden" ist. Wenn das Bewußtsein intuitiv den Wesenskern des Leibes, der sein Träger ist, erfaßt, so ist dieser Vorgang „das Wunder κατ' ἐξοχήν": eine Erkenntnis, bei der Subjekt und Objekt zusammenfallen.

Wenn zwar von aller sonstigen Art von Wahrheit ganz und gar verschieden, so ist doch der Inhalt dieser wunderbaren Erkenntnis für ihn „die Wahrheit κατ' ἐξοχήν", nicht beweisbar, aber jedem zugänglich und selbstverständlich. Sie lautet: Das innerste Wesen des Menschen ist der Wille, und der ist für uns das Allerrealste, was es geben kann, so daß wir etwas anderes hinter den gesamten anderen Erscheinungen gar nicht *suchen* können. In dem Willen, der das Wesen des Menschen ausmacht, ragt das Ding-an-sich in die Erscheinungswelt hinein und wird an dieser Stelle vom Intellekt aufgefaßt. Indem aber dieses Objekt der Erkenntnis hier, als einziges unter allen möglichen Objekten, nicht dem Satz vom Grunde in den Formen des Raumes und der Kausalität unterworfen ist, sondern nur in der Form der Zeit, so ist diese Wahrnehmung die möglichst unmittelbare. Und weil, was in ihr wahrgenommen wird, der Wille ist, so folgt, daß das innere Wesen der Welt überhaupt *Wille* ist, ohne daß es doch über diese letzte, äußerste Grenze hinaus erkannt werden könnte. Dieser Annäherungswert „Wille" für das unbekannte Ding-an-sich bildet das Fundament der Schopenhauerschen Metaphysik.

Die Identität des Wesens des Menschen mit der Welt: das ist auch der Kern *mystischer* Weltauffassung; und der Weg dahin führt durch die Selbsterkenntnis in innerer Anschauung, die nicht gebunden ist an die Formen des sonstigen Denkens: das ist der mystische Weg. Die Erkenntnis des Absoluten, sagt Plotin, liegt jenseits des Intellekts in der Auffassung einer Analogie des Absoluten in uns (Plotin, Enneaden I, 266, Ende, 273; Übersetzung von H. Müller).

Außer dem eigenen Ich weist Schopenhauer noch ein zweites Objekt der irrationalen, mystischen Erkenntnisweise zu, das ebenfalls „ganz außerhalb der eigentlichen Erkenntnissphäre" liegt: nämlich die dem Satz vom Grunde nicht unterworfenen Ideen, welche die primäre, adäquate Objektität des Weltwillens bilden, und von deren Erkenntnis die rechte Auffassung der Welt abhängt.

Diese echte philosophische Betrachtungsweise der Welt, die sich von der gewöhnlichen Auffassung dadurch unterscheidet, daß ihr bewußt geworden ist, welche Bewandtnis es mit der Vielheit der Dinge hat, wird entweder in abstracto durch die Kritik der reinen Vernunft empfangen, oder aber sie stellt sich

ausnahmsweise auch intuitiv ein. Sie ist nicht so allgemein und selbstverständlich wie die *erste*, die Selbsterkenntnis; Vorbedingung zu dieser höheren Erkenntnis ist vielmehr eine Veränderung im Subjekt, die dem Wesen des in Frage stehenden Objekts entspricht. Der Intellekt muß sich vom Dienste des Willens losreißen, hört auf, ein bloß Individuelles zu sein, und ist dann reines, willenloses Subjekt der Erkenntnis, aus allen Formen des Satzes vom Grunde herausgetreten, und so imstande, in dem betrachteten Einzelding die Gattung, das ewige Urbild, die Idee, zu erkennen. In dem Zustande dieses Erkennens, der Kontemplation genannt wird, ist das Bewußtsein nichts mehr als das Bild des angeschauten Gegenstandes. Das Wesen des Genius besteht in der überragenden Fähigkeit zu solcher Kontemplation, von ihr nimmt wie die Kunst, so auch die Philosophie ihren Ausgang.

Wieder liegt an diesem Punkte deutlich die Beziehung von Schopenhauers System zur *mystischen* Lehre am Tage. Das ist es ja, was man gewöhnlich schlechthin als Mystizismus bezeichnet: in der Kontemplation verliert das die Welt anschauende Individuum seine ursprüngliche Beschaffenheit, um über alle Schranken der Individualität hinaus erhoben das Wesen der Welt in sich aufzunehmen, mögen auch die Stufen dieser Verwandlung verschieden angegeben werden.

Das ist das geheimnisvolle „Schweigen" der Mystiker, von dem Jakob Böhme spricht: „So du magst eine Stunde schweigen von allem deinem Wollen und Sinnen, so wirst du unaussprechliche Worte Gottes hören". Nicht Jeder kann in dieser Weise schweigen. Schopenhauer spricht von genialer Veranlagung, er nennt es aber auch andererseits „Gnade", die nur Wenigen zuteil wird, und stellt sich damit um so näher dem christlichen Mystiker an die Seite.

Das Wesen dieser höheren Erkenntnis ist, daß bei ihr Subjekt und Objekt zusammenfallen, das Wunder κατ' ἐξοχήν, das aller rationalen Erweisbarkeit entzogen ist, aber doch gewissermaßen der Sinn und Gehalt der ganzen Schopenhauerschen Philosophie nach seinem Worte sein soll. Wenn man dazu sich seine Definition der Mystik vergegenwärtigt: „Mystik, im weitesten Sinne, ist jede Anleitung zum unmittelbaren Innewerden dessen, wohin weder Anschauung, noch Begriff, also überhaupt keine Erkenntnis reicht", — so muß man schließen, daß Schopenhauers Philo-

sophie so etwas wie eine Theorie und ein System der Mystik ist, wie er sie denn auch gern als eine Art „Religion" aufgenommen sehen wollte.

Im mystischen Schauen hat Schopenhauer den Weg zu der Basis einer Metaphysik gewonnen; so wie er darauf das Weltgebäude aufführt, begegnet er sich wiederum in wesentlichen Zügen mit den Lehren der *Mystiker*. Zunächst schon in der Unterscheidung zwischen dem Willen als Ding-an-sich und der Welt als Wille, in welcher der intelligible Charakter der Welt übergegangen ist in ihren empirischen. Dasselbe drückt Eckehart auf seine Weise aus, wenn er sagt: „die Gottheit wird zum Gott" und „Gott und Gottheit sind unterschieden als Tun und Nichtstun".

Nur auf den empirischen Willen erstreckt sich die Lehre des Philosophen, doch ist ja auch da eine adäquate Erkennnis ausgeschlossen und nur negative Bestimmung möglich. Aber es geschieht bei Schopenhauer wie bei allen Metaphysikern, daß die negativen Bestimmungen unbemerkt den Charakter von positiven annehmen, und zudem bleibt jene Unterscheidung nur formell. So ergeben sich ihm diese Grundzüge: der Wille ist dem Satz vom Grunde nicht unterworfen, ohne Erkenntnis, zielloser Drang, ewig unbefriedigt, Wille zum Dasein schlechthin. Die Welt der Erscheinung ist die notwendige Manifestation des Willens zum Dasein. — Auch diese Bestimmungen haben zum Teil, namentlich die privativen, Parallelen in der Lehre der *Mystik*. Auch in dieser ist, nach Eckehart, „Gott weder Wesen noch Vernunft, noch erkennt er dieses und jenes", und andererseits „will Gott Weise, Ordnung, Maß, Vernünftigkeit und desgleichen haben und kann es an sich selber ohne Kreatur nicht haben" (Theol. deutsch), d. h. Gott *muß* sich in der Welt manifestieren.

Nur an einer Stelle tut sich hier ein Unterschied auf zwischen dem Philosophen des Pessimismus und dem frommen Mystiker. Eckehart leugnet von Gott nur die Erkenntnis der Dinge; aber dem Wesen nach ist er für ihn Vernunft, und alles, was er als seine Äußerung aus sich heraustreten läßt, ist als Notwendigkeit begründet in dieser Vernunft. Sonach ist Willkür allerdings dem „Willen" Schopenhauers wie dem Gotte Eckeharts gleicherweise fremd, wenn auch aus verschiedenen Ursachen. Doch im letzten Grunde des Wirkens sind die beiden Prinzipien tief unterschieden. Der Gott des Mystikers ist seinem Wesen

nach selig und gut und gütig: „wegen seiner Güte muß Gott aus sich herausgehen und sich mitteilen, denn der Güte Art ist, daß sie sich ergießen muß". An diesem Unterschied tritt in Erscheinung, welchen Einfluß der persönliche Charakter des Philosophierenden auf die Ausgestaltung des Weltbildes besitzt, wenn zum Leitfaden die Selbsterkenntnis genommen wird.

Doch auch abgesehen von der Gleichartigkeit des Ursprungs jener Begriffe von Weltwille und Weltseele vermindert sich selbst ihr *innerer* Unterschied bei der Betrachtung von einem anderen, höheren Gesichtspunkte aus: ebenso wie der Wille Schopenhauers, so ist die göttliche Vernunft des *Mystikers* in ihrem theoretischen Wesen so gänzlich geschieden von allem, was menschenähnlich ist, daß der Name „Vernunft" mit dem, was er bezeichnen soll, nichts gemein hat als die prinzipielle Qualität der Geistigkeit. Die Vernunft ist dann zugleich Kraft und Möglichkeit und Liebe, und bei allem Streben nach Entmenschlichung bleibt sie letzten Endes doch nichts anderes als das Gegenbild der sehnenden Seele. Das ist auch Schopenhauers „Wille": nicht „vernünftig", weil diese Qualität dem Philosophen minderwertig erscheint; vielmehr eine geheimnisvolle, vollkommen absolute Kraft, Strebung, entsprechend derjenigen, die Schopenhauer als die allmächtige, unfaßbare Wurzel seiner Persönlichkeit empfand.

Nach einem alten Brauch der Mystik hat somit Schopenhauer die Welt als Makranthropos erklärt und sich gestützt auf die Gewißheit der genialen Intuition, die er für die Quelle philosophischer Wahrheit schlechthin ausgibt. Während aber noch bei diesem Schluß von den wahrgenommenen Erscheinungsformen auf den erscheinenden Willen überhaupt, und damit auf den Willen als Ding-an-sich, wenigstens eine formale logische Begründung versucht wurde, tritt bei der weiteren Lehre von dem an-sich-seienden Willen hüllenlos dogmatische Mythenbildung ein, nämlich bei der Lehre von der moralischen Weltbedeutung, dem (nach Schopenhauer) eigentlichsten Problem der Philosophie seit Sokrates.

Das Dasein der Welt als Schuld und Sühne: der Vernunft ist solche Erkenntnis natürlich versagt; denn der Schluß von der Erscheinung, — dem Leiden —, zum Absoluten, — der Schuld —, ist nicht gestattet, weil zwischen diesen Polen der Satz vom Grunde nicht gilt. Vielmehr liegt auch hier wiederum mystische

Lehre, aus mystischer Intuition gewonnen, vor. So spricht z. B., wie viele andere, auch Plotin von einer metaphysischen Verfehlung des Einen (vgl. Drews, Plotin, S. 210).

Das psychologische Motiv für diese Annahme der Urschuld mag jedesmal das Bedürfnis gewesen sein, die Brücke zu schlagen zwischen dem Ding-an-sich in seiner reinen, ruhenden, weltfernen Einheit und den mannigfaltigen Dingen in ihrem Leid und ewigen Wechsel. Dem gleichen Bedürfnis dient ein anderes Element der Schopenhauerschen wie der *mystischen* Spekulation: das zwischen dem Ding-an-sich und der empirischen Mannigfaltigkeit eingeschaltete Reich der Ideen.

Der Weltwille objektiviert sich in verschiedenen Stufen. Als die relativ unmittelbarsten Erscheinungen des Willens stehen zu niederst die allgemeinsten Kräfte der Natur, und von hier aus erhebt sich in beständiger Differenzierung die Stufenleiter der Formen, die ewigen Musterbilder für die Einzeldinge, die platonischen Ideen. Diese Formen finden als Kräfte ihren Ausdruck in der dem Satze vom Grunde unterworfenen Erscheinungswelt.

So schob auch der Neuplatonismus zwischen das Eine und das Viele die Reihenfolge der Ausstrahlungen ein, in denen die Gottheit ihr Wesen verwirklicht. Und so liegt auch bei Eckehart eine Welt der Bilder allem endlichen Sein zugrunde. Der Reichtum der Gottheit offenbart sich in besonderen Gestalten — er nennt sie „Engel" —, die, ohne durch ihre Existenz die Einheit der Gottheit aufzuheben, durch gegenseitige Begrenzung eine zeitlich-räumliche Daseinsform annehmen, und dadurch die Welt der Kreaturen entstehen lassen.

Die Individuen allein sind vergänglich, die Gattungen sind ewig; aber unter allen Individuen nimmt der Mensch bei Schopenhauer eine besondere Stellung ein: er hat eine metaphysische Bedeutung. Denn durch den Intellekt des Menschen wird der Sinn der Welt erfüllt: die Selbsterkenntnis des Willens. Nicht nur in der Erkenntnistheorie spielt die Kontemplation eine entscheidende Rolle, sondern sie bildet auch einen wesentlichen Bestandteil des Weltplans. Entäußert sich der Mensch in der Kontemplation alles persönlichen Wesens, so gelangt durch ihn der Weltwille zum deutlichen und erschöpfenden Erkennen seines eigenen Wesens, wie es sich in der ganzen Welt abspiegelt. Dann wird der Mensch zum „Weltauge" und geht damit in die zweite ihm

gegebene Daseinsform ein: als rein objektiv vorstellendes, reines Subjekt der Erkenntnis, und als solches „ist er alle Dinge".

Bei Eckehart heißt diese höchste Kraft der Seele, wodurch sie zum reinen Subjekt des Erkennens wird, der „Funke"; durch ihn erfaßt die Seele alle Dinge in ihrer Wahrheit, auch Gott selber in seinem eigensten, reinen Wesen: und Gott bedarf dieses Erfaßtwerdens! Wie für Schopenhauer, so ist auch für die *Mystik* dies der Sinn der Welt: daß „Gott" sein eigenes Wesen als schöpferische Gedanken aus sich heraustreten läßt, und daß dann in der Dialektik des Erkennens wiederum diese Kreaturen Gott erkennen und dadurch zurückgenommen werden in die ursprüngliche Einheit.

Während der soeben behandelte Vorzug des Menschen auf einer gattungsmäßigen Eigentümlichkeit beruht, hat nun ferner nach Schopenhauer jeder Mensch noch einen ganz besonderen Charakter, der nicht in dem der Spezies begriffen ist und als eine besondere Idee, entsprechend einem eigentümlichen Objektivationsakt des Willens, angesehen werden muß. Der Mensch hat einen intelligiblen Charakter, durch den er über Zeit und Raum in die Welt des Dinges-an-sich hineinragt. Dadurch ist dem Menschen die Möglichkeit gegeben, an der Freiheit von der Kausalität teilzunehmen, die sonst nur dem Willen-an-sich zukommt.

An dieser Stelle ist in der Schopenhauerschen Metaphysik die Ethik verankert. Da der Urwille in jedem einzelnen Ding an sich ungeteilt und ganz einheitlich erscheint, nur für die Vorstellung eingegangen in die inadäquate Form der Individuation, so läßt sich zunächst die Möglichkeit daraus schließen, daß, wenn ein einziges Wesen, und wäre es das geringste, vernichtet würde, mit ihm die ganze Welt untergehen müßte. Das ist die Konsequenz aus der begrifflichen Einheit des Weltwillens, die auch die *Mystik* zieht. „Wäre ich nicht, so wäre auch Gott nicht", sagt Eckehart, und in diesem Spruch bedeutet das Ich nicht den kreatürlichen Menschen, sondern das intelligible Wesen, das mit der Gottheit identisch ist.

Bei Schopenhauer verwandelt sich diese Hypothese mit sehr widerspruchsvoller rationaler Begründung zum positiven Grundsatz seiner Ethik. Seine Forderung ist, daß das mit absoluter Freiheit ausgestattete menschliche Individuum von seiner Freiheit Gebrauch mache, daß es auf dem ihm offenstehenden Wege

der Kontemplation heraustrete aus der individuellen Existenz und so durch Verneinung des eigenen Willens zum Leben der Welt ein Ende mache.

Ganz offenbar besteht in dieser Endabsicht ein fundamentaler Gegensatz zwischen Schopenhauer und der *Mystik*, denn diese will nicht Vernichtung, sondern Erhöhung des Lebens. Doch muß man sich erinnern, daß die Frage des Endes für Schopenhauer mit dieser aus logischer Konsequenz gewonnenen Negation durchaus nicht erschöpfend beantwortet war, sondern daß er die Möglichkeit einer — freilich undenkbaren — Position einräumte.

Eine positive Beantwortung überläßt er ausdrücklich der *Mystik*, doch geht er mit ihr auf dem Wege zum Ziel noch ein ganzes Stück Hand in Hand. Seine Ethik ist durchaus Heilslehre, Anweisung zum vollkommenen Leben. Ebensowenig wie die Mystik gibt er dabei eine systematische Güter- und Tugendlehre, sondern beschränkt sich, gleich ihr, auf eine großzügige Beschreibung des Heilsweges, dessen Kenntnis er aus eigener Erfahrung geschöpft: wie der Mystiker die Seligkeit preist, die er im Schauen Gottes gefunden, so Schopenhauer das Glück der Kontemplation, in der er vor dem leidensvollen Leben Frieden hat. Die Erlangung des Heils aber überläßt er dem Wirken einer übermenschlichen Gnade, wie die Mystik.

Wie hier die Kontemplation eine dritte, die ethische Bedeutung gewinnt, und die Erkenntnis zum Quietiv des Willens wird, wie in Mitleid und Askese der Weg zum Ziel verfolgt wird, das zeigt so deutliche Übereinstimmung mit der *Mystik*, daß Schopenhauer selbst es sagte: „Buddha, Eckehart und ich lehren dasselbe". Nur behielt er sich vor, diese Lehre zum ersten Male rational begründet zu haben.

Die hier dargelegte Übereinstimmung ist im einzelnen der Schopenhauerforschung nicht fremd: von den Lebzeiten des Philosophen an ist sie ihm beständig vorgeworfen worden. — Aber es galt einmal festzustellen, daß sie sich auf alle diese wesentlichen Positionen des Systems erstreckt. — Durch diese Einordnung in den Rahmen der Mystik werden viele Charakterzüge und Tendenzen seines Denkens, durch die man sonst wohl versucht hat, seine Eigenart zu begreifen, in einer höheren Einheit aufgehoben, und zugleich wird deutlich, welche faszinierende Macht die Mystik auch auf diesen Philosophen trotz seines rationalen Bestrebens ausgeübt hat.

LA TEORIA DELL'AMORE SECONDO DUE PESSIMISTI

(A. Schopenhauer e G. Leopardi).

Guido Ambrosini.

Nel pensiero di Arturo Schopenhauer il mondo fenomenico è una pura apparenza, è la *obbiettivazione* di un *Wille* (la *cosa in sè)*, di una volontà universale, inconscia e senza scopo, che vuole infinitamente e che, per non essere mai sazia, produce il dolore ed è un male di per sè stessa. La vita, che è adunque in sostanza un volere, è sforzo, è desiderio, è bisogno; quindi è dolore. Essa non può avere altro ideale, se non la negazione di sè stessa. Non, però, il suicidio o soppressione individuale, che sarebbe affatto indifferente a questo *Wille* universale, ma l'annientamento della volontà e della vita stessa nella contemplazione, nell'infinito, nell'inconscio; in una parola nel Nirvàna buddhistico.

A parte questo fine ultimo dell'uomo, la morale, in un mondo dove tutto è dolore o noja, non può nascere che dal dolore di ciascuno per il dolore altrui; ed è quindi fondata su la simpatia, o, meglio, su la compassione *(Mitleid)* e su la carità *(Menschenliebe).*[1] Anche l'arte poi può soddisfare, almeno temporaneamente, ai desiderî infiniti dell'uomo, in quanto li assopisce. L'arte è una liberazione, perchè, estasiandoci, ci sottrae al volere e quindi al dolore.

Per lo Schopenhauer l'amore, volgare o sentimentale, ha sempre la sua origine nell'istinto sessuale, che non è altro che una forma del *Wille*; il quale vuole, e vuole vivere a spese dell'individuo e nel solo interesse della specie: per cui, individualizzato nella coscienza e diretto verso una data persona, diventa poi volontà di vivere come un tale essere deter-

[1] A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig 1873. — *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, id. 1860; *Parerga und Paralipomena*, id. 1874; *Aus A. Schopenhauers handschriftlichem Nachlaß*, id. 1864. — Th. Ribot: *La philosophie de Schop.*, Paris, Alcan, 1905. — G. Melli: *La fil. di S.*, Firenze 1905.

minato. La volontà di vivere della specie, unendo i due amanti, già si obbiettiva per anticipazione in un nuovo essere, destinato a perpetuare le qualità del padre e della madre. Il genio della specie inganna, sì, con belle illusioni, gli amanti; ma solo per piegarli ai suoi fini, a la perpetuazione della specie, senza riguardo alcuno a le persone.

Epperò ad ogni modo gli amanti sono veri traditori che, perpetuando la vita, perpetuano il dolore.[1]

Il pessimismo del Leopardi invece si svolge in due cicli distinti: il primo è una concezione *storica* del dolore; il secondo ne è una concezione *cosmica*.[2]

Nel primo il poeta-pensatore scorge uno svolgimento casuale e negativo della umanità, che si è man mano allontanata da lo stato primitivo di ignoranza, stato naturale, fecondo di care illusioni e di poesia. Infatti attraverso le tre età — pagana, cristiana e moderna — lo spirito umano, guidato dal funesto desiderio di conoscere tutto e di ragionare su tutto, ha strappato i pietosi velami con cui la Natura nascondeva ed abbelliva la dolorosa verità delle cose, e credendo quindi di migliorare la vita, con la scoperta del vero non fece che peggiorarla. Di qui il titanico conflitto tra la Natura e la Ragione, tra le care illusioni e l'acerbo vero.

Nella seconda fase egli scorge due sorgenti d'infelicità per l'uomo: l'una congenita nel sistema della Natura; l'altra insita nella conformazione psichica di lui.

La Natura, infatti, non è che un cerchio di distruzioni e di riproduzioni[3]; ed ha per solo fine la conservazione della specie, ma non la felicità degli individui: quindi il fine della Natura è in conflitto con quello degli uomini. D'altra parte poi l'uomo, guidato da l'*amor di sè*, non desidera che la propria felicità, cioè il piacere.[4] Ma il piacere, essendo necessariamente finito,

[1] *Die Welt*, ecc. II, pag. 607.

[2] P. Gatti: *Esposizione del sistema filosofico di G. L.*, Firenze, Le Monnier, 1906. — M. Losacco: *Il L. pensatore* nel *Marzocco* di Firenze, anno 1907, n. XII.

[3] G. Leop.: *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, vol. III, pag. 215; VII, 54, 98, 355; e *Dialogo della Natura e d'un Islandese*, in *Prose di G. L.*, ecc. — R. Giani: *L'Estetica nei Pens. di G. L.*, ed. Bocca, Torino 1904.

[4] *Dialogo di un fisico e d'un metafisico, Dialogo di T. Tasso e del suo Genio famigliare*, in *Prose di G. L.; Pensieri*, vol. I, 287, ecc., IV, 273 e segg., 386—387, ecc.; Giani, op. cit., pag. 15, n. 2.

non può appagare il desiderio, che è di sua natura infinito: quindi il piacere per sè stesso non esiste mai in atto, ma è desiderio o ricordo, cioè dolore.[1]

Da tutto questo procede la doglia mondiale. La vita è dolore o noja, e il non essere val meglio dell'essere. Se non che a questa conclusione si ribella l'istinto naturale dell'uomo, o, come, a dire, il *senso dell'animo*[2]: quel senso dell'animo per cui è possibile una morale fondata su la compassione e su la confederazione degli uomini nella lotta contro il facto[3] e per cui noi dobbiamo trovare almeno un rimedio nella distrazione, nella maggiore attività che occupi la nostra mente e che, facendoci dimenticare il nostro io, ci salvi ugualmente dal dolore e da la noja. Quindi bisogna cercare di restaurare le care illusioni che l'uomo può formarsi in grazia della sua immaginazione; e così il bello estetico in generale, le sensazioni vaste ed indefinite, la speranza con le sue incerte promesse di godimento, l'amore coi suoi vaghi desideri e coi suoi bei sogni.[4] Anche l'amore adunque è una delle care illusioni, un ameno inganno, un vago errore; ossia, nel significato leopardiano, un piacere.[5]

Ed ora quali le analogie e le differenze tra i due pessimisti?

Per entrambi il mondo è pieno di mali, ed è un male di per sè stesso[6] e la vita è un pendolo che oscilla tra il dolore e la noja.[7] La morale è per essi basata su la compassione e su la reciproca simpatia, e l'arte è per entrambi un sollievo.

Ma riguardo a l'amore i due pensatori si trovano quasi a gli antipodi.

La ragione prima si è che altro è il *Wille* del filosofo tedesco; altro è la Natura del poeta italiano. Il *Wille* è forza cieca,

[1] *Pensieri*, VI, 22—23.

[2] *Dialogo di Plotino e Porfirio* in *Prose di G. L.*

[3] *Canti di G. L.: La Ginestra.* V. anche A. Graf: *Foscolo, Manzoni e Leop.*, Torino 1898, pag. 215.

[4] P. Gatti, op. cit., vol. II, cap. IX e XI. — *Pensieri*, I, 437, 438. — *Lettera di G. L.* 14. Agosto 1820 (al Brighenti), *e lettera di G. L. al Jacoppsen* (23 Giugno 1823). — A. Graf, op. cit., pag. 205.

[5] *Canti di Giacomo Leopardi: Ad A. Mai; Il Pensiero dominante; Inno ad Arimane* postumo, incompleto e parte in prosa) — *Prose: Storia del genere e umano;* — *Pensieri*, II, 342—343 e passim.

[6] *Pensieri*, vol. VII, pag. 98.

[7] *Pensées et fragments de A. S.* trad. J. Bourdeau, Paris, Alcan, 1904, pag. 51 e segg.: — P. Gatti, op. cit., vol. II, pag. 77 (nota).

inconsapevole, malvagia, di cui la materia non è che l'apparenza. La Natura, secondo il Leopardi, quando non sta a designare lo spettacolo delle cose viventi, ha due significati: o è la generatrice meccanica delle forme leggiadre e delle liete illusioni, soggetta ad un oscuro ed ascoso volere; o è addirittura questo volere, e allora è press'a poco tutt'uno col Fato, con Giove, coi Numi.[1]

E questi due significati corrispondono a un di presso rispettivamente a la concezione *storica* ed a la concezione *cosmica* del dolore. Di più, mentre per lo Schopenhauer la volontà individuale non è che il riflesso della volontà cosmica, ed è quindi priva di ogni potere impulsivo suo proprio, la volontà individuale, per il Leopardi, è una forza di per sè stante, che può essere addirittura in conflitto con la Natura, come màcchina universale.[2]

E per conseguenza, mentre il *Weltschmerz* deriva, secondo il filosofo di Danzica, unicamente dal *Wille*, lo stesso, secondo il poeta italiano, deriva, come abbiamo visto, da due sorgenti, dal sistema della Natura e da l'*amor di sè* dell'uomo.

Nei suoi principii lo Schopenhauer è essenzialmente idealista; il Leopardi è piuttosto materialista[3]: il primo conchiude con una spaventosa ed assoluta negazione; il secondo oscilla piuttosto nel dubbio.

La concezione del mondo di Arturo Schopenhauer è più filosofica, perchè creata unicamente da l'intelletto: quella del Leopardi è più poetica, ma più umana, perchè ad essa si arriva con la ragione, ma insieme col cuore.[4]

Ad entrambi però l'estetica salva l'etica; ma quella per lo Schopenhauer è solo l'arte; mentre per il poeta italiano è l'illusione in genere, e però anche l'amore: pur essendo vero che anche in questo egli diede molta parte a la bellezza.[5]

Di qui le principali conseguenze. —

---

[1] G. A. Cesareo: *Nuove ricuche su la vita e le opere di G. L.*, Torino, Roux, 1893, pag. 182.

[2] P. Gatti, op. cit., vol. I, pag. 45.

[3] De Sanctis: *Saggi critici*, ed. Morano, Napoli 1902, pag. 275 e *Studio su G. L.*, id. 1894, pag. 281 e segg.

[4] Su lo svolgimento del pessimismo nello Schop. e nel Leop., e sul pessimismo di sentimento, v. G. Barzellotti: *Santi, solitari e filosofi*; Bologna, Zanichelli, 1886.

[5] A. Graf, op. cit., pag. 195.

Per lo Schopenhauer l'amore è assolutamente un male ed assolutamente ingannevoli e maligne sono le illusioni con le quali esso alletta gli uomini. Per il Leopardi le illusioni sono un bene, sono addirittura il piacere, e poichè l'uomo non desidera che la propria felicità, esso deve cercare di mantenere queste illusioni, tra le quali è sublime quella d'amore.

Per il filosofo di Danzica l'amore non è che il genio della specie che vuol vivere ad ogni costo, ed ha sempre un'essenza esclusivamente fisiologica. Per il Recanatese l'amore è una delle illusioni della Natura, una passione del cuore, tutt'affatto soggettiva[1], sì che l'amante trova tutta la sua vita nella persona amata senza neppur pensare ai futuri figli. Arturo Schopenhauer, accoppiando amore e morte e facendone il compendio della vita, considera la morte come „la soluzione dolorosa del nodo formato da la generazione con voluttà, la distruzione violenta dell'errore fondamentale del nostro essere; il grande disinganno"[2], e confessa di non capire come certi amanti, felici nel loro amore, eleggano di morire; — il Leopardi invece accoppia l'amore e la morte, perchè rispetto al fine ultimo della vita, la felicità, essi operano conformemente: da l'amore

„Nasce il piacer maggiore
Che per lo mar dell'essere si trova";

la morte

„. . . . ogni gran dolore
Ogni gran male annulla" *(Amore e Morte)*.[3]

E poichè l'uomo, amando, si sente felice, così, temendo e presentendo quei dolori ai quali dovrà poi ad ogni modo sottostare, preferisce morire.[4]

Ed infine il Leopardi, non più forse a rigor di logica, ma ad impero di cuore, non vuole accoppiare amore e morte almeno in due casi: anzitutto quando la morte ci strappa da le braccia una persona amata; e, in secondo luogo, quando essa incrudelisce in giovinezza ed in beltà.[5] E ancora: lo Schopenhauer afferma che nel momento della voluttà gli amanti si fanno serii perchè le forze della natura agiscono in ogni dove seriamente.[6]

---

[1] Cfr. l'*amorosa idea*, di cui nei canti *Aspasia* ed *Alla sua donna*.

[2] *Pensées*, cit., pag. 147 e segg.

[3] V. anche il *Consalvo*. — [4] A. Graf, op. cit., pag. 302.

[5] A. Graf, op. cit., pag. 308—309. — [6] *Pensées*, cit., pag. 128.

E anche il Leopardi (per quanto in ciò non possa farsi, dopo tante divergenze, un rigoroso paragone) dice che la donna amata è più bella quando non la si vede e che nella realtà svanisce quasi completamente il piacere d'amore e l'incanto[1]; ma ciò il Leopardi afferma, perchè nell'assenza dell'amata è più facile mantenere la cara illusione di lei, mentre il vero, l'acerrimo nemico di ogni illusione e di ogni piacere, potrebbe sopprimerla. Lo Schopenhauer infine odia la donna[2] perchè vede in lei l'essere che è destinato a perpetuare la specie e quindi il dolore.

Il Leopardi non odia la donna; e, se nell'*Aspasia* e qua e là nei *Pensieri* afferma che essa ha doti inferiori a quelle dell'uomo, ammette però che la donna è più amabile dell'uomo.[3]

Onde, dati tutti questi diversi principii, quando il filosofo di Danzica volle dare un'espressione di *alta poesia* a la sua teoria dell'amore, scrisse il dialogo di Dafne e Cloe.[4] Ora, una donna come Cloe, che prima dell'amplesso ti fa l'esame di quanto essa potrà dare a la prole futura, logicamente è conforme al sistema dello Schopenhauer, ma, umanamente parlando, è addirittura mostruosa.

Il poeta nostro invece, meno logico forse, ma più umano del filosofo tedesco, facendo dell'amore almeno una cara illusione, ci diede, conseguentemente, diverse figure di donna vere e reali. Silvia, ad esempio (per non dire inoltre Nerina, Elvira ed anche Aspasia), la tenera giovinetta da le negre chiome e da gli occhi ridenti e fuggitivi, che nei bei giorni di un maggio lontano tutto profumi sedea cantando e facendo scorrere su per il telajo le sue mani gentili: —

„Sonavan le quiete
Stanze e le vie d'intorno
Al tuo perpetuo canto,
Allor che all'opre femminili intenta
Sedevi, assai contenta
Di quel vago avvenir che in mente avevi." —

(A Silvia.)

Silvia, dico, è una creatura profondamente vera, quantunque non appaja che come una remota rimembranza di una povera

[1] Cfr. ad. es. *Dial. T. Tasso*, cit. e *Pensieri* passim.
[2] *Pensées*, cit., pag. 129 e segg.
[3] *Pensieri*, IV, 134; V, 291; VI, 24. — [4] *Pensées*, cit., pag. 127.

illusione d'amore. Gli è che essa non è soltanto un raggio di poesia, ma è anche una esatta espressione del concetto dell'amore di Giacomo Leopardi. Come dal *Wille* dello Schopenhauer nasce Cloe, così dal cuore del Leopardi nasce Silvia.

Adunque, per conchiudere, lo Schopenhauer, procedendo da vero filosofo a rigore di logica da'suoi principii, non s'arresta mai dinanzi a qualsiasi pur catastrofica conseguenza, e anche nella dottrina dell'amore va diritto fino a le ultime mostruose conclusioni; — il Leopardi, invece, meno logico ma più umano del filosofo di Danzica, pur giungendo talora con l'intelletto ad un'assoluta negazione del Tutto, riesce però, in grazia di quella contraddizione tra l'intelletto e il cuore, che egli credette di riscontrare, se non nella *realtà contemplata*, almeno nella *vita vissuta*, a salvare in certo modo l'amore e le beate larve. Intatti, l'intelletto, scoprendo la falsità delle illusioni, logicamente le uccide, e quindi conduce diritto a la disperazione. Ma il cuore, che non è logico, ma che pure è tanta parte nella nostra vita, può sempre creare quegli ameni inganni e quei dolci errori, che sono in fondo i soli piaceri che abbelliscono l'umana esistenza e che spesso non dileguano prima che in grembo a la morte. E v'è, tra di essi, una divina malìa di sogni, di speranze e di ricordi d'amore, v'è un indistinto affacciarsi di Silvie e di Nerine sul sentiero della vita, che è come un raggio di sole ed un soffio di poesia che rischiara e conforta tutto l'oscuro e squallido umano destino.

Così il pessimismo che nel filosofo tedesco è, logicamente, soltanto negazione e male, diventa nel poeta italiano affermazione di dolore, ma, almeno nella pratica della vita, anche di amore.

LA PHILOSOPHIE DE LAGNEAU.

Par G. Dwelshauvers,
Professeur à l'Université de Bruxelles.

Il serait impossible, dans le temps restreint attribué à nos communications, de tenter un exposé complet de la philosophie de Jules Lagneau, d'autant plus que l'intelligence de cette philosophie exige un important travail de reconstitution. Lagneau, né à Metz en 1851, est mort en 1894, étant professeur de philosophie au lycée Michelet, après avoir enseigné à Sens, Saint-Quentin et Nancy. Il n'a pu donner à son œuvre une forme définitive; une série de *Fragments* importants furent publiés en mars 1898 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, suivis de *Commentaires* dus à M. Chartier, éditeur de ces Fragments; les Commentaires sont rédigés d'après les leçons de Lagneau, dont M. Chartier fut l'élève. Le *Bulletin de l'Union pour l'action morale* a fait connaître aussi un assez grand nombre de pages empruntées soit à des leçons de Lagneau, soit à des discours; c'est à lui qu'est dû le programme de cette Union. La même société publia une *Biographie* de Lagneau; j'ai enfin eu recours à une critique de la métaphysique de Barthélemy Saint-Hilaire, qui parut dans la *Revue philosophique* en février 1880; Lagneau y consacre quelques pages très importantes à sa propre conception de la métaphysique. En comparant ces différents documents, j'ai tenté une reconstitution du système de Lagneau autant que faire se peut. Mon étude paraîtra *in extenso* dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Je ne puis ici qu'en indiquer la marche générale et en détacher quelques idées.

J'ai divisé mon exposé en deux parties, l'une traitant du point de vue auquel se plaçait Lagneau pour philosopher, l'autre qui est un essai de reconstitution de sa doctrine, basé principalement sur les Fragments.

La première partie comprend trois paragraphes: la personnalité de Lagneau; sa conception de la morale et de la philosophie; sa méthode, la méthode réflexive.

Jules Lagneau était, *personnellement*, d'une dignité et d'une noblesse admirables; sa philosophie et ses actes sortaient d'une même inspiration; il ne faisait pas deux parts de sa vie. L'action morale, selon lui, consistait en une générosité, un don complet de soi, une soumission de l'individu à un principe supérieur, ou, plus exactement, l'action morale part de ce principe même, de l'esprit. Dans l'action, l'esprit est don de soi. Lagneau conformait sa conduite à ce principe. Il croyait à l'unité de la pensée et de la vie. Comme professeur, il essayait d'éveiller la réflexion personnelle de ses élèves et considérait que, sans l'effort venant de l'intérieur, il n'y avait pas de philosophie possible. Comme penseur, il jugeait les formules impuissantes à exprimer la totalité du réel; la pensée doit se renouveler et s'approfondir toujours. Enfin au point de vue humain, il rêvait une société basée sur l'accord des consciences, «une société intérieure, fondée sur l'amour, la paix et la justice vraie, au sein de la société extérieure fondée sur l'intérêt, la concurrence et la justice légale».

Sa *morale* n'appartient pas au groupe des morales scientifiques: elle n'est ni utilitariste, ni évolutionniste, ni sociologique. Elle ne peut être appelée non plus une morale religieuse, mais se rattache à la tendance rationaliste et rappelle, par plus d'un point, la conception de Kant. Elle exclut les éléments sensibles, imaginatifs et passionnels. Elle ne se règle pas d'après la valeur d'un objet ou celle d'un but, mais repose exclusivement sur le mouvement de l'esprit. Elle veut réaliser *ce qui doit être*. Or, ce qui doit être, c'est l'accomplissement de la vie la plus spirituelle, la plus complète, la plus riche. L'esprit est inépuisable; on peut l'appeler l'absolu.

La morale est donc supérieure à la connaissance, car la connaissance ne porte que sur ce qui est, sur des objets déterminés et limités, tandis que l'action est créatrice, accomplit ce qui doit être et traduit intégralement la nature de l'esprit. Elle nous conduit ainsi à un genre de réflexion différent de celui des sciences. Celles-ci s'intéressent à des objets déterminés; la morale, par contre, nous apprend à diriger notre attention sur l'esprit, qui n'est ni objet, ni chose, ni substance, mais synthèse, totalité réelle, concrète et vivante, mouvement intérieur et progrès.

Il résulte de là que pour étudier l'esprit, on aura recours à une *méthode* spéciale, qui ne sera ni la déduction, laquelle s'ap-

plique à l'enchaînement logique et nécessaire de propositions abstraites, ni l'induction qui a son fondement dans la nécessité causale ou lien des phénomènes ; ce sera la *méthode réflexive*, qui consiste à étudier nos représentations non en tant qu'elles nous orientent vers l'objet, mais en tant qu'elles participent à la vie spirituelle du sujet. Or, nous pouvons le faire, grâce à cette propriété de la conscience de garder le retentissement des représentations, même les plus confuses, et des sentiments qu'éprouve le sujet à leur propos, ou, en d'autres termes, d'en avoir l'*idée*. L'analyse de la réflexion consciente ou analyse réflexive se porte donc sur des idées, non en tant que concepts abstraits, mais en tant que données conscientes, vivant par la pensée et portant chacune tous les caractères de la pensée. En analysant n'importe quelle idée, on y trouvera donc tous les caractères de la pensée.

La pensée elle-même n'est pas une idée ; elle est l'acte qui pose les idées. Cet acte ne dépend pas du sujet. Le moi du sujet est l'expression, dans une sensibilité, de l'application de la pensée une et intégrale à la multiplicité qui constitue, pour chaque conscience individuelle, le donné. L'acte de pensée lui-même est supra-individuel, il est un et absolu.

Telles sont, en résumé, les idées directrices de la première partie de l'exposé.

La seconde partie, traitant de la doctrine de Lagneau, comprend plusieurs subdivisions : § 1. Le système mental ; § 2. Étendue, espace et temps ; § 3. Erreur, doute et certitude, se subdivisant en : A. Affirmation et négation ; B. Théorie de l'erreur ; C. Théorie du doute ; D. Rapport du doute et de la liberté rationnelle ; E. A propos de Spinoza ; § 4. La liberté ; § 5. Dieu.

L'énumération seule de ces questions vous indique qu'il me serait impossible d'en donner ici un aperçu complet. Pour le système mental et les problèmes de l'espace et du temps, il faut suivre Lagneau dans ses analyses ; résumer les conclusions en quelques mots, ce serait perdre le profit de la recherche méthodique ; au surplus, il lui arrive souvent de considérer comme plus important de poser les problèmes que d'en donner la solution dans une formule aisée à retenir. Il a écrit que la philosophie consistait pour lui à éviter la clarté superficielle et à pénétrer le plus profondément possible dans la réalité, au risque d'abandonner les solutions claires. Nous indiquerons sim-

plement ses tendances dans la question du doute et de la certitude, de la liberté et de Dieu, et suivrons le fil conducteur qui nous guide à travers ces questions en les reliant l'une à l'autre.

Nous avons vu que ses réflexions morales conduisaient Lagneau à considérer la pensée comme action et mouvement intérieur se dépassant sans cesse. Nous retrouvons cette idée dans sa théorie de la connaissance: pour lui, le *doute* est inhérent à l'activité de la pensée, en tant qu'elle se détache des formes qu'elle a posées, les surmonte par un mouvement graduel et se manifeste ainsi de plus en plus comme raison et unité. Le doute ne se réduit pas à la substitution d'une idée à une autre. Ce qui constitue le doute, c'est une suspension de jugement, provenant de ce que, ayant la notion des conditions d'application d'une forme, nous nous rendons compte que l'intuition manque pour les appliquer. Lagneau dit encore que le doute «consiste dans le rapprochement de deux idées et le jugement que, devant se convenir, elles ne se conviennent pas». La valeur des idées en elles-mêmes n'explique pas le doute; il faut, pour le comprendre, étudier le rapport qu'établit le jugement ou l'acte de pensée; mais cela ne suffit pas encore; il y a, en outre, un mouvement qui entraîne la pensée, et qui consiste pour elle à reconnaître indéfiniment «l'insuffisance de l'idée à exprimer l'être»: car la pensée n'est pas seulement jugement et rapport, mais encore réflexion, raison, c'est-à-dire auto-critique et liberté. Le doute, c'est «l'impossibilité de trouver entièrement réalisées dans la représentation les conditions d'application de la forme». Dès lors, l'expérience est essentiellement relative; c'est faire acte de liberté que de le constater. Mais la *liberté* ne s'arrête pas là; nous nous détachons des formes elles-mêmes, à travers lesquelles nous connaissons les objets, nous comprenons qu'elles ont leur raison d'être en un autre principe qu'elles, dans la raison; la raison à son tour fait acte de liberté en se détachant d'elle-même, en se comprenant.

Dans le doute, «la liberté se manifeste ou *devient*, au lieu de se saisir comme nécessaire». C'est ainsi que la raison réflexive cherche sa justification absolue et dépasse les formes qu'elle pose. Mais il y a un double mouvement en elle; si d'une part elle abolit des formes, elle doit d'autre part indéfiniment en rétablir; la pensée ne pourrait se réduire à une critique d'elle-même; elle creuserait un abîme entre l'être réel et le mouvement

intérieur qui l'emporte, elle, pensée. Toujours ce mouvement de libération l'entraîne à nouveau vers l'être, mais il la force à dépasser l'individuel et le sensible et la porte vers ce qui est semblable à elle, c'est-à-dire vers l'esprit qui vit dans la nature et l'anime. S'attacher à l'être, c'est pénétrer, au delà des apparences, jusqu'à l'esprit, c'est aimer ce qu'il y a de plus vivant, de plus réel dans le réel; c'est, pour la pensée, se chercher en toutes choses, se reconnaître, se plonger dans sa propre unité.

Mais quel est le sens de cette unité? Ici intervient l'idée de *Dieu*. Lagneau appelle Dieu cette unité spirituelle qui implique l'identité de la nature et de la liberté, et il considère comme synonymes de Dieu les termes de pénétration, identité, action, esprit et amour. Mais ce ne sont pas là des définitions. Sa conception de Dieu en effet exclut toute détermination d'attributs. On ne peut accorder à Dieu ni attributs sensibles comme l'existence, ni attributs intelligibles, comme la finalité. Dieu est «la raison de l'impossible, de ce qui ne se conçoit pas au point de vue purement logique». Nous l'affirmons parce qu'il nous est impossible de trouver dans la réalité l'objet entier de notre pensée. Dieu n'est ni substance, ni perfection, ni idée, mais incompréhensible unité de la réalité, de la vérité et de l'action. Nous ne pourrions nous empêcher de poser le problème de Dieu en ces termes, mais nous ne pourrions non plus lui appliquer d'une manière adéquate les formes dans lesquelles s'exprime pour nous toute connaissance. Il dépasse notre logique et ne se traduit que dans l'action et dans les sentiments qui la soutiennent. En ce sens, la raison pratique domine la raison pure, et l'on conçoit que Lagneau ait pu définir la métaphysique: «la science des ignorances invincibles, la plus science de toutes, parce qu'elle seule détache l'esprit, le redresse et lui donne en quelque sorte une attitude».

Je ne compte pas ici énoncer une appréciation personnelle sur la philosophie de Lagneau. Il me faudrait pour cela la discuter point par point. Je me contenterai d'admirer sa haute sincérité, son acuité dans la position des problèmes et dans l'emploi de la méthode réflexive, et de constater que, par la manière même dont il traite les questions philosophiques, Lagneau se rattache directement à la lignée illustre des grands philosophes rationalistes, qui part de Platon et aboutit à Kant en passant par Descartes, Spinoza et Leibniz. Il ne sépare pas

les disciplines philosophiques l'une de l'autre et considère avec raison que tout problème, pour le penseur, est à la fois métaphysique et moral, logique et psychologique. La psychologie est, pour lui, non une science indépendante, mais une méthode d'analyse qui conduit à poser des problèmes métaphysiques. Il ne considère pas la philosophie comme une juxtaposition de formules ; les questions philosophiques s'éclairent intérieurement, la lumière vient du centre, elle vient de l'esprit, de la raison, de la réflexion.

ARTHUR HANNEQUIN.

Par H. G. de Riaz.

Arthur Hannequin est né à Pargny-sur-Saulx, petit village de la Marne, le 27 octobre 1856. Son père était instituteur et, tout enfant, il reçut de lui une excellente instruction primaire. Près de cet homme distingué, il prit le goût des choses de l'esprit et l'habitude d'élever son intelligence en haut.

Mais bientôt, pour poursuivre le cours de ses études secondaires, Arthur Hannequin vint suivre les cours du Collège de Vitry, petite ville située tout près de Pargny.

Ses succès scolaires dans cet établissement vouèrent le jeune homme à la carrière de l'enseignement. Ses maîtres l'envoyèrent au Lycée de Reims où il passa deux ans. Ce stage en province, terminé par la plus brillante réussite, le destinait à continuer ses études à Paris. Il arriva dans la capitale en 1875, et entra au Collège Sainte-Barbe, d'où il suivit les cours du Lycée Louis-le-Grand.

Son entrée dans cet établissement devait avoir une influence de premier ordre sur toute sa vie. Ce fut à Louis-le-Grand, en effet, qu'il connut son professeur Joseph Fabre. Cet homme éminent comprit du premier coup d'oeil la valeur de son nouvel élève. Il le dirigea définitivement et hardiment vers les études philosophiques, et lui fit obtenir pour l'année 1876—1877, une place de maître auxiliaire au Lycée Louis-le-Grand où il venait de passer quelques mois comme élève.

Dans ce modeste emploi, Arthur Hannequin sut s'attirer toutes les sympathies. Les professeurs appréciaient la vigueur de son esprit et ses dispositions remarquables pour le travail; les élèves prisaient ses qualités de caractère particulièrement goûtées de la jeunesse: la justice, la virilité, la sympathie pour tous.

Cette année d'études, Hannequin ne l'employa pas à se préparer à l'École normale. Il eût pu y entrer cependant sans difficulté dans les premiers rangs, et, à cette époque déjà loin-

taine, il risquait sa carrière à ne point passer par la filière officielle. L'École normale le condamnait à trois années d'internat, et déjà le cœur du jeune philosophe avait parlé. Il aimait : cet amour dura toute sa vie et lui donna ce cachet de noblesse morale et de vertu stoïcienne que créent seules les grandes passions conçues dans la jeunesse et prolongées dans l'âge mûr.

En juillet 1877, il se présente en Sorbonne à l'examen de la licence ès-lettres où il est reçu le premier.

Il avait à peine 21 ans.

Pour ne pas chagriner quelques-uns de ses professeurs, au même moment, il affronte cependant le concours d'entrée à l'École normale avec la ferme intention de ne pas y réussir.

Le 24 octobre de la même année 1877, il se mariait, et trois jours après, il recevait sa nomination comme professeur de philosophie et d'histoire au Collège de Revel, petite localité perdue du Tarn, aux confins de la Montagne Noire.

C'était l'exil ; mais l'exil à deux, joyeusement voulu et consenti.

Le jeune licencié se consacre tout entier à ses nouveaux devoirs de professeur et se fait adorer de ses élèves. Par ses classes de philosophie préparées avec amour et dirigées avec une méthode et un savoir étonnants chez un débutant, il attire rapidement l'attention de ses supérieurs. En 1878, il est nommé professeur de philosophie au Collège de Wassy. Il y passe deux ans, attire de nouveau sur lui les yeux de ses anciens maîtres de Paris, et, en 1880, il obtient une bourse d'agrégation pour la philosophie, objet de son ambition. Cette faveur n'avait jamais été accordée jusque-là : chose à retenir, Hannequin fut le premier boursier d'agrégation pour la philosophie. Le jeune ménage quitta donc Wassy pour s'installer pour deux ans à Besançon. C'est en effet à la Faculté des Lettres de l'Université de cette ville, que le jeune chef de famille se prépara au difficile et redoutable concours d'agrégation de philosophie.

Il devait y trouver un maître éminent, qui exerça sur sa pensée philosophique en formation une influence décisive, Ludovic Carrau. Hannequin n'oublia jamais ses leçons et travailla en collaboration à plusieurs reprises avec lui. Ils donnèrent ensemble, mais Carrau les signa seul, des éditions du *Discours de la méthode de Descartes, édition Carrau, chez Dupont, Paris 1882, et de Sénèque, De vita beata*, id.

Ces deux années de Besançon (1880—1882) furent le moment de la plus forte activité scientifique du futur auteur de l'Essai critique sur l'hypothèse des atomes.

Il prenait conscience de sa valeur et affirmait par un travail assidu ses belles qualités intellectuelles.

En dehors de sa préparation au concours, ayant à compter avec des difficultés matérielles, il fut obligé de consacrer une partie de son temps, si précieux cependant, à donner des répétitions. Mais rien n'altérait sa bonne humeur et aucun obstacle ne pouvait l'empêcher d'atteindre le but.

Son idéal à cette époque était déjà si élevé, que pendant son examen d'agrégation, en 1882, si l'on avait jugé du résultat d'après ses lettres, ce résultat eût été nul. A propos d'une dissertation française pour l'examen écrit, il écrivait qu'il croyait n'avoir donné: «*que la moitié de sa valeur*». Or, cette moitié lui a valu la note 18 ou 19 sur 20, note qui a certainement contribué à le faire classer au premier rang. Et à l'oral, mêmes craintes. Il nous souvient l'avoir entendu raconter que pendant qu'il faisait une leçon de métaphysique qu'il jugeait mauvaise, il n'avait repris un peu d'assurance qu'en voyant l'attention soutenue avec laquelle l'écoutait son juge le plus redoutable, M. Jules Lachelier. Les résultats prononcés, Hannequin était reçu premier agrégé devant des concurrents qui étaient M. M. Pierre Janet, Durkeim, Picavet.

En octobre 1882, le nouvel agrégé était nommé professeur de philosophie au Lycée de Bar-le-Duc, et il y prononçait en 1884 un remarquable discours de distribution de prix sur Stuart Mill. La même année, il était transféré au Lycée d'Amiens où il ne fit que passer. L'Enseignement supérieur devait forcément l'enlever aux lycées: tout le désignait pour une chaire de faculté. Sa réputation d'habile professeur était faite: ses élèves l'adoraient et lui formaient une cohorte d'admirateurs; sa tournure d'esprit qui le portait à étudier les questions les plus difficiles et les plus ardues, lui faisait désirer aussi un théâtre plus digne de lui qu'une simple classe de philosophie.

En janvier 1885, Arthur Hannequin était chargé d'un cours d'histoire de la philosophie à la Faculté des Lettres de l'Université de Lyon. Il ne devait plus quitter cette ville jusqu'à sa mort. En 1896, il y fut en effet nommé professeur titulaire de la chaire, créée pour lui, d'histoire de la philosophie et des

sciences. En peu d'années le but suprême était atteint, et son refus d'entrer à l'École normale n'avait nui en rien à sa carrière si rapide et si brillante.

Dès son arrivée à Lyon, il se préoccupa de la préparation de ses thèses pour le doctorat ès-lettres. A ses débuts scientifiques à Besançon sous la direction de Carrau, Hannequin s'était tout de suite porté vers un groupe de philosophes qui avaient étudié spécialement les problèmes et les méthodes des sciences. Il avait étudié Descartes, les algébristes du XVIe et du XVIIe siècle: Galilée, Tycho Brahé, puis Spinoza, Malebranche, Leibniz et Kant.

Un contemporain avait pris dès cette époque aussi une influence considérable sur lui par ses livres et la revue qu'il inspirait alors, Renouvier. Car, ne l'oublions pas, à ses commencements, la pensée de Hannequin fut nettement renouvièriste, et ce premier stade nous explique plus tard une partie de son évolution.

Le choix du sujet des thèses qu'il devait plus tard, en 1895, soutenir avec tant de succès en Sorbonne, a donc été déterminé par ces premiers initiateurs.

Il étudiera l'atomisme qui exerce dès ses débuts dans sa chaire de Lyon une attraction très vive sur son esprit.

Son premier cours public à Lyon sur la philosophie des sciences porte sur: «*L'Atomisme et la Science moderne*». Il le continue peu après par une étude des «*Physiciens du XVIIe siècle avant Descartes*».

Tout son programme d'historien de la philosophie des sciences est tracé magistralement dans la leçon d'ouverture de son cours de Lyon.[1]

Il le résume ainsi: «Notre projet n'est pas de disputer au savant le rôle qui lui est propre, et qu'il remplit si bien; loin de nous l'ambition de toucher à la science et d'y rien ajouter; ce serait œuvre scientifique et non philosophique, et c'est une œuvre philosophique que nous voudrions faire. Mais est-ce une raison pour tenir séparées ces deux formes sublimes de notre connaissance (la science et la philosophie), et ne peuvent-elles se rapprocher sans se confondre, s'unir et se prêter un mutuel secours sans s'altérer l'une par l'autre et se détruire? Il faudrait pour le penser, nier l'unité de l'esprit. Nous croyons au contraire,

[1] Publiée chez Leroux, Paris, 1885. Reproduite dans les Etudes d'histoire des sciences.

qu'au fond tout se retrouve et s'harmonise en lui, et que science et philosophie ne se divisent que pour mieux pénétrer le mystère du réel, et ressaisir l'unité de leur nature dans l'unité de l'effort qui les crée, et de la connaissance qui est leur fin commune.[1]

Il nous paraît impossible de mieux définir le problème et de mieux se fixer la tâche à remplir. Toute la carrière du métaphysicien de race que fut Hannequin se passera à tenter cette conciliation de la science et de la philosophie. Dans la même leçon[2], il dit : «Ainsi, nous ne savons rien que le général ; du phénomène, nous pouvons dire quel caractère il a, ou quelle qualité ; nous savons, pour parler comme Platon dans le *Timée*, qu'il est tel ou tel, de telle ou telle espèce (τοιοῦτον), et c'est assez pour le reconnaître au passage ; mais nous ne savons pas ce qu'il est (τί ἐστι) : et c'est déjà une première énigme que l'existence donnée du phénomène impénétrable».

Il résulte de là que plus nous entrons dans l'analyse du phénomène, plus nous en connaissons les caractères et les lois, plus, en un mot, nous en avons une science complète, et plus nous nous éloignons du concret, comme si la science nous mettait toujours plus près et toujours plus loin de la réalité.

Dans quel sens donc, Hannequin va-t-il procéder à ses recherches d'historien de la philosophie des sciences ? Il nous l'explique en quelques mots toujours dans cette même leçon[3] : «Sans cesse attentifs aux données de la science, critiquant définitions, hypothèses et méthodes, appelant à notre aide calcul, géométrie, mécanique, sciences physiques et naturelles, nous nous efforcerons de pénétrer les secrets de cet infini de phénomènes, continus comme l'étendue et le mouvement qui les enveloppent, mais sortis au fond d'unités dynamiques et vivantes».

Nous avons dès lors l'explication du titre de sa thèse : «*Essai critique sur l'hypothèse des atomes*».

Sa première préoccupation dans le domaine de la philosophie des sciences fut de soumettre le réel au nombre, d'y poursuivre l'unité, et d'y rencontrer l'atome. La continuité n'est qu'une impasse où le naturalisme des premiers philosophes a mené et égaré leurs successeurs.

L'atomisme nous conduira sur la bonne route ; car si la continuité est en elle-même intelligible, le nombre la brise, la déter-

[1] Loc. cit. p. 9. — [2] Loc. cit. p. 13. — [3] Loc. cit. p. 20.

mine et la rend connaissable, sans cependant que nous puissions espérer peut-être de jamais tout comprendre. En effet si l'atome concentre en soi les problèmes, il ne les résout pas. L'étendue et la quantité sont les seules choses que notre esprit puisse saisir dans l'univers; et l'étendue et la quantité viennent de l'atome. Sous peine de demeurer absolument stérile, la science doit délaisser la continuité et s'efforcer de tendre vers l'unité, vers l'atome. Toute la doctrine du maître est là; il est intéressant de rechercher à quelles influences sa pensée a été soumise pour arriver à ce but suprême.

Nous avons déjà remarqué qu'au début de ses études, à Besançon, sous la direction de Ludovic Carrau, Hannequin fut renouvièriste. Pourquoi ne l'est-il pas resté? Nous le comprenons tout de suite.

Métaphysicien de race, Hannequin voulait essayer de donner une explication suprême de l'univers, et c'est sur ce point particulier des moyens à employer, que Renouvier ne l'avait point satisfait. Les catégories ne peuvent lui convenir; car les catégories ne pénètrent pas assez la nature intime des phénomènes, n'atteignent pas assez profondément la nature. Hannequin ne fut jamais phénoméniste, mais le néo-criticisme le mena tout droit au kantisme; du disciple, il remonta jusqu'au maître. Mais Kant ne pouvait, pas plus que Renouvier, lui donner la clef du mystère poursuivi. Nous trouvons dans plusieurs cours professés vers les années 1890 à 1895 à Lyon, *Kant et la Philosophie de la nature*, *Kant et la Raison pure*, *Kant et la raison pratique*, la trace des déceptions que l'auteur des Prolégomènes devait lui procurer dans son domaine scientifique. Hannequin est toujours arrêté par l'éternel passage du phénomène au noumène, antinomie insoluble pour qui en demeure au kantisme pur. Il faut un autre appui que Kant pour tourner la difficulté. Hannequin le demandera à Leibniz, qu'il a particulièrement étudié dans sa thèse latine intitulée: «*Quae fuerit prior Leibnitii philosophia*». Il se préoccupe de savoir s'il ne serait pas possible à travers Leibniz de rejoindre Kant. Du kantisme, Hannequin gardera toujours que les lois intellectuelles sont des formes subjectives de l'esprit; mais, pour lui, ces formes subjectives pourront toujours s'appliquer à la réalité.

Or, dans la connaissance, pour que la réalité reçoive ces formes, il est indispensable qu'elle ne leur soit pas absolument

étrangère. Mais, si cette réalité, nous l'avons déjà vu, n'est pas étrangère à l'espace, elle ne s'y trouve cependant pas telle que nous la concevons. Le temps devient dès lors pour Hannequin quelque chose de tout-à-fait particulier. Il a une conception très spéciale de la durée de la réalité qu'il oppose à M. Bergson et aux autres philosophes contemporains.

Hannequin prétend donner une solution positive du problème qu'il étudie, il doit faire œuvre de constructeur et non de négateur: il sera réaliste et s'opposera au bergsonisme de toute la vigueur de sa pensée.

Avec M. Bergson, en effet, la philosophie scientifique ne peut servir à rien. S'il s'appuie souvent sur les analyses scientifiques, s'il fait appel aux résultats fournis par la science, c'est simplement pour aller plus loin dans sa pensée, pour perfectionner son ingénieuse doctrine, ce n'est nullement pour essayer de pénétrer plus à fond la réalité. Pour Hannequin, tout au contraire, la science signifie quelque chose de profond et de réel. Il s'appuie pour construire son édifice sur des données scientifiques, et cela légitimement; toute science n'est-elle pas pour lui mathématique, et l'espace n'exprime-t-il pas à sa façon la réalité? Ainsi la durée ne sera pas étrangère à l'espace; la réalité ne sera pas étrangère à la raison.

M. Bergson admet bien une poussée vitale qui paraît le rapprocher de Hannequin. Mais pourquoi cette poussée existe-t-elle, où va-t-elle? Nous n'en savons rien, nous n'en saurons jamais rien, car chez lui, l'intelligence n'a aucun rapport avec la réalité.

Pour Hannequin, au contraire, la réalité, c'est la raison en puissance de synthèse, fidèle à elle-même. Elle n'est plus une poussée désordonnée et inconsciente, elle obéit toujours à sa loi fondamentale, puisqu'elle ne s'écarte pas de la raison, mais d'une raison qui s'applique plus ou moins. L'être qui s'affirme de plus en plus dans le sens de la raison devient l'être le plus raisonnable, le plus moral. Comme chez tous les grands penseurs, le problème moral couronne les autres chez Hannequin, et, de déduction en déduction, il ne désespère point de la moralité à cause même de l'ordonnance de tout son système.[1] Hannequin

[1] Voir: «Notre détresse morale et le problème de la moralité», conférence faite le 16 janvier 1898, devant la Société des Amis de l'Université de Lyon, publiée dans le tome II des Etudes d'histoire des sciences, p. 303 et seq.

transforme les idées de Platon sur la nature, et il admet une surnature, mais une surnature qui est dans l'être.

La connaissance est un problème de synthèse qui se pose continuellement ; et nous trouverons l'unité primitive dans la raison qui est cet acte de synthèse vivante. Hannequin réintroduit dans les choses cette synthèse (les catégories) qu'il reprochait aux néo-criticistes de séparer des choses. Il corrige ainsi la doctrine de Renouvier qui n'avait pu le contenter, comme il rendra plus positive la doctrine de Kant sur le temps et l'espace, qui mettait des obstacles à sa théorie du devenir. Le principe de cause se rapproche chez lui des lois encore mal définies du réel.

Le temps et l'espace ne sont plus, ne peuvent plus être les lunettes de l'entendement. Ils apparaissent comme *bene fondata* dans la nouvelle doctrine. Car, pour qu'elle ne reste pas stérile, il faut qu'il existe un rapport entre le temps tel qu'il se présente à nous, et le temps réel (le temps forme). Pour M. Bergson, ce rapport n'existe pas et la science ne peut avoir aucune valeur. Tandis que pour Hannequin la science aura une valeur au point de vue métaphysique, parce qu'elle s'appuie sur le temps et l'espace, qui, s'ils ne sont pas la réalité elle-même, lui sont du moins analogues.

Toutes ces idées sur le temps sont une des parties les plus neuves et les plus originales de l'œuvre de Hannequin. Une analyse est impuissante à en donner une connaissance même approximative, il faut lire dans le texte même ces raisonnements dont l'enchaînement seul peut donner tout le lumineux relief. C'est une chaîne où il ne manque pas un anneau et dont la continuité logique, comme le dit M. Thamin, «est un élément de beauté».

En raison de ses importants travaux, M. Hannequin fut nommé correspondant de l'Institut, à l'Académie des Sciences morales et politiques, le 21 décembre 1901, et le 1er janvier 1905, il reçut la croix de Chevalier de la Légion d'Honneur. Cette distinction si méritée fut une des dernières satisfactions de sa vie.

Il fit pendant plusieurs années partie du jury de l'agrégation de philosophie. Il avait à ce concours une vraie joie à s'occuper des étudiants et à les juger avec cette impartialité et cette clairvoyance qui faisaient de lui un des membres les plus écoutés de la commission d'examen. En 1899, sa santé déjà chancelante

l'obligea à renoncer à ces fonctions, et ce fut une des plus grandes déceptions de sa carrière dans l'Enseignement supérieur.

En 1903, il posa sa candidature à la succession de Pierre Lafitte au Collège de France. Il semblait à tout le monde que ses études spéciales sur l'histoire des sciences et particulièrement sa thèse sur l'Hypothèse des Atomes le désignaient pour cette chaire. On lui préféra un positiviste, M. Wyroubof, mais M. Hannequin n'en éprouva aucun regret, et jusqu'à la fin de sa vie se donna tout entier à ses chers étudiants de l'Université de Lyon.

Au moment, où maître de sa pensée, il allait utiliser pour des ouvrages de grande portée tous les matériaux qu'il avait amassés durant sa jeunesse studieuse, il fut atteint d'un mal qui ne pardonne pas. Son énergie extraordinaire lui permit de lutter pendant quinze ans. Il mourut à Pargny, son village natal, le 5 juillet 1905, au moment où il y venait en vacances y chercher quelque repos.

Avec lui, comme l'a dit M. Thamin, disparaissaient un des esprits les plus hauts et une des âmes les mieux trempées qui aient honoré la philosophie et l'enseignement.

Comme ses devanciers de la Grèce, il ne fut pas seulement un penseur, mais un Sage, au sens antique de ce beau mot.

ŒUVRES DE M. HANNEQUIN.

Descartes, Discours de la Méthode. Edition Carrau, chez Dupont, Paris, 1882.

Sénèque, De Vita beata. Edition Carrau, chez Dupont, Paris, 1883. (Ces deux livres ont été signés par son maître M. Carrau.)

Discours de distribution des prix à Bar-le-Duc sur Stuart Mill, 1884.

Article de la Revue philosophique sur Lévy-Bruhl, thèse française, 1885.

Article de la Revue philosophique sur Regnaud, Philosophie du langage, 1888.

Article de la Revue philosophique sur Regnaud, Philosophie du langage, décembre 1890.

Aristote, Ethique à Nicomaque. Livre X, chez Hachette, Paris, 1886.

Traduction du même, chez Hachette, Paris, 1886 (deuxième tirage, revu en 1893).

Introduction à l'Etude de la Psychologie, chez Masson, Paris, 1890.

Leçon d'ouverture d'un cours sur la Philosophie des sciences, 1885, Annales de la Faculté des Lettres de Lyon.

Leçon d'ouverture d'un cours sur l'Histoire des sciences, 19 février 1891, publiée dans la Revue Scientifique (rose) du 18 avril 1891.

Un article sur le Néo-Criticisme, dans le numéro de mars 1892 de la Revue du Siècle de Lyon, 1892.

Un article sur les Nouvelles Géométries, septembre 1893.

Descartes. Argument ontologique. Revue de Métaphysique et de morale, juillet 1896.

Descartes — dans l'histoire de la Littérature française de Petit de Julleville, décembre 1896 à mars 1897.

Compte-rendu sur Cresson. Bulletin des travaux de l'Université de Lyon, juillet 1897.

Essai critique sur l'Hypothèse des Atomes. Masson, 1ère édition, 1895. Alcan, 2ème édition, 1899.

Quae fuerit prior Leibnitii philosophia, Masson, 1895.

Conférence — 16 janvier 1898: Notre détresse morale et le problème de la moralité, 1898.

Etudes d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie, deux vol., chez Alcan, Paris, 1908.

JULES BARNI UND SEINE VERDIENSTE UM DIE AUSBREITUNG DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE IN FRANKREICH.

Von Privatdozent Dr. Otto Karmin (Genf).

Wäre es allein die Rolle des selbständigen Denkers, die einem Autor Platz in der Geschichte der Philosophie erwirken kann, so dürfte man hier von Jules Barni nicht sprechen. Ein origineller Geist ist Barni nicht gewesen: seine Metaphysik war die des ganz gealterten Kant, dazu noch verwässert — allerdings unbewußt — mit Cousinschem Eklektizismus aus dessen zweiter Periode; seine Ethik war ein von den Fichteschen Einschränkungen kaum berührter Kantischer Rigorismus, welch letzterem allein er persönlich huldigte. — Hier kann aber trotzdem von Jules Barni die Rede sein, denn unsere Wissenschaft gedenkt auch derer, die ihr Leben der Erforschung, Klarlegung und Ausbreitung fremder Ideen gewidmet haben, und als einer dieser hat Barni Verdienste, die ihn der Vergessenheit nicht anheimfallen lassen sollen.[1]

Eine eingehende Schilderung von Barnis bewegtem Leben zu geben, wäre hier weder die Zeit noch der Ort; man findet sie übrigens in der trefflichen, von Auguste Dide verfaßten, Biographie[2], die nur leider, durch Rücksichtnahme auf noch

---

[1] In keiner der deutschen Geschichten der Philosophie ist Barni unseres Wissens erwähnt; von Nachschlagewerken bringt einzig Meyers Konversationslexikon einige Zeilen über ihn.

[2] A. Dide: Jules Barni, sa vie et ses œuvres. 2e. édit. Paris, Alcan, 1892. Darin, als Anhang, die Rede Paul Janets auf Barni, gehalten 1879 in der Generalversammlung der *Association des anciens élèves de l'École Normale.*

Vgl. E. Beaussire; Artikel: Barni, in der *Grande Encyclopédie*, und D. Nolen: Jules Barni, in *Revue politique et littéraire* vom 22. Februar 1879; wiederabgedruckt in der 2. Aufl. von Barnis *Morale dans la démocratie*, Paris, 1885.

lebende Personen, in bezug auf einzelne Namen und Tatsachen nicht immer vollständig ist, und welche sich mehr mit der politischen als mit der philosophischen Seite von Barnis Laufbahn befaßt. — Einige biographische Angaben können also hier genügen.

Jules-Romain Barni, einer aus Italien nach Frankreich eingewanderten Familie entstammend, wurde am 30. Mai[1] 1818 als Sohn eines Optikers zu Lille geboren. Seine Jugend verbrachte er in Amiens und beendete seine Mittelschul-Studien am *Collège Rollin* zu Paris. 1837 trat er in die *École normale* ein und studierte da hauptsächlich Philosophie und — um Kant im Original lesen zu können — die deutsche Sprache, die er bald durchaus beherrschte. Noch an der Hochschule machte er sich an die Übersetzung der *Kritik der Urteilskraft*, schon damals von der Absicht beseelt, Kants sämtliche Werke dem französischen Publikum zu vermitteln.

1840 verließ Barni die *École normale* als *premier agrégé de philosophie*, wurde sofort zum *professeur suppléant* am *Collège* von Reims ernannt, um ein Jahr darauf von Victor Cousin nach Paris berufen und zu seinem Privatsekretär gemacht zu werden. Bekanntlich verstand Cousin das Deutsche nicht, und Barni war es, der dessen Vorlesungen über die deutsche Philosophie kontrollierte. Gleichzeitig, und nachher, als er die Stelle bei Cousin aufgegeben hatte, war Barni Professor an verschiedenen *Collèges* in Paris.

Schon damals galt Barni als der beste Kenner Kants in Frankreich; als Adolphe Franck seinen sechsbändigen *Dictionnaire des sciences philosophiques*[2] herausgab, ließ er daher (1847) den Artikel „Kant" von Barni verfassen, während alle anderen wichtigen Artikel über die deutsche Philosophie von Joseph Willm[3], *inspecteur de l'Académie de Strasbourg* und *correspondant de l'Institut*, geschrieben sind, der eine *Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel*[4] in vier Bänden hatte erscheinen lassen.

Das Jahr darauf veröffentlichte Barni eine Studie über «*les beaux arts dans la philosophie de Kant*».

Nach der Februarrevolution trat Barni in der Somme als

[1] Dies, nach Barni selbst, die Angabe bei Dide; Beaussire und der Grabstein Barnis geben den 1. Juni 1818 an.

[2] 1844—1852. — [3] 1793—1853. — [4] 1846—1849.

republikanischer Kandidat für die Deputiertenkammer auf, allerdings ohne Erfolg, oder vielmehr mit dem Resultat, als Mann der Linken der Regierung verdächtig, und 1850, nach dem definitiven Triumph der Reaktion, strafweise von Paris nach Rouen versetzt zu werden. Hier blieb er bis zum Staatsstreich Louis Napoleons. — Am 27. Dezember 1851 reichte er seine Demission als Mitglied des Lehrkörpers ein; diese wurde nicht angenommen, er aber strafweise von seinem Lehramt suspendiert. Erst als er, am 27. Mai 1852, dem «*gouvernement du deux décembre*» in einem ungemein würdigen Brief den Treueid verweigerte, wurde Barni seiner Stelle verlustig erklärt.

Die Handlungsweise Barnis ist um so bemerkenswerter, als er dadurch vollkommen mittellos wurde und die zehn darauffolgenden Jahre sich in Paris mit dem Geben von Privatstunden durchschlagen mußte, dabei eifrig an seinen Übersetzungen arbeitend, denen er seine Zeit opferte, und welche ihm keinerlei materiellen Vorteile brachten.

Bereits 1846 war die schon erwähnte Übersetzung der *Kritik der Urteilskraft* erschienen; 1848 die der *Kritik der praktischen Vernunft* und der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten;* 1850 gab Barni seinen Kommentar zur *Kritik der Urteilskraft* heraus, mit dem er den Grad eines *docteur ès lettres* erwarb[1]; 1851 gab er die Kommentare zu den andern von ihm schon übersetzten Kantischen Schriften; 1853 veröffentlichte er die Übersetzung, Analyse und Kritik der *Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre*, der Schrift *Zum ewigen Frieden* und mehrerer kleiner naturrechtlicher Aufsätze, 1855 die der *Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre* und verschiedener die Pädagogik und die Ethik betreffender Artikel. 1869 folgte dann noch die Übersetzung und Analyse der *Kritik der reinen Vernunft.*

Die Bedeutung der Barnischen Übersetzungen liegt nicht allein in ihrer Genauigkeit und dem weit tieferen Eingehen in den Originaltext, als Tissot es getan hatte, sie liegt vor allem in den ausführlichen, von terminis technicis möglichst befreiten Analysen, in den Kommentaren und Kritiken der Kantischen Schriften, aus denen auch der deutsche Kantforscher — trotz

[1] Die hiezu nötige lateinische These betraf ebenfalls Kant: *De libertate apud Kantium. Scripsit Julius Romanus Barni... Parisiis. MDCCCXLIX.* 45 Seiten — 8°.

einzelner Irrtümer und Mißverständnisse — manches Wertvolle entnehmen könnte.

In den Jahren 1855 und 1856 veröffentlichte Barni u. a. Studien über die Moral Kants (gegen Benjamin Constant), über die Pädagogik Kants und ihre Beeinflussung durch Rousseau, sowie über Kants Stellung zur Französischen Revolution.

Um 1857 verließ Barni für einige Zeit Kant, um sich Fichte zu widmen; das Resultat war eine kommentierte Übersetzung der *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas* und des *Beitrags zur Berichtigung der Urteile des Publicums über die französische Revolution*, mit einer eine ausführliche Würdigung Fichtes enthaltenden Einleitung. — Da Barni im Anhang Fichtes Charakteristik Napoleons drucken wollte, hatte das Buch in Frankreich mit Zensurschwierigkeiten zu kämpfen; die beanstandeten Seiten erschienen dann in Barnis *Martyrs de la libre pensée* (1862) und in seiner Kritik der Thiersschen *Histoire du Consulat et de l'Empire* (1865), welche beide von der kaiserlichen Zensur verboten wurden.

1861 heiratete Barni; im selben Jahre nahm er an der Genfer Akademie einen Lehrstuhl der Geschichte an, den er aber nicht lange behalten sollte. Schon bei seinen ersten Vorlesungen fanden gegen den, von der damaligen radikalen Genfer Regierung ernannten, ausländischen und freigeistigen Professor von seiten der konservativen Partei und dem orthodoxen Teil des Pastoralkörpers angezettelte Demonstrationen statt, die sich in einen wahren Kreuzzug gegen Barni verwandelten, als er in einem öffentlichen Vortrag über Michael Servet die schnöde, verbrecherische Handlungsweise Calvins einer äußerst sachlichen, aber energischen Kritik unterzogen hatte. — Im Jahre 1864 kam in Genf die orthodox-nationalistisch-konservative Partei wieder ans Ruder; Barni, dessen Unabhängigkeit bereits der radikalen Regierung unbequem geworden war, wurde von den neuen Machthabern auf das ärgste schikaniert, so daß er gegen Ende dieses Jahres seine Demission als Professor gab, die in Form eines unbesoldeten Urlaubs angenommen wurde.

Bis 1870 blieb Barni in Genf, mit seinen Kantstudien und mit der Herausgabe seiner Vorträge beschäftigt. In bezug auf das deutsche Geistesleben sind nicht ohne Interesse sein Aufsatz über Madame de Staël (in *Les martyrs de la libre pensée*), und besonders sein *Napoléon et son historien M. Thiers.* Seine

Studien über die französischen Moralisten des XVIII. Jahrhunderts zeigen deutlich den Einfluß Kants, ohne sich allerdings speziell mit ihm zu befassen. Seine *Morale dans la démocratie* (1868) steht wieder ganz im Zeichen Kants.

1867 gründete Barni, unter Berufung auf Kants Ideen zum ewigen Frieden, die noch heute bestehende *Ligue internationale de la paix et de la liberté*, und präsidierte den vom 9.—12. September 1868 zum erstenmal versammelten internationalen Friedenskongreß, bei dessen Eröffnungssitzung er ebenfalls in beredten Worten der Vorschläge gedachte, welche «*la grande voix de Kant*» vorgebracht hatte.[1]

Nach dem Sturze Napoleons kehrte Barni nach Frankreich zurück und stellte sich der republikanischen Regierung zur Verfügung. — Gambetta wollte ihm eine leitende Stellung im Unterrichtsministerium geben; Barni lehnte sie ab und begnügte sich mit der eines *inspecteur général de l'instruction publique*, welche er übrigens bald auf Betreiben Jules Simons verlassen mußte. Dieser stand ihm zwar philosophisch nahe, konnte es aber dem starren Republikaner Barni nicht verzeihen, nicht, gleich ihm, Louis Napoléon den Treueid geleistet zu haben.

Im Jahre 1871 schrieb Barni, auf die Aufforderung Gambettas, eine Reihe Artikel für die offizielle Zeitung *Bulletin de la République*, die das folgende Jahr unter dem Titel: *Manuel républicain* als Bändchen erschienen ist. Diese populäre Schrift stellt als Grundbedingung jeder Republik die *dignité personnelle* hin. Jene „Würde des Menschen" schildert Barni mit Berufung auf Kant, zum Teil sogar mit den Worten Kants.

Mehreremal wurde Barni von der republikanischen Partei erfolglos als Kandidat aufgestellt, bis er am 9. Juni 1872 zum Deputierten des *Département de la Somme* für die *Assemblée nationale* gewählt wurde. — Am 20. Februar 1876 erneuerten die Wähler von Amiens sein Mandat. Nach dem Staatsstreich Mac Mahons und der Auflösung der Kammer am 25. Juni 1877 nahm Barni, der als einer der 363 Gegner des Marschalls gestimmt hatte, keine Kandidatur mehr an. Seine seit langem geschwächte Gesundheit versagte gänzlich. Am 4. Juli 1878 starb Barni in dem kleinen Seebad Mers (Somme), und wurde

[1] Annales du Congrès de Genève. — Discours du citoyen Jules Barni, pp. 118, 119, Genève, 1868. Wiederabgedruckt in der 2. Aufl. von Barnis *Morale dans la démocratie*, pp. 259—263.

— trotz lebhaftester Bemühungen des Klerus — ohne geistliche Assistenz, so, wie er gestorben war, zu Amiens begraben, wo ihm 1880 auf dem Friedhof ein Denkmal errichtet worden ist.

An unveröffentlichten Schriften hinterließ Barni fast beendete Übersetzungen von Kants *Prolegomenen* sowie von dessen *Anthropologie* (von deren baldiger, aber bisher nicht erfolgten Veröffentlichung Janet — 1879 — spricht[1]), eine von Dide, 1882, publizierte Studie über Mirabeau, endlich Fragmente über Turgot[2], welche wir nächstens herauszugeben hoffen.

[1] Diese beiden Manuskripte befinden sich in der Bibliothek von Amiens.

[2] Die Studien über Turgot und Mirabeau sollten, mit nicht vorhandenen Aufsätzen über Malesherbes, Necker und Condorcet, den vierten und letzten Band der *Moralistes français* bilden.

ŒUVRES DE JULES BARNI.

Discours (sur la philosophie) prononcé à la distribution des prix du Collège Charlemagne . . . le 17 août 1842. Paris (1842), 8°.

Kant. Critique du jugement, suivie des Observations sur les sentiments du beau et du sublime. Paris, 1846, 2 vols, 8°.

Article: Kant; dans: Dictionnaire des sciences philosophiques, t. III, p. 394—439. Paris, 1847.

Des beaux-arts dans la philosophie de Kant; dans: La liberté de penser, t. II, p. 147—167, 242—256. Paris, 1848.

Kant. Critique de la raison pratique, précédée des Fondements de la métaphysique des mœurs. Paris, 1848, 8°.

De libertate apud Kantium. Parisiis, ex typis E. Thunot, 1849, 8°.

Le suffrage universel et l'instruction primaire; dans: La liberté de penser, t. III, p. 165—172. Paris, 1849.

Fragment sur le bonheur; ibid., t. III, p. 315—324. Paris, 1849.

Philosophie de Kant. Examen de la Critique du jugement. Paris, 1850, 8°.

Philosophie de Kant. Examen des Fondements de la métaphysique des mœurs et de la Critique de la raison pratique. Paris, 1851, 8°.

Kant. Éléments métaphysiques de la doctrine du droit, suivis d'un Essai philosophique sur la paix perpétuelle, et d'autres petits écrits relatifs au Droit naturel, avec une introduction analytique et critique. Paris, 1853, 8°.

Compte rendu de Terre et Ciel par Jean Reynaud; dans: L'Avenir, No. 2, p. 12—14. Paris, 13 mai 1855.

Le Mensonge. [«Est-il permis de mentir par Humanité?» tel est le titre d'un opuscule de Kant . . . .]; dans: L'Avenir, No. 5, p. 34—36. Paris, 3 juin 1855.

Du rôle de la morale dans la société; dans: L'Avenir, No. 9, p. 65, 66. Paris, 1 juillet 1855.

Idées de Kant sur l'éducation ; dans : L'Avenir, No. 12, 14, 15, p. 89, 90, 108—110, 113—116. Paris, juillet-août 1855.

Les deux morales ; dans : L'Avenir, No. 26. Paris, 28 octobre 1855.

KANT. Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu, suivis d'un Traité de pédagogie et de divers opuscules relatifs à la morale, avec une introduction analytique et critique. Paris, 1855, 8°.

[KANT. Traité de pédagogie, traduction Jules Barni, avec une préface, des sommaires analytiques et un lexique par Raymond Thamin. Paris, 1885, 12°.]

Ramus et Charpentier ; dans : L'Avenir, No. 38 et 40, p. 298—301 (pagination rectifiée). Paris, janvier, fevrier 1856.

[Compte rendu de Pierre de la Ramée par Waddington.]

Fichte et la Révolution Française ; dans : La libre recherche, t. XI, p. 321—340 ; t. XII, p. 213—233, 321—338 ; t. XIII, p. 1—39. Bruxelles, 1858, 1859.

FICHTE. Considérations destinées à rectifier les jugements du public sur la Révolution Française, précédées de la Revendication de la liberté de penser auprès des princes de l'Europe qui l'ont opprimée jusqu'ici (1793), avec une introduction du traducteur. Paris, 1859, 8°.

(Cette introduction est une édition revue des articles parus dans La libre recherche.)

Les martyrs de la libre pensée. Genève, 1862, 16°.

[2e. édition. Paris, 1880, 18°.]

[Traduction italienne : I martiri del libero pensiero . . . da Giulio Barni . . . tradotto da Gustavo Frigyesi, con appendici dell'autore e del traduttore. Firenze, 1869, 8°.]

Napoléon et son historien M. Thiers. Génève, 1865, 16°.

[2e. édition. Paris, 1869, 8°.]

Histoire des idées morales et politiques en France au XVIIIe siècle. (L'abbé de Saint-Pierre — Montesquieu — Voltaire — Rousseau — Diderot — D'Alembert.) Paris, 1865, 1867, 2 vols, 12°.

La morale dans la démocratie. Paris, 1868, 8°.

[2e. édition, augmentée d'une notice sur la vie et les travaux de l'auteur par M. D. Nolen, recteur de l'Académie de Douai. Paris, 1885, 8°.]

Préface ; Annales du Congrès de Genève (9—12 septembre 1867), p. VII à XV.

Discours d'ouverture ; ibid., p. 117—122. Genève, 1868.

KANT. Critique de la raison pure ; avec une introduction du traducteur contenant l'analyse de cet ouvrage. Paris, 1869, 2 vols, 8°.

Napoléon I. Paris, 1870, 18°.

[2e. édition. Paris, 1880, 16°.]

(Ce livre est une édition populaire de : Napoléon et son historien M. Thiers.)

Manuel républicain. Paris, 1872, 12°.

(Plusieurs chapitres du Manuel républicain ont été publiés sous forme de brochures ; voir leur liste dans le Catalogue de la Bibliothèque Nationale.)

Ce que doit être la république. Amiens, 1872, 12°.

(Plusieures éditions.)

Les projets constitutionnels et la dissolution. Amiens, 1872, 18°.
L'instruction républicaine. Paris, 1872, 18°.
Les moralistes français au XVIIIe siècle. (Vauvenargues — Duclos — Helvétius — Saint-Lambert — Volney.) Paris, 1873, 16°.
L'appel au peuple. Paris, 1874, 18°.
Discours prononcés par MM. Gaultier de Rumilly, René Goblet, Jules Barni et Magniez, représentants de la Somme, dans une réunion privée tenue à Amiens . . . le 31 octobre 1875. Amiens, 1875, 24°.
La renaissance du Bonapartisme ; le mal et le remède. Paris, 1875, 18°.
(Comp. la lettre de Barni à F. Fournier.)
Proposition de loi tendant à l'abrogation du 3e. paragraphe de l'article 2 et des articles 20 et 22 de la loi relative à la liberté de l'enseignement supérieur. Versailles, 1876, 4°.
Proposition de loi sur l'enseignement primaire . . . . présentée par MM. Barni, Dréo et Leblond. Versailles, 1877, 4°.
(Contre la Loi Falloux.)
Mirabeau ; dans : La Révolution Française. Paris, 1882.
[Tirage à part. Paris, 1882, 16°.]

ZWEI BRIEFE AN BARNI.

Poitiers, 8 décembre 1865.

Monsieur et bien cher maître,

J'ai des excuses à vous faire pour un oubli dont je suis bien involontairement coupable à votre égard. J'étais en Italie, où j'ai passé une partie de l'année dernière, lorsqu'a paru le petit volume que j'ai publié sur les Antécédents de l'Hegelianisme dans la philosophie française, et je n'ai pu surveiller l'envoi qui en a été fait aux personnes que j'avais désignées. De retour en France et apprenant par les journaux votre séjour momentané à Paris, j'ai écrit à mon éditeur pour lui demander si vous aviez bien reçu le livre et pour le prier, dans le cas contraire de réparer directement cette omission. Il ne m'a pas répondu; mais il y a quelques jours, allant moi-même à Paris, j'ai appris de lui qu'il n'avait pas tenu compte de ma lettre parceque vous lui aviez dit avoir fait vous même à Genève l'acquisition de cet ouvrage. Je n'en regrette pas moins vivement que vous ne le teniez pas de mes soins. J'aurais été d'autant plus heureux de vous l'offrir que c'est une petite pierre qu'il m'a été permis d'ajouter à votre belle histoire des idées morales et politiques en France, au XIX siècle[1], dont j'attends avec impatience le second volume.

[1] *Lapsus calami:* Beaussire veut écrire, XVIIIe siècle.

Le même oubli ne sera pas commis, je vous le promets, pour un autre ouvrage, de plus longue haleine, que je viens d'achever et que je me propose de faire paraître dans le courant de l'année prochaine. Ce sont des études de droit naturel se rapportant toutes à l'indépendance de la vie morale au sein de la société civile. C'est une sorte de philosophie de la liberté qui, je le crains bien, ne plaira ni aux autoritaires du Césarisme, ni, hélas, aux autoritaires de la démocratie, mais dont je suis certain que les principes auront votre approbation. Ce sont eux, en effet, que j'ai puisés en votre enseignement et dans vos ouvrages, et je regrette seulement de n'avoir pas su apprendre de vous l'art de bien dire comme celui de bien penser.

Agréez, Monsieur et cher maître, l'assurance de ma sincère estime et de mon inaltérable reconnaissance

votre élève dévoué

E. Beaussire.

(1869)

Mon cher Barni,

Je viens de recevoir votre *Critique* et je suis bien charmé qu'elle soit enfin paru; malheureusement c'est un an trop tard pour moi. Je viens en effet de passer cette année entière à l'analyse de la Raison pure; et votre travail m'aurait été d'un grand secours. Néaumoins il me sera encore bien utile. Je fais cette année-ci mon cours sur la Morale et la Religion dans Kant, et l'année prochaine sur la Critique du Jugement. Enfin, il y a deux ans, j'ai fait toute la période ante-critique de Kant. Je lui aurai donc consacré quatre années. Vous voyez nous faisons les plus grands efforts pour approfondir nos matières. Aussi ai-je eu cette année le plus sérieux auditoire. Je compte, après Kant, passer à Fichte et aux autres. En un mot, je veux faire toute l'histoire de la philosophie allemande dans le plus grand détail.

Malgré tous mes efforts, il m'est encore resté bien des obscurités dans l'esprit notamment sur la théorie des catégories, qui est cependant le nœud de l'ouvrage. Je compte sur votre

introduction et sur votre traduction pour me débrouiller un peu tout cela.

Je ne voudrais pas vous faire une promesse qui pourrait être vaine. Mais je rêve un grand article sur la philosophie de Kant, et votre travail en serait une naturelle occasion. Mais vous savez si ces matières sont succeptibles d'être traîtées dans une Revue littéraire, comme est la Revue des deux mondes. J'y penserai, et en attendant je vous remercie, ainsi que de tout ce que j'ai reçu de vous notamment (de) la Morale dans la Démocratie, dont j'ai négligé de vous accuser réception. Ne m'en veuillez pas; car je suis très absorbé d'occupations diverses.

Tout à vous

Paul Janet.

EIN BRIEF BARNIS.

Assemblée Nationale.

Paris, rue d'Enfer 60,
15 juin 1874.

Monsieur Firmin Fournier, à Dury

J'ai reçu l'image[1] que vous avez eu la bonne pensée de m'envoyer, et je l'ai montré immédiatement à un grand nombre de mes collègues, entr'autres à M. Thiers. Ce que vous me dites de la distribution de cette image dans vos environs confirme tout ce que nous revient du travail de propagande que les Bonapartistes font en ce moment dans les campagnes, avec la tolérance (pour ne pas dire plus) du gouvernement de l'ordre moral. Mais j'espère que leur audace ne tardera pas à être réprimée. Malgré l'echec de l'interpellation de vendredi, le ministère a, comme on dit, du plomb dans l'aile, et il en mourra. Alors les choses changeront, du côté du gouvernement, à l'égard du bonapartisme: il ne relevera plus aussi impunément la tête. En attendant et en tout cas, il importe que les campagnes se mettent elles mêmes en garde contre cette résurrection du bonapartisme qu'on n'aurait pas cru possible après Sedan et

[1] L'image en question représentait le retour de la France à la monarchie napoléonienne.

Metz, et qu'elles ne se laissent plus tromper par ces hommes qui, s'ils parvenaient à s'emparer du pouvoir acheveraient la ruine de la France. Nous faisons et nous continuerons à faire notre devoir en face de ce péril renaissant, mais il faut que les masses rurales ne nous abandonnent pas ou, pour mieux dire, ne s'abandonnent pas elles-mêmes. A cette condition, la France sera sauvée; autrement, ce serait la honte suprême et la ruine définitive. Je ne puis croire que notre patrie soit destinée à un tel sort; mais il est temps d'arrêter le fléau qui cherche de nouveau à s'abattre sur elle. Que tout bon citoyen y veille comme vous!

Votre dévoué député

Jules Barni.

BERGSON — LA VIE.

Von Madame Coignet (Paris).

Bergson, dans les «données immédiates de la conscience», a dégagé le monde interne de l'esprit, ramené à la force créatrice et libre, du monde externe de la matière, ramené au mécanisme et à l'image.

Dans «Matière et Mémoire», il a déterminé, par l'analyse du cerveau et du système médullaire, le point initial de la séparation.

Passant aujourd'hui du principe métaphysique à son adaptation au réel, il nous montre dans, «l'Evolution Créature», la même dualité entre la vie et la matière dont l'opposition et le rapprochement créant l'organisme, constituent l'ordre général de la nature.

Avant de poser devant nous le problème, Bergson jette un coup d'œil sur l'état actuel de la science et en fait une critique, dans laquelle les limites d'une communication ne nous permettent pas de le suivre. Nous nous contenterons d'en indiquer l'esprit.

La science aujourd'hui se partage en deux courants, le mécanisme et le finalisme.

Ces théories, «indémontrables, d'ailleurs, par l'expérience», regardant «la totalité du réel comme un absolu immuable, ramènent le changement apparent des choses, à l'impuissance de l'individualité humaine à connaître tout à la fois. «Une intelligence supérieure à l'humanité», capable d'effectuer le calcul pourrait embrasser d'un coup d'œil, le passé, le présent et l'avenir.

Bergson écarte ces théories, comme impuissantes à expliquer les mouvements de la vie.[1] Sans doute il y a du mécanisme et du finalisme dans la nature, mais loin d'embrasser la vie dans son ensemble, la vie les déborde et brise leurs cadres à chaque instant.»

---

[1] Pag. 38 à 42.

Qu'est-ce donc que la vie, problème mystérieux et fuyant auquel se sont heurtées tant de recherches?

Bergson le regarde de front et répond hardiment: La vie appartient à l'ordre psychique. Manifestation de l'esprit, c'est une exigence et un pouvoir de création. Et là-dessus il nous l'expose sous ses trois grands aspects: Sa représentation concrète, son action sur la matière, sa nature propre.

La vie, dans sa représentation concrète, nous apparait comme une gerbe magnifiquement déployée d'où sort un immense élan, comparable dans sa marche à celle d'un obus, éclatant en fragments épars, lesquels fragments éclatent à leur tour et ainsi de suite sans arrêt.

La vie exerce son action sur la matière au moyen de ces fragments qui s'insinuent sourdement et graduellement dans ses habitudes, comme par un magnétisme secret. De ce contact nait sous le noms d'organisme, une série hiérarchique de formes variées et vivantes dont «le caractère distinctif est de durer en prolongeant le passé dans le présent, puis de vieillir et de mourir».

La diversité que ces formes présentent est déterminée d'une part par l'équillibre instable des tendances de la vie, de l'autre par les résistances de la matière, qui au cours de son développement tend plutôt à se dédoubler qu'à s'accroître et dont les pouvoirs d'expansion et d'organisation sont limités.

Bergson nous développe, avec une grande clarté, l'évolution de cette série qui progresse par voie de transformation, de complication, d'accroissement et dont les membres s'individualisent de plus en plus.

Les limites d'une communication ne nous permettant pas de le suivre au cours de cette curieuse histoire, nous nous contenterons de la caractériser.

La vie posée au début comme une impulsion, non à la fin comme un attrait, ne représentant ni l'adaptation à des circonstances accidentelles, ni la réalisation d'un plan, «mais un pouvoir créateur, créant au fur à mesure et sans fin, non seulement les formes mais les idées qui permettent de les comprendre, les termes qui servent à les expliquer», la vie n'a rien d'absolument régulier dans sa marche.

Les fragments projetés par la gerbe primitive déterminent des organismes variés qui se développent séparement et se tracent

chacun une ligne propre, tout en réservant à la vie «un rudiment de choix par la représentation anticipée de plusieurs actions possibles, dessinées avant l'action même».

Ainsi, l'évolution vitale, loin de nous présenter un cours constant et harmonieux hésite, tergiverse, semble même parfois revenir en arrière, tout en continuant à progresser.

«De là, l'imprévisible variété des formes que la vie jette sur son chemin.» Il a fallu sans doute des siècles d'efforts et des prodiges de subtilité pour que ces éléments primitifs croissant en nombre et sans cesse en mouvement demeurassent unis.

C'est le triomphe de l'élan initial, grâce auquel, nous voyons «l'organisme complexe et quasi discontinu fonctionner comme fait une masse vivante qui aurait simplement grandi».

L'étude du mouvement évolutif consiste donc à démêler un certain nombre de directions divergentes, à apprécier l'importance de ce qui s'est passé sur chacune d'elles, à déterminer la nature des tendances dissociées et à en faire le dosage. «Combinant alors ces tendances entre elles, on obtiendra, une approximation ou plutôt une imitation de l'indivisible principe moteur d'où procède leur élan.»

«L'interprétation parfaite de ce mouvement toutefois, ne serait possible que si l'histoire du monde organisé était faite et nous en sommes loin encore. Les généalogies proposées pour les diverses espèces sont le plus souvent problématiques. Elles varient avec les auteurs et les vues théoriques dont elles s'inspirent, et soulèvent des débats que l'état actuel de la science ne permet pas de trancher. Il suffira toutefois au philosophe de suivre les grandes lignes pour ne pas s'égarer, et particulièrement la voie qui conduit à l'homme, l'objet de la philosophie étant de déterminer non l'ordre de succession des diverses espèces, mais le rapport de l'homme à l'ensemble du règne animal et la place du règne animal lui même, dans l'ensemble de la nature.

Dans le règne animal, complémentaire du règne végêtal, l'évolution conduit à une individualité supérieure à laquelle correspondent l'activité automatique et l'activité volontaire; la première fournit à la seconde, sous le nom de système nerveux, des instruments appropriés mécanismes montés, dans la moelle et dans le bulbe et n'attendant qu'un signal de la volonté, pour libérer l'acte correspondant. «L'initiative de la volonté consiste,

tantôt à choisir le mécanisme, tantôt à le monter à le déclancher ou à en combiner plusieurs ensemble; et l'action est d'autant plus puissante et efficace qu'elle a le choix entre un plus grand nombre de mécanismes et que le carrefour où toutes les voies motrices se croisent est plus compliqué. Le progrès du système nerveux, suivant le développement du cerveau, assure donc à l'acte une précision, une variété une efficacité croissante.»

Ici intervient la conscience: non la conscience diminuée, qui fonctionne en chacun de nous, en face d'une décision à prendre; mais la conscience générale de la vie qui nous donne le sentiment de la place que nous y occupons et de l'action que cette place implique. Or cette conscience, toujours élémentaire chez les animaux, et qui suit en eux, «le développement de la vie, ne manifeste une exigence de création que là où la création est possible; elle s'endort quand la vie est condamnée à l'automatisme, elle se réveille dès que renait la possibilité du choix».

«C'est pourquoi dans les organismes dépourvus d'un système nerveux, elle ne varie qu'en raison du pouvoir de locomotion et de déformation, dont l'organisme dispose. Chez les animaux à système nerveux, elle est proportionelle à la complication du carrefour où se croisent les voies dites sensorielles et les voies motrices c'est à dire du cerveau. Un être vivant étant un centre d'action, représente donc une certaine somme de contingences, s'introduisant dans le monde, c'est à dire une certaine quantité d'actions possibles, quantité variable avec les individus et surtout avec les espèces.

«Les centres, nerveux indiquent par leurs développements et leurs configurations un choix plus ou moins étendu entre des actions plus ou moins nombreuses et compliquées. Or le réveil de la conscience chez un être vivant, étant d'autant plus complet qu'une plus grande latitude de choix lui est laissée et qu'une somme plus considérable d'action lui est départie, le développement de la conscience paraîtra se régler sur celui des centres nerveux. D'autre part, tout état de conscience, étant par un certain côté, une question posée à l'activité motrice et même un commencement de réponse, il n'y a pas de fait psychologique qui n'implique l'entrée en jeu des mécanismes corticaux. «Tout paraîtra donc se passer comme si la conscience jaillissait du cerveau et comme si le détail de l'activité consciente se modelait sur celui de l'activité cérébrale; mais en réalité la conscience ne

jaillit pas du cerveau; cerveau et conscience se correspondent parcequ'ils mesurent également l'un, par la complexité de sa structure et l'autre par l'intensité du réveil, la quantité de choix dont l'être vivant dispose.»

«De ce que deux cerveaux comme celui du singe et celui de l'homme se ressemblent beaucoup, on ne peut pas conclure que les consciences correspondantes soient comparables ou commensurables entre elles (I) 285.

«Le cerveau humain est fait comme tout cerveau, pour monter des mécanismes moteurs et pour nous laisser choisir parmi eux à un instant quelconque, celui que nous mettrons en mouvement par un jeu de déclic, mais il diffère des autres cerveaux en ce que le nombre des mécanismes qu'il peut monter, et par conséquent le nombre des mécanismes entre lesquels il donne le choix est indéfini.»

«Tandis que l'homme est capable d'apprendre toutes sortes d'exercices de fabriquer n'importe quel objet, d'acquérir n'importe quelle habitude motrice en combinant des mouvements nouveaux, la faculté de combiner est strictement limitée chez l'animal le mieux doué, tel que le singe.

«Or du limité a l'illimité, il n'y a pas une différence de degrés mais une différence de nature.»

La conscience d'ailleurs correspondant à la puissance de choix dont l'être vivant dispose, la différence entre la conscience de l'animal même le plus intelligent et la conscience humaine est incommensurable.

«Chez l'animal l'invention n'est jamais qu'une variation sur le thème de la routine.»

«Enfermé dans les habitudes de l'espèce, il arrive sans doute à les élargir par son initiative individuelle, mais il n'échappe à l'automatisme que pour un instant, juste le temps de créer un automatisme nouveau.

«Les portes de sa prison se referment aussitôt ouvertes.»

«Avec l'homme la conscience brise la chaîne, l'homme seul se libère. Toute l'histoire de sa vie est celle d'un effort de la conscience pour soulever la matière et d'un écrasement plus ou moins complet de la conscience retombant sur elle même.»

«L'homme crée avec la matière qui est la nécessité, un instrument de liberté; il fabrique une mécanique qui triomphe du

mécanisme et il emploie le déterminisme de la nature à passer à travers les mailles du filet qu'il avait tendu, tandis que chez l'animal la conscience se laisse prendre au filet dont elle voulait traverser les mailles. L'automatisme qu'elle prétendait tirer dans le sens de la liberté s'enroule autour d'elle et l'entraîne.»

«L'homme doit à la supériorité de son cerveau qui lui permet de construire un nombre illimité de mécanismes moteurs, la faculté d'opposer sans cesse de nouvelles habitudes aux anciennes, et, en divisant l'automatisme contre lui même, de le dominer.»

«Il le doit à son langage qui fournit à la conscience un corps immatériel où s'incarner et la dispense ainsi de se poser exclusivement sur les corps matériels dont le flux, l'entraînerait d'abord l'engloutirait bientôt. Il le doit à la vie sociale qui emmagasinant et conservant les efforts comme le langage emmagasine la pensée, fixe par là un niveau moyen où les individus doivent se hausser d'emblée, et, par cette excitation initiale empêche les médiocres de s'endormir, pousse les meilleurs à monter plus haut.

«Mais notre cerveau, notre société et notre langage, ne sont que les signes extérieurs et divers d'une seule et même supériorité interne. Ils disent chacun à sa manière le succès unique, exceptionnel que la vie a remporté à un moment donné de son évolution ; ils traduisent la différence de nature et non pas seulement de degrés qui sépare l'homme du reste de l'animalité. C'est dans ce sens tout spécial que l'homme est le but et le terme de l'évolution.

Cette conception de la vie, point fondamental de la philosophie, Bergsonnienne, assise d'ailleurs sur une forte critique des facultés de connaître que nos limites ne nous permettent pas d'aborder, constitue un spiritualisme vraiment nouveau.

La faiblesse du spiritualisme ancien, tient à ce que s'isolant dans la pure idéalité, suspendu en quelque sorte, au dessus de la nature, il écarte la science qui à pour objet de la connaître et de l'analyser.

Le spiritualisme nouveau, tout en admettant un absolu dans la supériorité de la vie consciente sur la vie cérébrale, reconnait en même temps entre elles une correspondance nécessaire dans les conditions actuelles de la vie, par là, non seulement il libère la science mais il lui rend hommage. Le corps est sur le chemin de l'esprit. En identifiant d'ailleurs la vie à l'esprit et ramenant à son adaptation à la matière, l'universelle et inépuisable création

des choses, cette philosophie enveloppe la nature entière dans la spiritualité.

Depuis l'impulsion initiale qui la lanca dans le monde, la vie spiritualisée nous apparaît comme un flot qui monte, contrairement au mouvement descendant de la matière. Sur la plus grande partie de la surface immense, à des hauteurs diverses le courant est converti par la matière en un tourbillonnement sur place; sur un seul point il passe librement, entrainant avec lui l'obstacle qui entravera sa marche mais ne l'arrêtera pas.

Tous les vivants sans doute, se tiennent dans cette formidable poussée de l'évolution.

L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité et l'humanité entière dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun nous, en avant et en arrière, dans une charge entraînante, capable de culbuter toutes les résistances, même peut être la mort!

Ici Bergson nous laisse sur l'interrogation la plus haute et la plus émouvante. Il n'a point encore touché aux questions morales et religieuses; mais sa conception les dresse devant nous.

D'une part, la gerbe de vie d'où jaillit le grand élan et de l'autre la tendance des organismes à s'individualiser de plus en plus, n'appellent-ils point à l'origine une personnalité suprême, tout en attachant sans doute à ce mot un sens plus large et plus haut que ne le fait la langue vulgaire.

Dieu nous dit Bergson est «vie incessante, action, liberté». Et ces mots ne sont pas pour lui une abstraction vide. Que signifient-ils dès lors pour l'humanité vivante!

Après nous avoir si magnifiquement décrit le développement de la vie organique en nous montrant le corps sur le chemin de l'esprit, ne s'appliquera-t-il pas au développement de la vie intérieure, en nous montrant l'inspiration morale sur le chemin de l'Inspiration religieuse.

Son œuvre nous le fait pressentir. C'est pourquoi aujourd'hui en France, et peut être en Allemagne, tous ceux qui en dehors des luttes sectaires de la négation, en dehors aussi des gouvernements et des divisions d'églises, gardent dans les profondeurs de l'âme la subjectivité religieuse, ceux là se tournent vers cette philosophie.

LES COURANTS PHILOSOPHIQUES DANS L'AMERIQUE LATINE.

Par Francisco Garcia Calderon.

Dans les premières années du siècle dernier, l'Amérique Latine conquiert, du Mexique à La Plata, son indépendance politique, et, avec cela, une vraie liberté commerciale, une certaine autonomie intellectuelle. Les courants actuels de la spéculation dans les pays de tradition espagnole dérivent nécessairement de ce premier fait radical, la fondation de la liberté politique, la déclaration plus ou moins absolue des droits humains, la constitution de Républiques dans tout le Continent.

L'âge antérieur à cette transformation politique est marqué par l'isolement, par l'inquisition, par la dépendance dans tous les ordres de la politique et de la vie. C'est une période de trois siècles sous la domination de l'Espagne; au début, c'est une époque d'indiscipline et de lutte, ensuite, de colonisation, de quiétude intellectuelle et morale. C'est notre Moyen-Age.

Le dogme catholique domine, l'Inquisition s'établit, une scolastique de décadence sévit dans les Universités, la curiosité intellectuelle se dépense en des œuvres d'érudition encombrante, dans des disputes byzantines et des commentaires de vieux textes étroits et excessifs.

La philosophie dominante est celle de Duns Scot plutôt que celle de Saint Thomas; c'est une pensée subtile; c'est un exercice dialectique dans le vide. La morale n'est qu'une conséquence du dogme de plus en plus dépourvu d'efficacité religieuse et morale. Il faut y ajouter l'influence de Suarez, le théologien espagnol, représentant d'une scolastique encore puissante et parfois originale.

Cependant il est curieux d'observer qu'aucune des manifestations de la philosophie espagnole libérée du dogme — criticisme de Luis Vivés, platonisme, cartésianisme de Gómez Pereira, école du droit naturel de Vitoria — n'agit sur la pensée des colonies

espagnoles, dont la liberté intellectuelle est encore plus faible que celle de l'Espagne. C'est seulement dans les dernières années du XVIIIe siècle que les doctrines de Descartes et de Newton sont connues et commentées dans les publications de l'époque; le «Mercurio Peruano», par exemple, qui était publié à Lima. Et également, on peut remarquer chez les doctrinaires de la politique espagnole, dans leur attitude envers les Indiens, quelques nouveautés intellectuelles, une ébauche des idées de Droit Naturel. Mais tout ce mouvement ne possède aucun trait d'originalité ou d'autonomie.

Avec la Révolution de 1808 à 1824, avec les doctrines de liberté politique, avec l'autonomie constitutionelle, de nouveaux courants d'influence intellectuelle se font sentir dans l'Amérique libérée de la tutelle espagnole. L'Encyclopédie, la philosophie politique de Rousseau, les idées de religion naturelle, de théisme politique, de droits de l'homme, bref, l'action intellectuelle de la Révolution française, sont souverains dans tous ces pays qui s'organisent et cherchent des règles de politique, après un mouvement de libération qui est, comme celui de la France, une réaction contre le pouvoir absolu et une oligarchie déprimante. Ci et là, mais faiblement, s'impose la pensée de quelques prémices, de l'Indépendance de l'Amérique Saxonne, de Washington, de Jefferson, de la morale simpliste de Franklin.

Dans les années qui suivent la Révolution, toute la philosophie, toute la pensée, est orientée vers la politique. Et ce sont les influences françaises qui priment. Libéralisme de Benjamin Constant, doctrinarisme de Guizot, luttent ou s'imposent partout. Dans des pamphlets et des livres on commente ces doctrines qu'on s'efforce de réaliser dans un tatonnement parfois stérile. Dans l'ordre de la pensée pure, l'influence de Cousin et de l'Éclectisme commence, vers 1850, pour durer, par l'action des livres de Saisset, de Paul Janet, et de Jules Simon, jusqu'à la fin du siècle.

Il faut cependant noter quelques influences anglaises et l'action, plus restreinte, des idéologues français, de Cabanis ou Laromiguière. Il y a un penseur éminent, formé à l'école de Reid et de Dugald Stewart, né au Vénézuela, directeur de la vie intellectuelle au Chili, influent partout: c'est Andrés Bello. Son esprit d'analyse, sa forte logique, sa psychologie un peu abstraite, mais pénétrante et sure, lui donnent une action originale sur la marche des idées, surtout une action variée et longue. Il applique

l'analyse anglaise aux principes de la grammaire, à la logique, aux codes, aux lois de la langue, au droit international, et il est toujours un philosophe d'école anglaise, plein de «common sense», de stoicisme moral, d'analyse serrée et puissante. L'argentin Alberdi subit, comme lui, l'influence anglaise, mais plutôt dans les doctrines politiques et sociales; tandis que Sarmiento représente là-même par le meilleur de son esprit et de son influence la tradition française et latine.

Ce courant anglais fut médiocre si on le compare à l'influence française dans les idées et dans les mœurs. Mais, il faut avouer que les seuls efforts de spéculation pure lui appartiennent. L'action de la philosophie française était principalement une action politique, sur l'idée de l'État et de ses droits, sur les libertés politiques et civiles, sur le progrès indéfini et les droits naturels.

Et, à travers le romantisme poétique et littéraire, une direction spiritualiste se fait sentir dans les œuvres de l'époque. L'Humanitarisme, la philosophie du progrès, les idées morales de chute et de rédemption, la puissance de l'idéal sur l'inertie des choses, sur les fatalités historiques, deviennent des idées poétiques. Andrade, le poète argentin, en est un exemple puissant.

En même temps on observe partout une doctrine laïque contraire aux dogmes. Les luttes politiques de ces peuples sont des luttes d'idées, des chocs entre la Tradition et le Libéralisme. Et on note toujours des idées philosophiques, généralement d'origine française, dans ces polémiques. Trois noms remarquables à ce point de vue doivent être cités: Vigil au Pérou, Montalvo en Équateur, Bilbao au Chili; et même Juarez au Mexique, quoique son action ait étée principalement politique.

L'état des idées philosophiques dans la première moitié du siècle, de l'ère de l'Indépendance jusqu'en 1875, et même au delà de cette date, est donc d'un côté, dans la politique, une pensée romantique et libérale, d'origine française, à peine tempérée çà et là par l'influence de Guizot, des idéologues et juristes français et par celle de l'école anglaise d'analystes et de logiciens.

Il n'y a qu'une exception à ce courant: c'est l'action, très limitée, du Comtisme. Au Brésil, Benjamin Constant et son école acquièrent une réelle influence politique et intellectuelle; au Chili, Lagarrigue, un des fidèles disciples du Comtisme intégral, bien différent de celui de Littré, explique et défend sa doctrine religieuse sans succès positif. Au Mexique, la «Revue

Positive» de Maragnon, défendant les mêmes idées, a eu une curieuse vitalité. C'était cependant le premier appel du Positivisme qui devait conquérir l'Amérique Latine plus qu'aucune autre doctrine philosophique antérieure. Il serait hasardé de vouloir déterminer ici les causes de cette influence du Positivisme, si puissante au Mexique, au Brésil, au Chili. Ce fut sûrement une réaction contre une pensée un peu verbale et diffuse, ce fut aussi un effet des conditions de progrès matériel de ces pays qui trouvaient dans le positivisme un cadre pour la vie nouvelle; elle s'explique, finalement, dans quelques-uns de ces pays, au Mexique et au Chili par exemple, par les caractères nationaux de discipline politique, de vision concrète, de ténacité et de volunté.

Le positivisme symbolisait aussi le Culte de la Science, la suprématie de la Raison, même la laicité à outrance, dont tous ces peuples jeunes étaient épris. La voie avait été préparée non seulement par le dégoût des philosophies officielles, mais par un franc matérialisme qui dominait dans toutes les études scientifiques.

Jusqu'aux dernières années c'est surtout le positivisme de H. Spencer, dans toute son ampleur, qui a envahi les Universités et souvent exercé un vrai despotisme intellectuel. Si sa Métaphysique et sa Psychologie ne sont pas très connues, il n'en est pas de même de ce principe un peu abstrait et général d'évolution qu'on applique partout, et, surtout, de ses doctrines morales et sociales. Un résumé des principes de morale de Spencer, résumé d'ailleurs très bien fait, est un texte d'étude au Mexique (de même que la Logique de Stuart Mill réduite à son essence). Et la Sociologie est assez cultivée dans les milieux universitaires de l'Amérique Latine, au double point de vue des principes universels et des applications à la réalité sociale. Il y a déjà dans ce domaine quelques noms remarquables à citer: Cornejo au Pérou, Letelier au Chili, Bulnos au Mexique, Báez au Paraguay, Ramos Béjia dans la République Argentine.

Comme doctrine, le Positivisme a eu la plus large influence sur les idées et la direction de la vie. Il a créé un rationalisme un peu étroit, une métaphysique dogmatique; et, dans l'action, le culte de la richesse, la suprématie de la pratique, l'égoïsme, quelquefois un amoralisme auquel les doctrines de Nietzsche mal interprétées et de généralisation facile ont apporté leur force et leur éclat.

Dans le domaine de la spéculation pure, un penseur cubain, Enrique José Varona, a élargi le positivisme de Spencer avec un idéalisme aux tendances françaises. Ses «Conférences de Morale» en sont une remarquable preuve. C'est le seul effort d'adaptation de la pensée anglaise évolutionniste, et il faut le citer à cet égard vis-à-vis de tant d'essais d'imitation outrancière ou de dogmatisme qu'on observe assez généralement ailleurs vers la fin du siècle.

Mais cette suprématie du Positivisme produit lentement une réaction d'idéalisme; et c'est ce dernier courant qui tend à primer aujourd'hui partout dans l'Amérique Latine. Dans un sens on ne saurait y trouver qu'un reflet de l'évolution philosophique européenne, qu'une nouvelle imitation de tendances qui deviennent dominantes en France, aux États-Unis, en Allemagne. Mais aussi faut-il considérer, dans cette étude des courants philosophiques, qu'il y a un vrai idéalisme de race et de culture dans l'Amérique Latine, et que, malgré quelques exceptions ou quelques revirements, toute philosophie éprise d'idéalisme a un certain avenir là-bas. Cela explique l'hégémonie française dans les idées des Républiques Latino-Américaines.

D'un côté les idées françaises qui furent le ferment de la Révolution de l'Amérique espagnole; idées de liberté, de justice, d'harmonie, de droit humain; de l'autre, l'hérédité espagnole de noblesse, de beau donquichottisme, de dignité chevaleresque; les deux influences de l'hérédité et de l'éducation, toutes puissantes dans leur union, ont donné aux penchants de l'Amérique Latine une forte base d'idéalisme, dans le droit, dans la pensée, dans les gestes, dans les mœurs, dans la vie.

Dans les vingt dernières années les courants idéalistes sont français. L'Amérique Latine accepte toutes les idées étrangères avec une curiosité peut-être périlleuse. C'est l'enthousiasme de peuples neufs, assimilateurs, brillants, à peine ouverts à la vie intellectuelle. Mais le triage se fait, quoique lentement. Et dans ce triage, c'est l'idéalisme — et l'idéalisme français — qui prend le dessus.

L'action de Fouillée et de Guyau a été très intense, principalement celle du premier, dans les études juridiques et sociales. (Il faut bien noter que là-bas on s'attaque presque toujours à la partie sociale des doctrines; comme il est d'ailleurs naturel chez des peuples qui se forment.) Guyau est toujours le philosophe

de la jeunesse, de noble action, dont on ne saurait encore préciser la portée ni les limites. Les nouvelles générations le lisent et le commentent sans cesse; et, un jeune penseur, brillant défenseur de l'idéalisme et du latinisme dans notre Amérique, M. José Enrique Rodó, de l'Uruguay, en a fait de grands éloges dans un petit livre «Ariel», dont le titre est déjà un symbole de renaissance et d'idéalisme généreux.

Toutes les figures intéressantes de la pensée contemporaine actuelle dans l'Amérique Latine sont empreintes, plus ou moins, d'idéalisme. En psychologie, c'est la doctrine des idées-forces, du primat de la volonté, de l'originalité de l'évolution psychique; en métaphysique, un certain indéterminisme, la condamnation du mécanisme; en morale, l'autonomie du sujet moral, l'impératif persuasif, la valeur de l'idéal; voilà les nouveaux aspects de ce puissant mouvement philosophique. Au Mexique où dominait le Positivisme on note une volte-face. Le ministre de l'Instruction, Justo Sierra, parlait récemment de la crise philosophique, et Bergson a remplacé Spencer. Au Chili un professeur allemand, le Dr. Wilhelm Mann, tout épris de récentes doctrines psychologiques, dirige à l'Institut Pédagogique un nouveau mouvement d'idées contraire à la tradition de positivisme de ce peuple. Au Pérou les professeurs Deustua et Javier Prado; dans l'Uruguay, Vaz Ferreira; dans l'Argentine, Cárlos Octavio Bunge; à Cuba, Varona; au Paraguay, Manuel Dominguez; répandent des idées assez analogues pour qu'il soit permis de signaler un nouveau courant philosophique.

La pensée de Boutroux, de Bergson, est étudiée, commentée, suivie. La psychologie reconquiert ses privilèges; les sciences sociales sont conçues d'une façon différente, comme des chapitres divers d'une psychologie collective, et aux solutions générales et faciles du positivisme succèdent des questions plus subtiles, des analyses plus complexes, des données moins extérieures, moins uniformes. On observe, même dans la haute poésie, un grand fond d'idéalisme; dans le roman de hautes préoccupations psychologiques, religieuses, sociales. C'est le cas de la poésie de Silva, de Lugones, de Dario, de Cárlos Arturo Torres; c'est le cas d'un roman «Redencion», de l'argentin Estrada.

Nous sommes en pleine renaissance de l'idéalisme. Où nous conduira ce renouveau? On ne saurait le dire. Aurons-nous après l'imitation l'invention, la création d'un système, la for-

mation d'une école philosophique, selon le rythme social décrit par Tarde? L'Amérique Latine a imité longtemps dans un sens étroit et exclusif; aujourd'hui toutes les directions de la pensée européenne, spécialement de la pensée française, sont connues et discutées. De ce moment de culture développée et intense il faut espérer quelque chose de plus autonome dans la spéculation, peut-être une individualité ou un système.

Il faut avouer cependant que l'Amérique Latine n'a pas, comme l'Amérique Saxonne, un héritage d'individualisme religieux, de vie intérieure, de réflexion active, qui fut le trésor spirituel des «pilgrim fathers», fondateurs de la culture et de la sociabilité aux États-Unis. La race est aussi un obstacle: retardataire et ignorante la majorité de la population ne saurait s'élever aux cimes de la pensée pure. L'éducation qui n'est guère très développée, la vie politique parfois instable, une religiosité inquisitoriale qui nuit au libre examen, des nécessités de vie, de croissance, qui donnent à la richesse, à son culte, à sa conquête, la primauté sur les contemplations philosophiques: voilà encore des conditions qu'on ne saurait oublier dans toute prédiction. L'Amérique Latine s'inquiète de plus en plus des problèmes de la science et de la philosophie, elle s'achemine vers l'idéalisme. Ce sont là des faits dont l'avenir ne peut être déterminé emphatiquement.

Tâchons de résumer dans des conclusions précises les idées générales de cette étude:

A) Dans son premier siècle de vie politique indépendante, l'Amérique Latine n'a pas créé une philosophie originale; mais, dans ses imitations et adaptations de la pensée étrangère elle a fait preuve de curiosité intellectuelle et de force d'assimilation.

B) C'est la philosophie française, sous toutes ses formes, qui a eu la plus grande influence dans ces Républiques; spécialement la pensée de Comte, de Fouillée, et de Guyau.

C) Ni le Kantisme, ni l'Hégélianisme, ni le pessimisme, parmi les grandes écoles du siècle, n'ont suscité d'imitateurs. Il n'en est pas de même pour le positivisme de Spencer, et, tout dernièrement, pour les idées de Nietzsche.

D) Les idées philosophiques qui se sont imposées dans l'Amérique Latine ont eu généralement un côté social prédominant. C'est une sorte de pragmatisme ou de pensée utile à la vie.

E) La marche vers l'Idéalisme est le trait récent de la spéculation: la philosophie de Boutroux et celle de Bergson y dominent.

II. Sektion

ALLGEMEINE PHILOSOPHIE, METAPHYSIK UND NATURPHILOSOPHIE.

DIE REALITÄT DES BEWUSSTSEINS.

Von Prof. Dr. Arthur Drews (Karlsruhe).

Der Begriff des Bewußtseins gehört erst dem neueren Denken an. Die frühere Philosophie betrachtete das Denken nicht als innerlichen subjektiven Vorgang, sondern als eine Art objektiven Naturprozeß, weshalb denn auch die objektive gedankliche Wirklichkeit den Philosophen seit Plato mit ihrer subjektiven Nachbildung oder Wiederholung im menschlichen Denken unmittelbar in eins zusammenfloß. Der Begriff des Seins, lehrt Plato, ist der Begriff des Seins, d. h. der Begriff, den der Philosoph vom Sein hat, ist der Begriff, den das Sein selbst hat, oder der es vielmehr *ist*; das Sein als Begriff, die Identität des Seins und des Begriffs; der Begriff des Seins ist das Sein des Begriffs. Nur unter dieser Bedingung, wenn der Begriff als solcher zugleich objektive Bedeutung hat, scheint die Möglichkeit einer apodiktischen Erkenntnis des Wirklichen gewährleistet. Das aber ist das treibende Prinzip der gesamten Philosophie seit Sokrates, das Sein mit zweifelloser Sicherheit, es in einer solchen Weise zu erkennen, daß diese Erkenntnis jeden Zweifel an ihrer Wirklichkeit und Wahrheit ausschließt.

Der Begriff des Seins ist das Sein des Begriffs. Der Begriff ist selbst ein Sein, er ist *das* Sein als solches. Im Denken des Begriffs geht das Sein ins Denken über, schmelzen beide gleichsam im Überschwange der Liebesseligkeit (Eros) zusammen; und damit ist hier die Kluft beseitigt, die unser Denken von der Wirklichkeit trennt, und im Hinblick worauf die Sophisten die

Möglichkeit bestritten haben, eine wirkliche Erkenntnis, eine Erkenntnis des Wirklichen zustande zu bringen. Die ganze Philosophie nach Plato ist nichts anderes als ein Fortspinnen des hiermit angefangenen Gedankenfadens, ein Entwickeln der in jener Voraussetzung enthaltenen gedanklichen Möglichkeiten. Bald verschlingt sich mit der philosophischen die religiöse Gedankenentwicklung und sucht sich der Identität von Denken und Sein auf mystischem Wege zu versichern. Hinter der metaphysischen Wirklichkeit urbildlicher Gedanken, zu welcher sich der Mensch im Denken des Seins erhebt, taucht das „reine Sein" als vordenklicher Träger, Subjekt, Grund und Halt des weltschöpferischen Denkprozesses auf und lockt die Denker, wie mit magischer Gewalt, sich auch noch über das Denken selbst emporzuschwingen und sich rückhaltlos in diesen Abgrund (Bythos) hinabzustürzen, um in der Vereinigung mit der Wurzel und dem Urquell alles Seins sich die Wirklichkeit verbürgen zu lassen und die Herrschaft über sie zu gewinnen. Das Denken des *Seins* ist das *Denken* des Seins: aber das Sein ist schon nicht mehr bloß die Denktätigkeit als solche, sondern der Genitiv ist hier zugleich ein Genitivus subjectivus in dem Sinne, daß das Sein ein für sich selbständiges Subjekt ist, das die Tätigkeit des Denkens ausübt.

In der Philosophie Plotins finden alle bisherigen Auffassungen der Identität des Denkens und des Seins ihre einheitliche Zusammenfassung und extremste Zuspitzung. An der höchsten Stelle steht der platonische „Begriff des Seins", aber als vordenkliches, übervernünftiges Eines. Damit ist aber auch zugleich der Begriff des Seins als absolute Vernunft, Intellekt, als Logos, als vorweltliches und überweltliches Reich urbildlicher Ideen gegeben; und dieses ist selbst ein Denken des Seins, so zwar, daß das Sein der intelligiblen Wirklichkeit nur ist als Denken und das Denken wiederum nur ist als Sein der übersinnlichen Ideen. Das *Denken* des Seins ist das Denken des *Seins*. Das Sein ist mithin nicht ein bloßer toter Begriff, der nur durch uns erkannt wird, wie Plato es verstanden hatte. Die Tätigkeit wird nicht etwa bloß vom Menschen an die intelligible Wirklichkeit herangebracht, die selbst aller Tätigkeit entbehrt, sondern die intelligible Wirklichkeit ist eben nur als dieses Leben, als dieser immanente Pulsschlag sich selbst erzeugender Begriffe oder Ideen; und diese ursprüngliche Identität des Denkens und

des Seins, diese vorweltliche und überweltliche Selbstanschauung des Intellektes, diese „intellektuelle Anschauung", bei welcher das Angeschaute und das Anschauende unmittelbar in eins zusammenfallen, diese Selbstverwirklichung des Intellekts durch sein Sich-selber-Denken, diese ist die eigentliche wahre Wirklichkeit, das Reich der Wahrheit und Wirklichkeit, sofern in ihr der Gedanke das Sein, das Bild oder die Anschauung der Sache unmittelbar die Sache selbst ist.

In der in sich zurücklaufenden Denktätigkeit des Intellekts ist nach Plotin die Identität des Denkens und des Seins und damit die absolute Wirklichkeit enthalten, und diese ist auch für uns erreichbar, weil unser Denken des intelligiblen Seins das Sein des Intelligiblen selbst und unser Sein mit dem Subjekt, dem Träger des intelligiblen Denkens eins ist. Aber dann, erklärt Descartes, ist jene Identität ja gar keine überweltliche, sondern sie ist uns unmittelbar in der Realität unseres eigenen Ich gegeben: das subjektive Denken als solches, *das Bewußt-Sein ist das Sein*. Das *Denken* des Ich ist das Denken des *Ich*, d. h. der Gedanke, den ich von meinem Ich habe, ist selbst das Ich. Indem ich mich denke, denkt sich das Ich in mir. Indem ich auf mich selbst reflektiere, reflektiert mein Selbst auf sich. Meine Selbstreflexion ist als solche selbst mein Sein. Selbstreflexion und Sein fallen im Ich unmittelbar zusammen. Mein Ich ist die von Plotin behauptete Identität des Denkens und des Seins. Ich brauche nicht aus mir hinaus in eine transzendente Welt zu schwärmen, sondern nur in mich hineinzugehen, so finde ich da die gesuchte absolute Wirklichkeit. Ich denke, also bin ich: cogito ergo sum.

Aus der übersinnlichen und vorweltlichen Sphäre, in welche sie von Plotin versetzt war, und wo sie das ganze christliche Mittelalter gesucht hatte, wird die Wirklichkeit mit dieser Erwägung in die Sphäre der Erfahrung selbst hereingenommen. An die Stelle des Plotinischen Intellekts oder objektiven Denkens tritt das subjektive Denken des Menschen. An die Stelle des Einen tritt das Ich, das die Tätigkeit des Denkens ausübt. An die Stelle des Seins tritt das *Bewußtsein*. Das Denken des Seins ist das Denken des Seins: das war die Grundvoraussetzung der bisherigen Philosophie gewesen, die in ihren verschiedenen Systemen nur die Möglichkeiten entwickelt hatte, wie sie in jener Voraussetzung enthalten waren. Das Bewußtsein des Seins ist

das Bewußtsein des Seins, das Sein ist selbst Bewußtsein: in dieser Behauptung stimmen alle Denker seit Descartes zusammen. Die ganze neuere Philosophie ist nur die fortschreitende Entfaltung und besondere Durcharbeitung der möglichen Auffassungsweisen des Bewußtseins in seiner Eigenschaft als Identität von Sein und Denken.

Das Cogito ergo sum besagt, daß im Ich Bewußtsein und Sein unmittelbar in eins zusammenfallen. Dies kann nun aber entweder heißen, daß unser eigenes reales Sein Bewußtsein oder daß unser Bewußtsein selbst als solches ein reales Sein ist. Dabei läßt jedoch der Ausdruck Bewußtsein selbst wieder eine doppelte Bedeutung zu. Entweder nämlich versteht man darunter den jeweiligen Bewußtseins*inhalt*: unsere Gefühle, Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen usw., sofern sie eben bewußte seelische Gebilde sind. Oder aber man versteht darunter die Bewußtseins*form*, die gemeinsame Bewußtheit aller bewußten Inhalte. Im ersteren Falle bedeutet die Identität des Bewußtseins und des Seins, daß der Inhalt unseres Bewußtseins, die Gesamtheit der sogenannten psychischen Phänomene selbst ein reales Sein, eine letzte ursprüngliche Wirklichkeit ist, zu welcher auch das Ich gehört. Im letzteren Falle drückt sie aus, daß die Wirklichkeit nur in und an unserem Bewußtsein, als ideeller Inhalt der an und für sich realen Form des produktiven und aktiven Bewußtseins ist, die wir so als unser Ich bezeichnen. Im ersteren Falle erkennen wir die Wirklichkeit unmittelbar und darum mit zweifelloser Sicherheit, weil die Bewußtseinsinhalte, die das Material unserer Erkenntnis bilden, zugleich die realen Gegenstände unserer Erkenntnis darstellen. Im letzteren Falle erkennen wir sie unmittelbar, weil das Subjekt unserer Erkenntnis, das Bewußtsein oder Ich zugleich der Gegenstand unserer Erkenntnis ist und folglich auch die Produkte dieses Ich nur unsere eigenen Erzeugnisse bilden.

Nun ist der Inhalt unseres Bewußtseins allerdings ein Sein, und ich werde mir dieses Seins im Augenblick der Reflexion auf jenen Inhalt unmittelbar inne. Allein da er nur Bewußtseinsinhalt ist, so ist das Sein, dessen ich mir inne werde, auch eben bloß *Bewußt-Sein*, ideelles oder Vorstellungssein, und auch das Ich, das jenem Inhalt angehört, ist lediglich eine Vorstellung unter Vorstellungen. Auf der andern Seite gibt es keine Bewußtseinsform, die nicht Form eines bestimmten Bewußtseins-

inhalts wäre, so wie es keinen Bewußtseinsinhalt gibt, der losgelöst von der Form des Bewußtseins existierte. Als Form eines bestimmten Bewußtseinsinhalts aber gehört auch sie nicht der Sphäre des Seins, sondern derjenigen des Bewußt-Seins an, da eben gerade sie es ist, die den Unterschied des ideellen und realen Seins begründet. Es ist mithin auch ein bloßer Schein, daß die Form des Bewußtseins etwas Ursprünglicheres als ihr Inhalt sei. Sie entsteht vielmehr immer zugleich mit dem Inhalt des Bewußtseins und vergeht mit diesem, und nur die Stetigkeit dieses Wechsels, das teilweise Verschmelzen der Bewußtseinsinhalte und das gedankenlose Absehen von den Zuständen der Bewußtlosigkeit im Schlaf und in der Ohnmacht erzeugt den Irrtum, als ob die überall mit sich identische Bewußtseinsform eine stetige und dauernde Einheit im Wechsel ihrer Inhalte wäre. Die Bewußtseinsform ist aber auch gar keine einfache Einheit, die als solche die Vielheit ihrer Inhalte aus sich hervorbringt, sondern eine bloße Folge stetig aneinandergereihter Bewußtseinsformen der wechselnden Bewußtseinsinhalte, und ihre Aktivität und Produktivität ist genau so ein bloßer Schein, wie ihre Einfachheit und stetige Dauer gegenüber der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel ihres Inhalts. Man kann das Ich somit allenfalls, wie Kant, als logisches, d. h. gedachtes, bewußtseinsimmanentes Subjekt, dem Objekt oder dem Bewußtseinsinhalte gegenüberstellen; allein ein reales Subjekt, der substantielle Träger und Produzent des Bewußtseinsinhalts ist es nicht. Vielmehr wird die Form des Bewußtseins selbst, und zwar immer zugleich mit ihrem Inhalt produziert, ist also eine bloße synthetische, aber keine ursprüngliche Einheit, und nur durch die von Kant sogenannte „Subreption des hypostasierten Bewußtseins" kann sie zum realen produktiven Subjekt, d. h. zur Seele, aufgebauscht werden.

Hiernach kann ich auch den Produzenten meiner Vorstellungen nur im Spiegel des Bewußtseins, aber niemals *als* Produzenten, niemals als realen oder vorstellenden vorstellen. Ich kann folglich auch die Wirklichkeit meiner selbst so wenig, wie irgendeine andere Wirklichkeit unmittelbar erleben. Was ich erlebe, ist immer nur die Tatsache des Vorhandenseins von Spiegelbildern, d. h. Bewußtseinsinhalten: *ich erlebe ein Bewußt-Sein.* Das Sein oder die Wirklichkeit als solche hingegen kann niemals unmittelbar erlebt, sondern höchstens nur mittelbar erschlossen

werden; und hiervon macht auch unsere eigene Wirklichkeit keine Ausnahme. Wie sagt doch Schiller?

„Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen?
Spricht die Seele, so spricht — ach! — schon die *Seele* nicht mehr."

Das Bewußtsein, wenn darunter die Form des Bewußtseins im Unterschiede von ihrem Inhalt verstanden wird, ist eine bloße Abstraktion ohne irgendwelche Selbständigkeit und Aktivität. Ich kann mir die Bewußtseinsform zwar losgelöst von ihrem Inhalt *denken*, die Bewußtheit im Gegensatze zu den bewußten Vorstellungen, so wie ich mir das Alleinsein, das Identischsein, die Pferdheit im Unterschiede von den konkreten Pferden denken kann, aber eben nur durch Zergliederung meines Bewußtseinsinhalts und unter Absehung von allen besonderen Bestimmungen dieses Inhalts. Gilt dies schon von der individuellen Bewußtseinsform, dem sogenannten empirischen Ich, als der Form des empirisch bestimmten Bewußtseinsinhalts, so gilt es von der absoluten Bewußtseinsform, dem überindividuellen, unpersönlichen Bewußtsein, dem sogenannten „Bewußtsein überhaupt" erst recht. Denn dieses ist gar nur eine Abstraktion von Abstraktionen, die Abstraktion nämlich von der numerischen Verschiedenheit der Bewußtseinsformen der verschiedenen Individuen. Als solche aber ist sie ganz und gar nur ein *Inhalt meines individuellen Bewußtseins*, ein *immanentes Objekt*, *mein Produkt* und folglich nichts weniger als der Träger, der Produzent und die reale übergreifende Form des Individualbewußtseins.

Man mag es anfangen, wie man will: es ist nicht möglich, dem Bewußtsein eine reale, selbständige und ursprüngliche Bedeutung zuzuschreiben, ganz gleichgültig, ob man es als Inhalt oder als Form betrachtet. Das ist aber auch nur selbstverständlich. Denn die Behauptung des Cogito ergo sum, die Annahme, daß wir im Bewußtsein selbst das reale Sein besäßen, verstößt gegen eine andere, die den unverrückbaren Ausgangspunkt, das unerschütterliche Fundament und den wahren Prüfstein aller erkenntnistheoretischen Überlegung bildet, und diese ist der *Satz der Phänomenalität* oder *erkenntnistheoretischen Immanenz:* Alles Sein, was Inhalt des Bewußtseins ist, ist Bewußtseinsinhalt, Bewußt-Sein oder ideelles Sein; alles Bewußtsein ist Bewußt-Sein. Es ist dies der einzige Satz von apodiktischer Gewißheit, der eine Aussage über das Sein enthält, und man

sieht leicht, daß seine Apodiktizität auf seiner tautologischen Beschaffenheit oder darauf beruht, daß er ein identischer oder analytischer im Kantischen Sinne des Wortes ist, sofern Subjekt und Prädikat bei ihm dasselbe besagen. Keine erkenntnistheoretische Ansicht kann „kritisch" heißen, die gegen diesen Satz verstößt. Das gerade aber tun alle diejenigen Behauptungen, die dem Bewußtsein eine reale selbständige Bedeutung zuschreiben. Die Selbstreflexion im eigenen unmittelbaren Ichbewußtsein ist also ebensowenig imstande, uns eine apodiktische Erkenntnis der Wirklichkeit zu liefern, wie die Selbstreflexion im absoluten Denken, das mit dem endlichen Denken eins ist.

Das Cogito ergo sum ist, wie gesagt, nur die moderne Zuspitzung jener Grundvoraussetzung des antiken Denkens, wonach das Denken des Seins das Denken des Seins, das Sein mithin selbst Denken ist. Diese Behauptung aber ist nicht geeignet, die gesuchte Wirklichkeitserkenntnis von zweifelloser Sicherheit zu begründen. Auch hier nämlich beruht die apodiktische Gewißheit des Satzes nur auf seiner tautologischen Beschaffenheit. Betrachten wir indessen jenen Satz genauer, so zeigt sich, daß er zwar *dem Wortlaute nach* ein identischer Satz ist, daß jedoch der *Sinn* seiner beiden gleichlautenden Bestandteile ein *ganz und gar verschiedener* ist. Das Denken des Seins ist das Denken des Seins — aber dort ist der Genitiv „des Seins" ein Genitivus objectivus, hier ist er ein Genitivus subjectivus. Mein Denken des Seins ist das Denken des Seins selbst, das Sein als Denken. Mein Gedanke, mein Begriff vom Sein ist als solcher selbst das Sein. Der subjektive Gedanke vom Sein ist die objektive Betätigung der Wirklichkeit als solcher. Das Sein ist Begriff, Gedanke, Denken. Das ist das antike Seitenstück der neueren Behauptung, daß das Bewußt-Sein selbst das Sein ist. Mein Denken des Ich ist das Denken meines Ich. Der Gedanke, den ich von meinem Ich habe, ist zugleich das Subjekt meines Denkens. Das Bewußtsein von meinem Sein ist das Bewußtsein meines Seins. Das Sein ist selbst Bewußtsein, das Selbstbewußtsein ist das Sein: immer komme ich nur dadurch über eine nichtssagende Tautologie hinaus, daß ich zwei grammatisch verschiedene Genitive dem Sinne nach als identisch setze. Immer bringe ich nur dadurch eine Identität des Denkens oder Bewußtseins mit dem Sein zustande, daß ich dem Gedanken oder der Vorstellung des Seins, dem bewußtseinsimmanenten Objekt, das wirkliche

Sein, das Sein als vom Bewußtsein oder Denken verschiedenes reales Subjekt, unterschiebe. Das aber ist eben die von Kant gerügte „Subreption des hypostasierten Bewußtseins", deren Durchschauung freilich Kant selbst nicht abgehalten hat, sie seiner gesamten Vernunftkritik unter dem Namen der „synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption" zugrunde zu legen, die Fichte zu seinem absoluten Ich, Schelling zu seiner Identität des Idealen und Realen geführt, die Hegels dialektische Selbstbewegung des Begriffs und metaphysische Logik verschuldet hat und die Philosophen bis auf den heutigen Tag dazu veranlaßt, das Bewußtsein in den Rang eines selbstätig funktionierenden Subjektes zu erheben und es mit dem Sein, der Wirklichkeit schlechthin identisch zu setzen.

Die Ansicht, daß Denken oder Bewußt-Sein und Sein unmittelbar identisch seien, ist die Grundvoraussetzung des *naiven Realismus* mit seiner Nichtunterscheidung der Gegenstände und unserer Vorstellungen von ihnen. In diesem Sinne ist die ganze Philosophie des Altertums und Mittelalters naiv realistisch gewesen, wenn sie das Denken des Seins mit dem Sein identifiziert und das letztere als eine Wirklichkeit objektiver Gedanken aufgefaßt hat. Die neuere Philosophie hat gemeint, den naiven Realismus überwunden zu haben, indem sie die subjektive Vorstellungswelt von der realen Welt der Dinge unterscheidet. Allein tatsächlich ist auch sie trotz alles ihres Pochens auf Kritik über den naiven Realismus doch nicht hinausgekommen, sofern sie das Sein um der apodiktischen Erkenntnis willen doch wieder mit dem Bewußtsein gleichgesetzt und dem letzteren eine selbständige, substantielle und funktionelle Bedeutung zuerkannt hat. Die Naivität ist aber ganz die gleiche, wenn ich das Bewußtsein, wie der unphilosophische Mensch, mit dem Sein oder wenn ich das Sein, wie der erkenntnistheoretische Idealist, mit dem Bewußtsein gleichsetze. Der Nerv des naiven Realismus ist ebensowenig durchschnitten, wenn ich das Sein, wie der Bewußtseinsidealist, in bloße psychische Phänomene auflöse, wie wenn ich in der begrifflichen Abstraktion der Bewußtseinsform oder im Ich das reale Subjekt der seelischen Tätigkeit als solches unmittelbar zu erfassen oder zu „erleben" glaube, wie der Bewußtseinsspiritualist.

Es ist naiver Realismus, an eine intellektuelle Anschauung, ein unmittelbares Zusammenfallen unseres Denkens, unseres Bewußtseins mit der Wirklichkeit in irgendwelcher Form zu glauben,

sei dies nun eine endliche empirische oder die absolute göttliche Wirklichkeit. Es ist naiver Realismus, ein unmittelbares Innewerden unserer seelischen Wirklichkeit in der Selbstwahrnehmung zu behaupten, ganz gleichgültig, ob man diese Wirklichkeit mit Hegel und Herbart als Vorstellung, mit Schleiermacher als Gefühl, mit Schopenhauer und Wundt als Willen bestimmt — als ob das Bewußtsein eine andere Wirklichkeit als diejenige von Gefühlen und Empfindungen und diese etwas anderes als Bewußt-Sein sein könnten! Es ist naiver Realismus, von „Bewußtseinsfunktionen", von einem aktuellen Bewußtsein in einem anderen Sinne als demjenigen der jeweilig gegebenen Bewußtseinsinhalte zu sprechen, da das Bewußtsein nur Gefühls- oder Empfindungs-Sein ist und dies immer nur rein unproduktiv und passiv sein kann. Es gibt kein Bewußtsein an sich, weder als funktionierenden Träger der psychischen Funktionen, noch als vorempirisches Subjekt der Kategorien, noch als Ort der sogenannten Normen und Gesetze. Es gibt daher auch keine „Tätigkeit des Bewußtseins", weder als synthetische, noch als potenzierende, noch als reflexive, weder als verschmelzende oder integrierende, noch als summierende. Vielmehr was uns als Bewußtseinstätigkeit erscheint, das ist in Wahrheit nur ein unmittelbares Aufeinanderfolgen und sich Ablösen passiver Bewußtseinsinhalte, die nur durch die Schnelligkeit ihrer Folge den Schein einer eigenen Aktivität und Lebendigkeit vortäuschen. In unserer Zeit der Kinematographen und der „lebenden Photographien" hat diese Auffassung nichts Verwunderliches. Unsere Philosophen aber sitzen vor dem Vorhang des Bewußtseins, wie die Kinder, die sich einbilden, daß es die Bilder auf dem Vorhange unmittelbar selbst seien, die sich bewegen, während doch von einer hinter ihnen befindlichen Laterne die Bilder nur so schnell auf den Vorhang geworfen werden, daß die Nähte der Zusammensetzung sich dem Blick entziehen.

Dem naiven Realismus in erkenntnistheoretischer Beziehung entspricht in kosmologischer Hinsicht die Meinung, daß die Erde im Mittelpunkte des Weltalls sich befinde und die Sonne sich um die Erde drehe. Die Einsicht in die Verkehrtheit dieser Behauptung pflegt als die große Grenzüberschreitung vom Mittelalter zur Neuzeit angesehen zu werden. In erkenntnistheoretischer und metaphysischer Beziehung hingegen stehen wir noch immer im Mittelalter, wenn wir uns einbilden, im Bewußtsein un-

mittelbar das Sein zu besitzen und demnach einen zentralen Standpunkt im Umkreis der Wirklichkeit einzunehmen. Wir rühmen zwar den Kopernikus, mit dem Nachweis der exzentrischen Stellung unseres Planeten uns in kosmologischer Hinsicht über das Mittelalter hinausgeführt zu haben, und lächeln über die ohnmächtigen Versuche der Geister des Mittelalters, uns gewaltsam in der Ptolemäischen Weltanschauung festhalten zu wollen. Allein tun wohl diejenigen etwas anderes, die auf die zentrale, aktive und substantielle Bedeutung des Bewußtseins pochen, jeden Einspruch hiergegen entweder geflissentlich überhören oder a priori mit dem akademischen Bannfluch des „Dilettantismus" und der „Unwissenschaftlichkeit" belegen und jede gegenteilige Behauptung keiner Beachtung würdigen? Sollte es nicht endlich an der Zeit sein, nicht bloß die Natur, sondern auch den Geist aus den Fesseln des Mittelalters zu erlösen? Es gibt gegenwärtig keine philosophische Frage, die sich an Bedeutung mit derjenigen nach der Realität des Bewußtseins messen könnte, und es gibt keine, die von der gesamten Philosophie der Welt geringschätziger und verständnisloser behandelt würde.

Unsere Philosophie ist, wie ich in einem Werke über Plotin gezeigt habe, als Philosophie des Bewußtseins, gegenwärtig auf erhöhtem Geistesniveau genau bei dem Punkte wieder angekommen, den sie als Philosophie des Seins während des Altertums in Plotin erreicht hatte. Sie hat alle Möglichkeiten ihrer Entwicklung durchlaufen und steht vor einem entscheidenden Wendepunkte. Nachdem sie ein halbes Jahrhundert hindurch mit den Naturwissenschaften um den Vorrang gestritten hat, schickt sie sich nunmehr an, die verlorene Herrschaft im Zeitbewußtsein zurückzugewinnen. Nur in einem ist ihr die Naturwissenschaft noch immer voraus: in der Erkenntnis der exzentrischen Stellung unserer Erde zur Sonne, als dem Urquell alles Seins und Lebens; ihr hat sie im Geistigen die entsprechende Erkenntnis noch nicht zur Seite gestellt. Wohlan! Bleiben wir auch hierin hinter jener nicht zurück! Lernen wir begreifen, daß auch die Sonne unseres Geistes, unser wahres Selbst, der Urgrund und der Schöpfer unseres Innenlebens außerhalb und jenseits unseres Bewußtseins sich befindet. Erst dann sind wir wahrhaft aus dem Mittelalter hinaus. Erst dann erfaßt sich der Geist in seiner Wahrheit, wenn der Glaube an die Realität und Ursprünglichkeit des Bewußtseins zerstört, wenn das Bewußtsein in seiner Un-

selbständigkeit und zuständlichen Beschaffenheit durchschaut und das „ewig Unbewußte" Schellings als „die Sonne im Reiche der Geister" anerkannt ist.[1]

DISKUSSION.

Palágyi (Klausenburg): Es ist im hohen Grade erfreulich, daß wir durch den Vortrag des geehrten Herrn Professors Gelegenheit erhalten, geradezu das Fundamentalproblem der Philosophie, das Verhältnis von Wissen und Sein, diskutieren zu können. Ich stimme mit dem Vortragenden völlig darin überein, daß der Satz von der Identität des Seins und des Bewußt-Seins, wie ihn Berkeley formulierte: esse = percipi, durchaus unhaltbar ist, denn er führt in konsequenter Weise verfolgt notwendig zum Solipsismus und zur absoluten Skepsis. Es ist ein großes Verdienst E. v. Hartmanns, daß er den „empirischen Idealismus", so wie alle seine Modifikationen und Abarten, scharfsinnig bekämpfte. Eine Identitätslehre des Seins und Bewußtseins ist aber meiner Auffassung nach nur inbezug auf das „absolute Bewußtsein" aufrechtzuerhalten. Nur im absoluten Bewußtsein sind Sein und Wissen identisch; für ein beschränktes Bewußtsein aber fallen sie notwendig auseinander. Die Darlegungen des Herrn Vortragenden lassen inbezug auf Tiefsinn nichts zu wünschen übrig; ich vermisse jedoch klare Begriffsbestimmungen über das menschliche Bewußtsein. Es müßten die Begriffe von Bewußtseinsakten und Bewußtseinsinhalten, ferner ihr Unterschied von Lebensvorgängen und physikalisch-chemischen Prozessen scharf gefaßt werden, damit eine echte Wissenschaft vom Bewußtsein zustande kommen könne.

Dürr erklärt sich einverstanden mit dem Ergebnis des Vortragenden, wonach Bewußtsein und Sein niemals identisch sein können. Aber er wünscht eine nähere Bestimmung derjenigen Bedeutung des Wortes Sein, für welche dieser Satz gilt. Er unterscheidet das Sein im Gegensatz zum Geschehen und das Sein im Gegensatz zu dem, was vom Bewußtsein abhängig ist. Daß Bewußtsein mit dem Sein im ersteren Sinne nicht identisch sein kann, folgt daraus, daß alles Bewußtsein Geschehen ist. Aber mit dem Sein im letzteren Sinne ist das Bewußtsein identisch.

A. Drews (Bericht des Redners): Herr Palagyi hatte bemerkt, daß er zwar den „Tiefsinn" meines Vortrags und die weittragende Bedeutung desselben anerkenne, aber die „Methode" in der Darlegung vermißt habe. Ich erwiderte ihm, auch ich sei selbstverständlich kein geringerer Freund der „Methode", als er; wenn man aber nur eine Viertelstunde

[1] Vgl. hierzu meine Werke: „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik. Eine Einführung in die spekulative Philosophie" (1897); „Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung" (1908).

Zeit zum Vortrage habe, sei es nicht gut möglich, sich auch noch auf weitläufige methodologische Erörterungen einzulassen, falls man sonst noch etwas Substantielles zu sagen habe. Da er in seiner Entgegnung beständig von „Bewußtseinsfunktionen" gesprochen hatte, hielt ich ihm entgegen, daß es gerade der eigentliche Zweck meines Vortrags gewesen sei, den modischen Begriff der „Bewußtseinsfunktion" als eine haltlose Fiktion nachzuweisen, daß das Bewußtsein als solches überhaupt nicht funktionieren könne, sondern, als „Empfindungs-Sein" absolut passiv und unproduktiv sei, und daß es die von Kant gerügte „Subreption des hypostasierten Bewußtseins" sei, das Bewußtsein für ein handelndes, selbständiges und funktionierendes Subjekt anzusehen. — Herr Prof. Dürr hatte von verschiedenen Bedeutungen des Begriffes „Sein" gesprochen und eingewendet, daß ich diese nicht genügend unterschieden habe. Ich entgegnete ihm, daß ich den Begriff des Seins lediglich in derjenigen Bedeutung gebraucht habe, die auch Descartes bei seinem Cogito ergo sum ihm gäbe, nämlich als selbständige, funktionelle und produktive Realität, und daß ich habe zeigen wollen, wie diese Art von Sein dem Bewußt-Sein nicht zugesprochen werden dürfe.

A PROPOSED RECONCILIATION OF IDEALISM AND REALISM.

By George Stuart Fullerton,
Professor of Philosophy in Columbia University, New-York.

In our own time, a number of men, either themselves workers in certain special sciences, or, at any rate, men who expressly take into consideration and attempt to estimate the significance of the sciences, have been speaking in a way that appears to dissolve away the objectivity and externality of the world. They shut us up to the subjective, to sensations and ideas, and their utterances seem to give an air of unreality to what science has to tell us of the world of things. I allude, of course, to such writers as Mach, Pearson, and others. What they tell us arouses, at times, a certain irritation in those who have spent their lives in the endeavor to attain to the secrets of nature. Yet all must admit that these writers are men of clear mind, and that they are abreast of the knowledge of the day. One cannot set their doctrine aside as the product of some pre-scientific stage of human knowledge, which the modern man is not bound to take seriously.

Thus, we are anew brought face to face with the old problem of the rival claims of Realism and Idealism. I use these terms broadly, the former to cover any doctrine which accepts a material world not to be confused with what is mental, the latter to cover any doctrine which refuses to admit the existence of such. The problem is an old one, and yet, as it to-day urges itself upon our attention, it is a direct product of reflection upon human knowledge as it is.

In this paper, I propose to suggest a solution for this problem by the way of compromise. We are not concerned with prophetic utterances which neither seek nor need justification. Both realist and idealist are, in our time, supposed to make their appeal to observation and to reasonable inference. Our

everyday experience and our scientific knowledge furnish, or should furnish, a common ground under the feet of both parties to the dispute. It does not, hence, seem hopeless, on the basis of a survey of this common ground, to suggest certain reasonable concessions which may be made by each, and which may result in something like a reconciliation.

To my mind, this does not mean that either party need relinquish a certain fundamental truth which has furnished a basis for his doctrine. It means only that he is to recognize a complementary truth, upon which his opponent has laid emphasis, and which, when recognized, brings him to a better understanding of the truth upon which he himself before took his stand. The limits of this paper prevent it from being more than a program; I can only set forth briefly a series of considerations in the hope that they may furnish material for reflection to others.

I.

What, in the present state of our knowledge, does it seem reasonable for us to demand of *both* realist and idealist?

1. Both ought to discard altogether anything so cut off from observation, and legitimate inference based upon observation, as an "unknowable", or "thing-in-itself" or whatever one may choose to call what lies, by hypothesis, beyond all conceivable experience. It does not add to our knowledge to assume such a mere name. It can play no significant rôle in a system of knowledge or of reality.

2. Both ought to accept, provisionally, at least, the body of knowledge furnished in the special sciences as they are. All is not equally certain; some hypotheses may turn out not to be true; but a body of knowledge there undoubtedly is.

3. And this means that both ought to accept the facts presented in two distinct classes of sciences, the sciences which have to do with the external world of matter and motion, and the sciences which treat of mind. We may not repudiate what has been accomplished in such fields as chemistry, physics, biology. Those who labor in these fields believe that they are concerned with physical facts, not with psychical; and I suppose no one would be tempted to describe their investigations as psychological or logical. However we may be inclined to

describe the difference between the physical and the mental, we should admit that we have no right to obliterate the distinction. It is too palpable and undeniable; it is given an objective expression in the actual classification of the sciences; its consistent repudiation would result in the direst confusion. If philosophers are to differ at all on the subject of physical and mental, it should surely be only as touching the *nature* of the distinction, not as touching its *existence*.

Now, if realist and idealist will consent to confine themselves to the broad field of experience, and will be careful not to obliterate the distinctions which they find ready to hand both in common knowledge and in science, they ought, I think, to discover that the wall of separation between them is growing thin. Let us see what not unreasonable concessions on the one side and on the other may lead to its total disappearance.

II.

What should the realist stand ready to admit? Surely he should admit that any account which we can give of the world is an account of the world as revealed to our senses and to our intellect. It is an account given in terms of experiences.

For the materials of knowledge we depend ultimately upon our senses; in elaborating this material we never free ourselves from the data of sense, and it is self-evident that, in elaborating it, we must use our mental powers. A geologist without senses and without an intellect would be an absurdity. Any account of the condition of the world in past ages, which rests upon the observations of no one, and is not due to the intelligence of anyone, can certainly have no meaning for science.

Moreover, both the senses and the intellect of man are the result of a process of evolution, if there is any truth in science. And man is but one among many living creatures, whose senses are not the same, and the elaboration of whose sense-experiences, in so far as there is such an elaboration, we have reason to believe more or less different. Must not, therefore, every sensible man, whatever he may choose to call himself in the realm of philosophy, admit that the truest account that science is in a position to give of the world's past and present is in some sense a function of man as he is now constituted?

Upon this fact, which ought to be admitted, I think, by all, the idealist — the subjectivist — has laid much emphasis. Does its proper recognition compel us to become subjectivists?

III.

I think not. It still remains true that there are sciences which are not concerned with the study of sensations, ideas, or knowledge, as such, but treat directly of physical things and their properties. At the most modest estimate these sciences give us information at least as certain as that furnished by any of the mental sciences.

1. That the external world with which they deal is not a complex of sensations, an "inner" something given a false semblance of objectivity by means of a mental "projection", ought to be clear from the inherent absurdity of the argument which would establish the fact that the world of external things is thus subjective. We are told that a sensation arises when a message is conducted along a nerve to the brain; we are then told that the mind is shut up to sensations and copies of such, and that anything "beyond" our sensations must be a mere projection; that the "beyond" is only an apparent "beyond". Can the two halves of this doctrine be put together? Does it mean anything to speak of an "inside" to which there is no corresponding "outside?" It is surely inconsistent to hold to a distinction and in the same breath to deny it.

2. It is a palpable fact that both in common life and in science men find themselves perfectly capable of distinguishing between changes in their ideas and changes in things, between subjective changes and objective. A man walks across my room, and I recognize an objective change; I move my head, and the objects about me appear to dance. No one confounds such experiences, and no one is tempted to say that in each case there has been only a change in sensations. Again, the man who is watching the oscillations of a pendulum can make a change in his experiences by changing his position with respect to the pendulum. He is never tempted to believe that this implies a change in the pendulum or in its motion. Were we really unable to distinguish between subjective and objective, we should be thrown into confusion at every moment, and intelligent action would be impossible.

3. When we turn to the psychologist and ask him what is meant by a sensation, we find that his answer always includes a reference to the organs of sense and the nervous system. The chemist, the physicist, the biologist do not find it necessary to make a reference to such in their descriptions of the phenomena with which they are occupied. They are concerned to link phenomenon with phenomenon in a certain objective order. They are not compelled to dwell upon the relations of the phenomena to the senses of man.

4. When we scrutinize in detail the time, place, and relations to each other actually assigned to phenomena, we discover a world-wide difference between the objective and the subjective, between the qualities of things, and our sensations and ideas. We distinguish between the time at which an apple fell from the tree, and the time at which it was perceived to fall. The place where the apple fell is pointed out with the finger; the percept we refer, if we care to assign to it a place at all, to the brain of the spectator. Between the two classes of facts there is a great gulf fixed; no one thinks of killing a man seen in a dream with a real knife, or of driving a nail with the percept of a hammer.

5. Certain phenomena are, thus, assigned to an objective order clearly distinguishable from the subjective. As belonging to the objective order, they are not to be regarded as sensations or ideas, but as qualities of things. And it should be recognized that when the question is raised: What particular phenomena are to be assigned to the objective order, i. e., what is to be accepted as existing in the external world? The answer must be asked for from the special sciences and not from philosophy. Philosophical reflection may illuminate for us the procedure of the scientist, but its *justification* is a something wholly independant of the approval or the disapproval of the philosopher.

6. Hence, the philosopher may not, on the basis of general considerations touching the nature of experience, deny the existence of anything properly proved to exist by the methods of the sciences. The philosopher has not always observed this precaution in the past; it has been maintained that "to exist" is the same as "to be perceived," and this has resulted in the virtual denial of the objective order as such.

But, before the philosopher ventures to deny the existence of anything, it is surely incumbent upon him to determine what

the word *existence* properly means in the connection in which he proposes to use it. He may not assign to it a meaning arbitrarily; he must turn to common usage. Now, both in common life and in the sciences, we do not mean, when we speak of a physical thing or property as existing, that some one is perceiving that thing or property. It would everywhere be recognized as an abuse of language to say that things withdrawn from perception are annihilated. An analysis of actual usage reveals that, when men speak of anything as existing in the physical world, they mean that it must be given a place in the objective order of experience. This is the whole meaning of the expression; when we affirm that things are perceived, we mean something else.

7. Thus, when the man of science endeavors to give an account of the world as it was before it was perceived by man, he is quite within his right. He busies himself with the objective order of phenomena, and abstracts from all that is subjective.

"But," the idealist may here object, "remember the concessions which have been urged above upon the realist. Has he not been asked to admit that this order is, in a certain sense, a function of the senses and of the intellect of man? Is it, then, truly objective?"

To this I answer: It is objective in the only significant sense of the word. He who recognizes this order holds to an external world in the only sense in which one is demanded either by common sense or by science. A world wholly cut off from experience can mean nothing to us whatever, and we may simply leave it out of account.

On the other hand, this our external world, the world which the plain man distinguishes from his sensations and ideas, and which science endeavors to describe to us; the world to which sensations and ideas are related, and through which they are in an intelligible sense assigned a time and place by reference to certain bodies; this world is in a true sense objective and clearly to be distinguished from the subjective. Our objective order is expressed in certain terms, it is true, and when we leave the field of physical science and ask: "Why in these particular terms?" we are compelled to take into consideration the constitution of man. We recognize that the objective order might conceivably be expressed in other terms, and yet fulfill much the same function. But this does not invalidate the fact that it actually does

fulfill a given function, that it is what it is, and that our accounts of it are to be regarded as true or false according as they may be approved or condemned by the rules of inductive and deductive inquiry. Of the objective order as expressed in other terms we have at least a hint in the experience of the world which we believe other creatures to have. It is the world as we know it that serves as a stepping-stone to our faint conceptions of the world as they know it.

It is worthy of remark that, both in common life and in science, the objection urged just above seems to be recognized implicitly, at least, and yet it does not shake men's faith in the external and objective. We all know that our knowledge of the world is mediated by our senses. If we are in the least given to reflection, we are aware of the fact that the world cannot seem just the same to all living creatures. Yet we do not refuse to declare true or false given statements regarding the material things with which we have to do in everyday life; nor does the man of science ever object to a theory merely on the ground that it is expressed in terms intelligible to man. The objective order, as such, stands unshaken, and there is no excuse for the step to subjectivism.

IV.

If the idealist will concede what is urged in the section just preceding, and the realist what is urged in the one that precedes that, I cannot see what is to keep them apart. And they may come together without the sacrifice on either side of a certain fundamental truth which has seemed important.

The realist may retain an objective order of phenomena, an external world, which appears to be revealed in experience and to be accepted unhesitatingly by science; a world which serves to order all our experiences, giving them a time and place of being and intelligible relations to each other.

The idealist, on the other hand, may, without quarreling with the realist, continue to maintain that the world of which we speak is a world of phenomena mediated by the senses and the intelligence of man. The contention of neither need cause uneasiness or suggest skeptical doubts. It is already implicit in the knowledge of the world possessed both by the plain man and the man of science.

What shall we call the doctrine which emerges as a result of the above-mentioned concessions? I should prefer to call it a *realism*, since it insists upon the truth that the phenomena of the objective order, as such, are not sensations or ideas, and may not be treated as such. But the name does not seem to me a matter of much moment. One may even call the doctrine *monism*, if one choses to indicate by the use of that name only that, in all our study of nature and mind, we are concerned with nothing else than phenomena and their relations, with the content of experience and the constructions which are justified by the principles of science. But the term *monism* usually carries with it further implications, and in so far it does not seem wholly satisfactory.

DIE AUFLÖSUNG DES SUBJEKTIVISMUS.[1]

Von Dr. Richard Wahle,
o. ö. Univers.-Prof. in Czernowitz (Austria).

Gestatten Sie, daß ich Ihnen mit einer relativ neuen und schwierigen Idee zur Last falle, ohne Hoffnung, Sie in der zugemessenen kurzen Zeit von deren Richtigkeit überzeugen zu können. Offen gestanden, ich will nur, in erlaubter Weise, zur Lektüre meines noch nicht entsprechend bekannten Buches „Über den Mechanismus des geistigen Lebens" anregen, das, neben neuen Ideen-Assoziationslehren, vielen neuen physiologischen und psychiatrischen Theorien, einer Charakterlehre und allerhand sonstigen Doktrinen, auch meine Erkenntnislehre bringt und will Ihnen hier einen kurzen Führer für das Werk mitgeben.

Möge man sich nicht durch vage Ähnlichkeiten anderer literarischer Aufstellungen mit meiner vor Dezennien frei entstandenen und seither festgehaltenen erkenntniskritischen Anschauung zu der Meinung verleiten lassen, diese sei unter jene zu subsumieren.

Ich halte die von mir hier vorzutragenden Erkenntnisse für wahr — im guten, ehrlichen Sinne dieses Wortes. Sie wollen absolut wahr sein, nicht bloß wahr im Sinne des sogenannten Pragmatismus, dieser schöngeistigen Rekapitulation eines alten Relativismus, Skeptizismus, Sophistizismus, der für wahr hält, was sich für den und jenen, oder für viele als nützlich bewährt. Sie wollen nicht bloß wahr sein, weil sie irgendwelchen zufälligen Postulaten genügen oder zufällige Konfusionen beseitigen. Sie wollen keine brauchbare Hilfstheorie oder Hypothese einführen, sondern sie sind theoriefrei und verwerfen die eventuell brauchbaren Theorien des Dualismus, Idealismus, der Immanenzlehre und andere. Obwohl für weite Gebiete der Agnostizismus, ewige Unwissenheit, anzuerkennen ist, wird diese unsere Position

[1] Vorgelesen von Professor Külpe.

für wahr zu halten sein, daß wir absolut nicht berechtigt sind, einen Unterschied zwischen Subjekt und Objekt zu machen — so sicher sich dieser Unterschied empirisch und praktisch bewährt. Unsere Kritik ist aber auch von höchster praktischer Bedeutung, indem sie alle Lehren, welche mit der Würde der Geistigkeit rechnen, verwirft.

Die erkenntnistheoretischen Kategorien „Subjekt", „Objekte als Gewußtes", „Objekte in Wissensrelationen" und ähnliche sind also empirische Täuschungen!

Die Auflösung jedes Subjektivismus, die hier vorgetragen werden soll, erfolgt natürlich nicht durch logische Kniffe, sondern sie ist das Resultat einer evidenten Intuition.

Diese erkenntniskritische Lehre muß die wichtigsten Konsequenzen nach sich ziehen, die Sie selbst sich entwickeln können.

Die empirisch gewonnenen Anschauungen, die konventionellen, die unser ganzes Leben beherrschen, bleiben freilich durch jede Erkenntnislehre unerschüttert und sie bleiben auch trotz Verschiedenheiten der Erkenntnislehre immer gleich; immer wird man Objekte und darauf zielende sogenannte Ich-Tätigkeiten unterscheiden und anerkennen müssen. Auch praktisch-physikalisch bleibt sich alles immer, unangefochten von jeder Erkenntnistheorie, gleich, aber große geistige Konsequenzen werden sich eröffnen, die jeden Stolz und Hochmut des metaphysischen Idealismus ein für allemal abwehren müssen.

Die reinen, erkenntnistheoretischen Tatsachen und die damit zusammenhängenden reell notwendigen Denkpostulate sind folgende:

In verschiedenen Vorkommniskreisen stehen Leibessinne (Augen etc.) und leibfremde Flächen, die Umwelt, zusammen — aber diese beiden Arten von Vorkommnissen sind *physisch reell* vorhanden, von unbekannten Kräften schlechthin produziert. Sie gehören irgendwie zusammen. Die reellen Beziehungen zwischen Sinnen und anderen Flächen sind das Fundament für die Bildung einer Ichkategorie. Aber ein Sein, das als psychisches Wissen — über jene physischen hinaus — gegeben wäre, ist nicht vorhanden; es ist nichts als eine falsch erschlossene Fiktion.

So wenig wir berechtigt sind, sicher eine auf uns wirkende Außenwelt anzunehmen, so wenig dürfen wir ein wissendes Ich annehmen. Wirkende Faktoren und Kräfte, die die Welt tragen, wenn sie auch verborgen sind (die von sogenannten empirischen,

indes in sich unklaren, unmöglichen Lehren verworfen werden), müssen notwendig angenommen werden. Alle unzweifelhaft gegebenen Vorkommnisse existieren aber nur als schlechthin, physisch daseiende Vorkommnisse, so die Flächen von Farben, Tönen, Leibesflächen, Leibesempfindungen und Leibesbewegungen; ferner die Vorkommnisse sekundärer Form, wie sie, miniaturenartig, die sogenannten Erinnerungen und Phantasien bilden! Beide Arten, die primären und die sekundären, sind von gleicher *unrelativer* Qualität.

Nicht stellt sich dar, *nicht* ist irgendwie gegeben ein Wesen, das sich als wissendes oder vorstellendes manifestierte, noch ist eine Wissensfunktion oder Vorstellungsfunktion gegeben. Es gibt kein eigenartig psychisches, präsentes Ich, kein Ich-Gefühl, keine Ich-Funktion. Es gibt auch nicht mehrere psychisch eigenartige, unanalysierbare Grundklassen wie Urteile, Gefühle, Willensakte etc. etc., sondern es gibt nur Reihen jener primären und sekundären schlechthin physisch reellen Vorkommnisse. Es gibt keine intentionalen Objekte, weder Inhalte in verschiedenen Modifikationen, noch Inhalte wechselnder psychischer Funktionen. Alle Relationen sind restlos in Reihen von absoluten Vorkommnissen, in denen Unruhe und Beruhigung eine Hauptrolle spielen, auflösbar. Vorkommnisse des Augen-Öffnens, Augen-Schließens, Körper-Wendens, Kopfstellens, Zugreifens und ähnliches, also Bewegungen einer in gewissen Qualitäten (sogenannten Empfindungen) vorhandenen Ausdehnung, das ist des Leibes, begründen das, was man Ich nennt. Andere Flächen, die nicht von jenen Leibesempfindungsqualitäten besetzt sind, bilden die Objekte, für Hinlangen und Erreichen, Objekte, die eo ipso als Flächen-Daten jenseits des empfindungsbegabten Leibes vorhanden sind.

Es sind zwei gewissermaßen wenig verschiedene Arten von Realitäten, gleichnisweise etwa so different wie Pferd und Wagen im Zug.

Durch Reihen von Leibesunruhen, Bedürfnissen, Verfehlen, Erreichen, ein von früher her Bekanntes nicht sehen und dann wieder sehen, durch Danebensehen und Rechtsehen, durch Abwenden und Zuwenden plus Erinnerungen an das alles wird das konstituiert, was man ein höheres, ein sich wissendes Ich nennt.

Seine scheinbare Festigkeit rührt daher, daß die Gattung des Ersehens, Ergreifens etc. und der Leib gattungsmäßig sich gleich bleiben und sich stetig zwischen den anderen Objekten durchbewegen. Die Identität des Ich ist nur die Identität der Gattung

gewisser Vorkommnisse. Diese Reihe von sogenannten Ich-Vorkommnissen begleitet ununterbrochen alle anderen Objekte, auf welche die Sinne und Organe hingerichtet sind. Alles Gegebene ist also immer zusammen gegeben mit der sogenannten Ich-Reihe, von ihr begleitet; neben allen Objekten findet sich die Warte, die Festung des Leibes, von der aus Operationen physischer Natur auf physische Objekte hinausgehen.

Eine andere, zweite Form des sogenannten Ich ist dann das Wogen der Bilder und Töne, der Miniaturen, die nicht ergreifbar, nicht bewegbar sind, jene Vorkommnisse, die man als Erinnerung Überlegung, Entschluß, Entscheidung anspricht, die alle in Reihen flächenhafter Daten und Bewegungen, sowie ihrer *Ansätze* und *Reste* auflösbar sind.

Man lese in jenem Buche nach, wie alle sogenannten Akte und Funktionen, zum Beispiel das Wollen, das Urteil, das Gefühl etc. in Reihen, in denen Gewohnheiten, Gewohnheitsstörungen, körperliche Unruhen, Bemühungen etc. eingestellt sind, auflösbar erscheinen. Was durch Worttäuschung als eine Konzentration erscheint, ist in Wahrheit eine gestreckte Sukzession.

Auch diese zweite Form des Ich ist immer vorhanden. Es ist deshalb ein komischer Mißgriff, das Ich aufzeichnen zu wollen, d. h. durch grob zeichenbare Vorkommnisse erschöpfen zu wollen; man hätte ja die anderen physischen Realitäten, die Leibesqualitäten, Operationen und die sekundären Bilder, die wir Erinnerung, Absicht, Versuch etc. nennen, noch mitzeichnen müssen!

Diese von anderen Vorkommnissen unterschiedenen Reihen des sogenannten Ich sind aber — darauf kommt alles an — nur aus absoluten, freistehenden Realitäten zusammengesetzt; sie sind schlechthin physisch daseiende Entia und nirgends weist etwas auf eine Existenzart hin, die wir über die sachliche Realität hinaus als ein Wissen, als eine Wissensfunktion, als ein Vorstellungenhaben, als eine Innerlichkeit erklären dürften. Es gibt kein in irgendeinem direkten Sinne zu fassendes Intelligere. Es gibt wohl ein Ich, insoferne es eine reelle, objektive Stellung gegenüber anderen Objektivitäten gibt, aber es gibt nicht ein Ich, insoferne es ein Inneres, eine innere Aktion, eine Funktion wäre, die sich auf etwas anders Geartetes erstrecken würde; es gibt nicht einen Inhalt für psychische Arbeit, keine intentionale Beziehung, es gibt nur plane absolute Vorkommnisse als solche an sich, nicht für ein Subjekt.

Alle Komplikationen lassen sich auf einfache objektive Bestände zurückführen. „Mehrere Menschen sehen, wissen dasselbe" ist nur ein Ausdruck dafür, daß sich ähnliche subjektlose Realitäten in mehreren Vorkommnissphären finden. —

Eigentümliche Willenskraft, Aktionskraft, Ich-Gefühl, Vorstellens-Funktion, ein Wissen für sich gibt es nicht, alles was im Kreise der Vorkommnisse steht, ist gleichmäßig objektive Realität.

Spinoza hat es einen Moment gesehen, ohne es — wie es scheint — festzuhalten: es gibt nichts Psychisches neben Physischem, es gibt nur eine Art objektiven Daseins.

Das ist also der Abschluß der erkenntnistheoretischen Bewegung: Es gibt einfach daseiende Reihen von primären Vorkommnissen, Leibesflächen und Nicht-Leibesflächen, und Reihen von sekundären Vorkommnissen, die in gegeneinander separierte, d. h. individuelle Vorkommniskreise eingestellt sind. —

Diese absolut reellen, nicht subjektiven Vorkommnisse müssen aber dennoch durch Kräfte in Reihen gestellt sein. Sie selbst, diese Vorkommnisse *so wie sie da sind*, sind bar jeder Kraft.

Platon hat recht: die Kraftprinzipien und Formprinzipien sind nicht bei den sinnlichen Vorkommnissen. Es ist der vollkommene Unsinn zu sagen: durch Konstatierung der bloßen Sukzession, durch Aufstellung von Sukzessionsformeln sei unser Denken erschöpft. Im Gegenteil, so sicher wie eine Relation mehrere Elemente nötig macht (Eltern-Kinder, Lehrer-Schüler), so sicher sind außer der Sukzessionsformel ursächliche Kräfte über diese Sukzessionsformel hinaus anzunehmen. Der Physiker und Chemiker, der in seine Gleichungen Atomgewicht, Verbindungswärme, Atomwärme etc. einführt, weiß, daß gerade all das die chemischen Umsätze nicht erklärt, sondern nur notdürftig beschreibt und daß in irgendeinem anderen wirksamen Faktor die eigentliche Macht der Tat gelegen ist. Von dieser Notwendigkeit, wirksame unbekannte Faktoren anzunehmen, abgesehen, gibt es nichts als reelle, schlechthin existente, nicht als Wissen stigmatisierte Vorkommnisse.

Kurz: Nicht als Gewußtes existiert diese Welt, nicht in einem Wesen als Wissen eingeschlossen, sondern als sachliches, reelles, freies Produkt, von unbekannten Kräften produziert und herausgestellt in den Vorkommnissphären, in denen große Formen, die primären, die Erde und der Himmel und was sie erfüllt, daneben Sinne und Nervengewebe und die sogen. Erinnerung, Phantasie,

Vorsatz etc. als kleine sekundäre Miniaturenformen einfach als Realitäten nebeneinanderstehen.

Alle Reden, die darüber hinausgehen, sind Possenspiele, in denen kleine empirische Konstruktionen, die gut genug für den Hausgebrauch sind, zu Weltpotenzen hinaufgeschraubt werden wollen. —

Diese unsere Erkenntnislehre, die hundert falsche Theorien auf die Seite schiebt, wenn sie auch, wie schon gesagt, die empirischen und konventionellen Auffassungen nicht alterieren kann, hat aber für höheres geistiges Leben so wichtige Konsequenzen, als nur etwas haben kann, was keine Maschine, keine Finanzoperation, kein Krieg ist. Nach der Zerstörung des Subjektivismus, bei der richtigen Betrachtung des Ich als eines Komplexes und einer Reihe primärer rein sachlicher, nicht intelligenter Realitäten und sekundärer Vorkommnisse, verliert jeder metaphysische Idealismus allen Halt. Wissen ist kein erkenntnistheoretisch haltbarer Begriff und so ist Wissen auch keine Erhabenheit, die eine Rolle im Weltall spielen dürfte. Der Idealismus, der in Humanität, Nächstenliebe und Ausmerzung egoistischer Fehler besteht, dieser Idealismus freilich behält seinen anthropologischen Wert. Aber das Wissen ist ohne Idealität. Bedenken Sie das: Wenn Sie z. B. 6 Pfennige oder Steinchen nebeneinander legen, können Sie verschiedene Figuren, verschiedene Ordnungsgruppen beliebig darin sehen, soviel Sie wollen; die Pfennige und Steinchen liegen aber tatsächlich an sich ohne jede innere objektive Ordnung nebeneinander. So besteht auch in den Miniaturen, die in ihrer Realität unsere sogen. Erinnerungen, Phantasien, Dichtungen, Entschlüsse usw. bilden, wohl manchmal eine zufällige relative Ordnung, aber keine immanente, wesentliche Ordnung. Diese Miniaturen bilden nämlich manchmal primäre Vorkommnisse ab, geben manchmal primäre Tatsachen wieder. Wir nennen sie dann: richtig, gelungen. Das ist eine menschlich interessante Beziehung. Aber diese Gleichung zwischen Vorkommnissen, diese Wiederkehr primärer Vorkommnisse in der Form sekundärer hat keinen objektiven Wert. Es gibt in unserem Leben Bedürfnisse und Befriedigungen; solche befriedigende Erledigungen, mit deren Vergleichung sich die Ethik beschäftigt, sind relativ gut. Dazu gehört auch das, was wir Kenntnis, Wissen nennen, d. h. die Abbildung primärer Realitäten in sekundären Realitäten, deren abgekürzte Wiedergabe etc. Was

ist aber nun an dieser Wiedergabe *absolut* gut? Nichts! So wenig es an und für sich einen Wert hat, daß ein Stern von einem anderen Stern irgendeine Entfernung hat, so wenig hat die Wiedergabe dieser Entfernung in den menschlich sekundären Abbildungsformen rechnerischer Einheiten irgendeinen Wert, wenngleich diese Abbildung auch von wenigen selten begabten Geistern durch mühsame, für die meisten Menschen zu schwierige Operationen erworben wird. Diese Wiedergabe ist eben einfach eine Verdopplung von Realitäten, eine Rekapitulation von Vorkommnissen, ist aber nichts Wertvolles, nichts Erhabenes. Es ist etwas unsagbar Lächerliches, wenn die Menschen glauben, durch solche, wenn auch schwierige Vervielfältigung primärer Vorkommnisse in sekundären irgendeine höhere Natur zu verraten. Die Schätzung des Menschen, seine Stellung im Weltall, die Schätzung der Würde wissender Weltpotenzen erfährt eine vollkommene Revolution, die sie sich selbst ausmalen mögen, wenn einmal die falsche Kategorie einer Wissensfunktion hinweggeräumt wird, und wenn erkannt wird, daß zwar tiefe produzierende Faktoren unwahrnehmbar bestehen müssen, daß aber überall nichts anderes wahrzunehmen ist als sachliche, freischwebende Realitäten.

IN SACHEN DER METAPHYSIK.

Von Professor Straszewski (Krakau).

Die bereits totgeglaubte Metaphysik erhebt sich zu neuem Leben. Ist das berechtigt? Diese Frage darf aufgeworfen werden, weil der Metaphysik neue gefährliche Gegner erstanden sind, und zwar Nietzsche, Avenarius, Mach.

Die Geschichte der Metaphysik belehrt uns, daß die sogenannte reine Metaphysik erst im 18. Jahrhunderte ihren Anfang nahm und kaum hundert Jahre alt geworden ist, sonst entwickelte sich die metaphysische Spekulation immer im engsten Anschlusse an das Erfahrungswissen. Der jetzige Kampf gilt aber der reinen Metaphysik, nicht der Metaphysik überhaupt. Es gibt keine doppelten Quellen des Wissens; apriorische Konstruktionen müssen fallen gelassen werden. Ist nun vom Standpunkte des heutigen kritischen Empirismus eine Metaphysik möglich? Der Referent glaubt berechtigt zu sein zu behaupten, daß sie nicht nur möglich, aber sogar notwendig ist.

Das philosophische Denken kann gegenüber seiner Umgebung einen dreifachen Standpunkt einnehmen. Es kann angenommen werden: 1. Die Umgebung sei dem Bewußtsein gegeben so, wie sie an sich ist. Oder 2. Die Umgebung sei ein subjektiver Trug. Oder 3. Die Umgebung so, wie sie uns gegeben ist, sei eine Wirklichkeit, aber nur eine phänomenale Wirklichkeit. Vom ersten Standpunkte ist eine dogmatisch-naive Metaphysik möglich. Vom zweiten Standpunkte sind dreifache Schlüsse möglich: a) Wir können über die sinnliche Wirklichkeit nichts aussagen. b) Die Sinnenwelt ist wohl ein subjektiver Trug, aber wir verfügen über logische Begriffe, die spiegeln das Wesen der Dinge, also eine dogmatisch-dialektische Metaphysik möglich. c) Die Sinne liefern wohl einen subjektiven Trug, allein das forschende Denken kann diesen Trug entfernen und zum Wesen der Erscheinungen vordringen, also eine dogmatisch-forschende Metaphysik möglich. Alle diese drei möglichen Metaphysiken

haben sich überlebt, so wie auch die zwei ersten Standpunkte, denen sie entstammen.

Ist eine Metaphysik vom dritten Standpunkte möglich? Ja, sie ist möglich und notwendig: Die Wissenschaft ist nichts anderes, als eine Anpassung des methodischen Denkens an die in der Umgebung herrschende Ordnung. Die Wissenschaft ist in dieser Hinsicht ein Produkt des Lebens, welches auch nur in dem Sichanpassen des lebenden Wesens an seine Umgebung besteht. Die Wissenschaft besteht also aus möglichst gut und genau an die Ordnung der Dinge angepaßten Gedankenbildern. Ist nun eine Anpassung an die einzelnen Gebiete des „*logos*" in der Erscheinungswelt möglich, so muß auch eine Anpassung an das Ganze möglich sein.

Durch die phänomenale Wirklichkeit durchschimmert die ihr anhaftende Ordnung. Diese Ordnung aus der Wirklichkeit herauszulesen und als Ganzes zu erfassen, das ist die Aufgabe der Metaphysik. Es ist nicht richtig zu sagen, daß wir über den Grund der phänomenalen Wirklichkeit nichts wissen können; im Gegenteile, wir können darüber manches erfahren, nur müssen wir lernen, in ihr zu lesen. Die Sache steht so: Entweder keine Wissenschaft möglich, oder auch die Metaphysik möglich. Entweder können wir uns auch über die in einzelnen Gebieten herrschende Ordnung keine Gedankenbilder bilden, die von Wert wären, oder, wenn dies möglich ist, so ist auch die Metaphysik möglich.

Es muß also eine kritisch-forschende Metaphysik erstehen. Ihre Methode wäre: 1. Vor allem historische Orientierung über jedes Problem. 2. Psychologische Orientierung. 3. Logische und erkenntnistheoretische Orientierung. 4. Orientierung über die zum erwogenen Problem gehörenden Ergebnisse der speziellen Wissenschaften. 5. Zusammenfassen und kritisches Durchleuchten aller Ergebnisse.

Die Hauptaufgaben der Metaphysik der Zukunft wären folgende: 1. Gedankenbilder über die in unserer Umgebung herrschende Ordnung. 2. Gedankenbilder über den Urgrund des Lebens und des Bewußtseins. 3. Gedankenbilder, der Wirklichkeit möglichst genau angepaßt, über das gegenseitige Verhältnis der Umgebung und des lebenden Bewußtseins. 4. Gedankenbilder über den Zusammenhang der Dinge auf Grundlage früherer Ergebnisse.

DISKUSSION.

Prof. **Drews**: Metaphysik ist nicht nur möglich und notwendig, sie ist *wirklich:* siehe E. v. Hartmanns „Grundriß der Metaphysik". H. hat gezeigt, was der Deutsche als Metaphysiker *kann*; jetzt ist es an uns, zu *wollen.*

Ernst Fischer-Planer: Bestreite, daß je eine Philosophie ohne Metaphysik möglich ist; selbst die angezogenen Gegner der Metaphysik, wie Nietzsche, Mach etc. haben ihr Weltbild geschaffen, das restlos oder in erkannten Grenzen das All und seine Erscheinungen erklärt.

Straszewski (Schlußwort): Die Ansicht, daß in der sogenannten phänomenalen Wirklichkeit das Metaphysische immanent ist, und durch alles Besondere und Phänomenale als dessen eigentliche Unterlage gewissermaßen durchschimmert, darf unzweifelhaft als die einzig richtige gelten. Man könnte also die Metaphysik als eine Anpassung der Gedanken an jene Unterlage der ganzen Weltordnung, und die verschiedenen metaphysischen Systeme als Versuche einer unter den gegebenen Umständen zweckmäßigsten Anpassung, betrachten.

ERKENNTNISTHEORIE, METAPHYSIK UND NATURWISSENSCHAFT.

Von Ernst Fischer-Planer.

Wenn wir eine philosophische Untersuchung beginnen, müssen wir eine Grundlage haben, von der wir ausgehen und die als erste Voraussetzung unbewiesen bleiben und von allen anerkannt werden muß. Denn ich bestreite die Möglichkeit einer Voraussetzungslosigkeit. Diese Grundlage gewinnen wir durch Nachdenken über das, was wir bei der Untersuchung tun. Die Voraussetzung für diese Untersuchung ist: „Denken" und „Sprechen", ein „Wollen", es zu tun und ein „Ich", welches dies tut. Absehen kann ich von den übrigen Voraussetzungen, nämlich daß noch andere Menschen vorhanden sind, denen ich dies mitteilen kann, und absehen will ich von den sich hieraus weiter ergebenden Schlüssen. Ebenfalls absehen können wir vom Sprechen als Resultat des Denkens. Ich bekomme also als Voraussetzung und unbeweisbare Behauptung den Satz: „Ich will denken". Beweisen kann ich ihn direkt nie, denn dazu muß „ich denken wollen". Bestritten kann der Satz aber auch nicht werden, denn wollte man ihn bezweifeln, würde der Zweifler nicht denken wollen, somit wäre jedes Philosophieren unmöglich.

Dieser Satz ist nun zwar eine Tatsache, aber keine unmittelbare Gewißheit. Gewiß ist nur, daß eine Handlung geschieht, die ich mit diesen drei Begriffen bezeichne. Den Satz als solchen kann ich nicht beweisen, wohl aber kann ich das „Ich", das „will" und das „Denken" untersuchen; das „Ich" kann ich zum Objekt machen, ebenso das „Denken" und das „will", indem ich den ausgesprochenen Satz als eine Handlung der Vergangenheit im Gedächtnis aufbewahre und durch das gegenwärtige Denken untersuche. Das Vergangene ist Objekt, das gegenwärtige Tun Subjekt. Das ist unbestreitbar. Somit ist eine Kritik des Erkenntnisvermögens möglich.

Unsere ganze Wissenschaft ist eine Nachbildung von Tatsachen in Gedanken, und Tatsachen sind Bewußtseinsinhalte und

Empfindungen, sagt Mach. Das Geschehen wird also mit einem Begriff bezeichnet und wir sind uns zur Verständigung darüber einig, dies momentane Geschehen mit „Denken" zu bezeichnen.

Somit wäre unmittelbar gewiß als eine bewußt gewordene Tatsache eine Tätigkeit, veranlaßt und ausgeführt von einem Subjekt; diese Tatsache will ich mit „Ich will denken" begrifflich bezeichnen. Letzteres wissen wir aus Erfahrung, ersteres ist uns in dem Moment zur Erfahrung geworden, als es uns bewußt wurde. Hier geschah also die Tätigkeit des Denkens durch Verbinden von Begriffen mit einem Bewußtseinsinhalt und Ordnen der drei Begriffe.

Nun entsteht die Frage, welches die Ursache des Denkens ist. Man erlebt einen körperlichen Reiz beim Empfang von Eindrücken und man äußert das Gedachte beim Sprechen. Das sind also körperlich-materielle Vorgänge. Nun stammt aus uralten Zeiten ein Begriff, mit dem man die Ursache des Denkens, Empfindens und Wollens bezeichnete. Es ist der Begriff: Geist. Den Körper konnte man direkt wahrnehmen, aber den Geist nahm man nur als Ursache an. Sinnlich ist er niemals direkt wahrnehmbar.

Aber warum tat man das? Plato war derjenige, welcher, zwar nicht als erster überhaupt, so doch als erster Philosoph, auf die Ansicht von seinen Ideen und ihrem geistigen Inhalt hin den Geistesbegriff in die Philosophie einführte. Später begründete man diesen Begriff genauer und nun spukt er in fast allen Systemen. Aber darf man denn auf bloß vernünftige Ansichten und Überlegungen hin diesen Begriff ohne weiteres gebrauchen? Das für uns Wahrnehmbare ist doch rein körperlich.

Hier ist der Punkt, an dem man strauchelte. Die Naturwissenschaft, welche die körperlichen Tatsachen ergründen, beschreiben und zerlegen sollte, war noch nicht so weit, daß sie die geistigen Fähigkeiten des Menschen (und auch die der Tiere) vollkommen restlos und widerspruchslos erklären konnte. Und deshalb hat man bis heute die Resultate der Naturwissenschaft gerade in diesem Punkt in den Kreisen der Philosophen nicht oder nur wenig beachtet. Aber heute ist man fähig, wenn auch noch nicht restlos, die Mechanik des Geisteslebens zu erklären. Ich will hier diese Erklärungen nicht ausführen, sondern nur darauf hinweisen, warum man die Resultate der Naturwissenschaft beachten *muß*.

Wir dürfen keinen Begriff benützen, der keine wirklich sinnlich wahrnehmbare Tatsache, ein Ding oder ein Geschehen bezeichnet. Der Begriff Geist aber soll die uns wirklich unbekannte Ursache unserer psychischen Fähigkeiten sein. Das ist aber unbeweisbar, denn wir müssen unser Denken auf seine Bestandteile reduzieren, diese Teile als Entstehungsursachen sind ihrerseits wieder Wirkungen von Ursachen, diese wieder usw. Ein Geist ist aber die Endursache, hat selbst keine Ursache mehr. Natürlich mußten bei dieser Auffassung Systeme entstehen, welche sofort sagten: alles ist Geist, das Körperliche ist nur Erscheinungswelt, Vorstellung, oder: Körper und Geist existieren nebeneinander, entweder in Wechselbeziehung, oder nach prästabilierter Harmonie unabhängig, sich aber entsprechend.

Diesen Begriff „Geist" nenne ich einen abstrakten, solange die Realität seines Inhaltes nicht nachgewiesen ist. Die Naturwissenschaft benutzt eine Unzahl von Begriffen, deren Inhalt nicht real ist. Sie tut dies, um schlechtweg eine Ursache zu bezeichnen, z. B. existiert der Schall an sich nicht, sondern Schall ist: schwingende Luftteilchen. Wir benutzen also einen Sammelnamen für eine Erscheinung mit bestimmten Wirkungen. Es gibt auch anders schwingende und wirkende Luftteilchen, die wir z. B. mit Wind oder Sturm bezeichnen. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie ist somit, die Begriffe auf ihre Realität hin zu untersuchen. Wenn ich aber von vornherein sage, die Welt ist meine Vorstellung, so benütze ich Begriffe, deren Inhalt mir zwar aus der Erfahrung bekannt ist, aber ich habe niemals eine Vorstellung direkt wahrgenommen. Man kann nun einwenden, daß dies deshalb unmöglich ist, weil sie geistig ist. Nun würde man hier zum Beweis einen neuen Begriff benützen; das darf aber nicht sein, denn als einzig anerkannte Voraussetzung haben wir den Satz: „Ich will denken" angenommen. Diesen Satz kann ich unmöglich bezweifeln, wohl aber die Behauptung: „Die Welt ist meine Vorstellung", oder „Ich habe einen Geist". Soll diese Behauptung bewiesen werden, dann darf man nur den Satz: „Ich will denken" zum Beweis benützen.

Nun entsteht aber die Frage, ob denn dieser Satz nicht bereits die Behauptung enthält, daß sie „geistig" ist. Das ist aber nicht der Fall, denn wir wissen nur als unmittelbar gewiß, daß diese Begriffe eine bewußte Tätigkeit bezeichnen. Wenn wir aber wissenschaftlich diesen Vorgang zerlegen, kommen wir auf

äußere Dinge, welche auf unsere Nerven und Sinnesorgane einen Reiz ausüben; dieser Reiz wird durch einen chemischen Prozeß ins Gehirn geleitet und im Assoziationszentrum mit einem Begriff verbunden, der ebenfalls durch einen Reiz entstanden ist. Es wäre nun unsere Aufgabe, stets und bei allen Erscheinungen diese körperlich zu erklären. Ich sage nun, daß jeder Begriff, mit dem wir eine uns bewußt gewordene Vorstellung bezeichnen, Realität enthält. Alle anderen sind abstrakte Begriffe, die wir auf reale Erscheinungen zurückführen müssen. Die Wissenschaft darf solche abstrakten Begriffe benutzen, und zwar teils zur Bequemlichkeit einer Verständigung, teils zur Ordnung und Übersicht bei Bezeichnungen. Aber die Metaphysik kann nur reale Begriffe gebrauchen, um sich endlich von jenen transzendenten Übergriffen auf ihre wirkliche Aufgabe zu besinnen, nämlich die Resultate der Wissenschaft zu benützen, um das All und seine Erscheinungen zu erklären und somit ein allgemeines Weltbild zu gewinnen.

Wenn nun die Naturwissenschaft nicht fähig ist, die psychischen Erscheinungen zu erklären, d. h. die Ursachen zu bestimmen, bleibt eine unbekannte Ursache bestehen, die wir mit Geist bezeichnen könnten. Aber *sie kann es heute* und darum ist es die Pflicht der Philosophie, jene Erklärungen zu beachten und sie nicht einfach als nicht in ihre Theorie passend links liegen zu lassen. Niemand kann den „Geist" beschreiben, und niemand kann die wissenschaftlichen Resultate bestreiten, — oder er muß jede Wissenschaft bestreiten. Und es ist möglich, alle Fragen mit ihrer Hilfe zu beantworten. Man hat sie ja auch teilweise anerkennen wollen, aber man wollte den „Geist" nicht aufgeben, so kam man zu der Mißgeburt des psycho-physischen Parallelismus, bei dem der Geist aber vollkommen überflüssig ist, da er ja keine Wirkung auf den Körper ausübt und ihm *nichts* mehr zu tun übrig bleibt.

Wenn nun die Metaphysik die Resultate der Wissenschaft benützt, um die Erscheinungen des Alls zu erklären, so darf sie nur *die* Begriffe dazu benützen, welche von der Erkenntnistheorie als real anerkannt sind. Hier mache ich nun die Bemerkungen, daß erstens der alte Dualismus unmöglich ist und daß zweitens wir bis heute keinen materialistischen Monismus besitzen. Ersteres ergibt sich aus meinen bisherigen Behauptungen vom „Geist". Letzteres muß ich beweisen. Gerade er wird von den exakten

Philosophen am energischsten bekämpft — aber hauptsächlich, weil er die geistigen Erscheinungen auf körperliche zurückführen will. Dies ist ja auch heute gelungen. Aber die metaphysischen Resultate sind vollkommen inkonsequent, denn erstens sind fast alle Begriffe, wie „Materie" mit den Attributen „Kraft und Stoff" abstrakte, die keine Realität besitzen, und zweitens ist ein Ding mit zwei Eigenschaften keine letzte Einheit, sondern eine Zweiheit. Wir kennen kein Ding an sich, es gibt keins, denn unsere Sinne vermitteln uns nur Eigenschaften. Es gibt auch keine Eigenschaft an sich, denn jede Eigenschaft ist die Wirkung von Ursachen. Grün an sich gibt's nicht, sondern die grüne Eigenschaft eines Blattes ist die Wirkung der Bestrahlung des Blattes mit weißem Licht. Es gibt also ein grün als Eigenschaft, aber nicht an sich. Im Gegensatz zu Lockes Ausführungen von der Nichtexistenz einer farbigen, tönenden, riechenden Welt sage ich, die Eigenschaften sind zwar vorhanden, aber keine Träger. Wir *bezeichnen* nur die „Summe von wahrnehmbaren Eigenschaften" als Ding. Ding ist ein Sammelbegriff, der nicht an sich existiert, sondern eine Summe von Eigenschaften bezeichnet. Es muß also nicht heißen: Ein Ding *hat* Eigenschaften, sondern: Ein Ding *besteht* aus Eigenschaften. Dahinter steckt kein „an sich" mehr, was ja auch ganz unnötig ist. Wenn wir nun jede Eigenschaft als Wirkung von anderen Eigenschaften auffassen, können wir stets eine Erscheinung aus der anderen ableiten. Wir erhalten also eine geschlossene Naturkausalität, indem wir die Folgen von Ursachen Wirkungen nennen. Das Kausalgesetz ist ein Ergebnis unserer Anschauungen, indem wir das, was auf eine Erscheinung folgt, mit Wirkung bezeichnen. Diese Wirkung *muß* bei vollkommen gleichen Ursachen auch stets die gleiche sein. Wenn wir nun das Denken ableiten und in seine Phasen zerlegen, bemerken wir, daß aus einem Reiz als physikalische Ursache eine chemische Veränderung in den Nerven und Gehirnzellen als Wirkung folgte. Wenn somit in gewissen Zentren des Gehirnes diese Wirkung stattfindet, *nennen* wir dies einen bewußt gewordenen Reiz. Nun sind wir mit dieser Erklärung noch nicht am Ende. Denn woher kommen die chemischen Wirkungen? Wir führen sie auf Atombewegungen zurück, und diese erklären wir wieder als Wirkung einer Ätherschwingung. Mit dem Äther, den wir noch sinnlich wahrnehmen können, hätten wir aber die für uns letzterkennbare Ursache bezeichnet. Er muß aber

nun entweder selbst keine Ursache mehr haben, und dann erhalten wir den falschen Standpunkt des Materialisten, wenn wir dies annehmen, oder der Äther ist Wirkung noch unbekannter Ursachen. Hier könnten wir sagen, diese unbekannten Ursachen sind der Geist oder ein Gott, wir kämen also auf die Möglichkeit der metaphysischen Erklärungen der alten Systeme; denn man könnte sagen, daß der Äther ein Modus eines Gottes ist, bei dem die Ursache der Bewegung des Äthers der Geist ist. Das wäre der alte Dualismus; oder wir könnten sagen, diese Ursache des bewegten Äthers ist Gott, und Gott besteht aus einem Geist usw. Aber, und das behaupte ich, wenn wir den Äther als letzterkennbare Ursache anerkennen, — und das müssen wir nach dem Stand der heutigen Wissenschaft —, können wir keine abstrakten Begriffe wahl- und zwecklos annehmen, seien sie nun Geist, Gott, Materie, Kraft, Stoff, Energie, Ich, Ursein, Wille, Vorstellung usw. Denn alle diese Begriffe sind erstens abstrakt, enthalten also keine wahrnehmbare Realität, und zweitens würden sie als Dinge, als Wesen aus einer Summe von Eigenschaften bestehen.

Wir können aber nicht zugeben, daß die letzte Ursache eine Summe ist, sondern sie kann nur ein Ding mit einer Eigenschaft = Einheit sein. Dinge, die aus mehreren Eigenschaften bestehen, sind keine Einheit. Diese letzte Eigenschaft, die das letzte Ding als Ursache ausmacht, ist unbekannt = X. Jede weitere Hypothese darüber ist aber wertlos, denn über den schwingenden Äther, die Elektronen hinaus haben wir bis heute noch nichts sinnlich erkennen können. Wir können somit auch keine Hypothesen jenseits dieser Erkenntnisgrenze widerlegen, aber auch keine anerkennen, sondern können nur festsetzen, daß die letzte Ursache *eine* Eigenschaft X ist. Es ist wertlos und nur zu immer neuen Mißverständnissen führend, wollten wir sie mit einem Begriff bezeichnen. Arbeiten wir aber innerhalb dieser Grenze und beschränken wir uns auf die Bezeichnung der letzten Einheit als solche mit X, dann ist es endlich möglich, daß aus den Philosophiesystemen einmal eine einheitliche Philosophie wird. Es ist selbstverständlich, daß ich meine hier aufgestellten, umfassenden Behauptungen nicht in der kurzen Zeit beweisen kann. Deshalb verweise ich auf mein Buch: „Philosophen untereinander", das ich dem Kongreß widmete, und bitte, dort meine Ausführungen, Beweise und Stellung zu den übrigen Philosophiesystemen nachzulesen.

LA PHILOSOPHIE C'EST L'UNITÉ MORALE.

Allocution de Lorenzo Michelangelo Billia.

Dans certains organismes si on parvint à isoler certaines parties ou du moins à réduire sans la détruire entièrement l'action du centre principal, on arrive à établir deux ou plusieurs centres divers et quelque fois ennemis. Telle est dans les organismes inférieurs la mode ordinaire de propagation; dans les organismes supérieurs c'est un cas de desordre, de dégénéraissance, de dissolution. La philosophie elle aussi est un organisme; bien souvent on a établi et développé dans son sein des centres qui se détachaient de l'unité principale. Ce sont les systèmes. Nous laissons volontiers à un monde qui a peu à faire avec la philosophie les vieilles querelles et les vieilles railleries contre les systèmes. Le système est une nécessité mentale, se passer de système serait se passer de penser. Mais si d'un côté le système est la manière d'apprendre et d'envisager l'objet de l'esprit, d'autre côté la plus grande partie des systèmes a été exclusive et elle a conduit les hommes à ignorer bien de choses utiles et à fausser ou oublier la conscience de la véritable unité. Un esprit profond a dit que tous les systèmes sont vrais dans ce qu'ils affirment et ils sont faux dans ce qu'ils nient. Il y a des systèmes qui s'éloignent de plus de l'unité tels que l'évolutionnisme et le matérialisme, bien qu'il leur soit impossible de s'en passer entièrement. Les esprits les plus élevés et plus profonds ont toujours essayé ou suivi des systèmes compréhensifs; cependant bien que chaque système ait la prétention d'égaler l'être, on a toujours une conscience plus ou moins claire ou un soupçon confus de quelque chose qui est au delà du système; de là vient que chaque système a son opposé et on a essayé d'expliquer l'histoire de la philosophie par une suite de réactions, par thèse, antithèse et synthèse. Matérialisme et spiritualisme, idéalisme et réalisme, ontologisme et positivisme contiennent chacun une affirmation et une négation: chaque système affirme que

c'est lui qui contienne l'explication universelle: et il nie son contraire et lui refuse toute valeur explicative. Cette négation est tout-à-fait nécessaire à l'existence d'un système. Mais une nouvelle et plus interessante opposition entre systèmes vient d'éclater de nos jours: la réduction de l'esprit et de l'être à la volonté et à l'action, opposée au système, où si l'on veut, aux systèmes qui réduisent tout à la pensée, à la connaissance oubien à une réalité qui est toujours conçue comme l'objet d'une théorie et partant déterminée par des lois fixes, qui en fin de compte ne sont autre chose que de la pensée. On vient nous dire: Détrompez vous: l'idée n'est rien, l'action est tout: ou si l'idée est quelque chose, c'est parcequ'elle vient de la volonté. L'idéalisme nous dit: La pensée est tout: et tout est dans la pensée: rien n'est en déhors de la pensée: le problème et la théorie de la connaissance ne sont pas un problème et une théorie de philosophie: ce sont le problème et la théorie de la philosophie: c'est toute la philosophie: parler de quelque chose d'inconnu qui maintenant existe est une naïve contradiction: être et être connu c'est tout à fait la même chose: pas d'être hors de la pensée, pas de pensée hors de l'être.[1] Rien ne se peut entendre que l'être ou les déterminations de l'être: donc tout ce qui arrive est déterminé préalablement et nécessairement en des raisons d'être: la vie, l'organisation de la matière, le functions animales, l'histoire, tout est déterminé: si quelqu'un agit de telle ou telle façon, ce sont les motifs, les connaissances, les appréciations, les degrés de développement intellectuel.

Contre cette vue qui parait l'unique et la fondamentale l'autre s'est levée: La volonté est tout. Elle n'est pas seulement ce que ses adversaires nient, mais aussi ce que nombre de ses amis n'ont jamais soupçonné: elle n'est pas quelque chose dans la totalité: elle est tout: elle n'est pas quelque chose du moi: elle est le moi: elle n'est pas seulement quelque chose de l'être et dans l'être et par l'être: elle est l'être et l'être n'est qu'elle et que par elle. La faute n'est pas seulement aux matérialistes, aux sensualistes, aux positivistes qui dans leur morne déterminisme, dans leur monisme acéphale ne laissent plus de place à la volonté; la faute en est encore et avant tout aux idéalistes,

[1] C'est la thèse que j'ai démontré encore une fois dans mon Allocution *L'unité de la philosophie et la théorie de la connaissance* au Congrès du philosophie de Genève.

qui ne lui ont pas decerné la première, qui n'ont pas vu l'etendue de sa valeur, qui ont *négligé la conscience de la volonté*, qui ont bien reconnu une volonté à côté des autres facultés de l'âme: mais en dépendance de l'intelligence; qui ont dit: Nous voulons selon que nous pensons. Et pourquoi ne pas s'apercevoir que nous pensons selon que nous voulons, que l'homme est ce qu'il est et pense ce qu'il pense par la volonté? Le nouvel ordre renversé des facultés ne parait pas moins bon que l'autre et il semble même donner une raison plus profonde, plus compréhensive du tout. Un ancien a dit que la vraie connaissance est la connaissance par les causes. Voici la cause véritable: la volonté. Ce n'est pas l'intelligence, la pensée, le syllogisme, l'induction non plus, l'observation physique encore moins qui nous donne l'idée de cause; c'est la volonté seule; hors de la volonté il n'y a ni cause ni idée de cause. Et hors de la cause il n'y a rien. Qu'est-ce que la pensée? La représentation[1]: or la représentation est une impossibilité foncière hors du moi; et le moi est, avant tout, cause; donc lorsque le moi se représente quelque chose, il agit comme cause: donc, encore, ce qui est représenté: en tant que représenté depend de la cause qui le représente: donc enfin ce sont les choses qui reçoivent la loi, la forme, l'être de la volonté et non pas la volonté qui vient des choses; dire que ce sont les choses qui règlent et qui font éclore la volonté revient à nier et à abolir la volonté, c'est à dire le principe unique de notre conscience, de notre expérience, de notre être au contraire dire que c'est la volonté qui forme, qui règle les choses c'est reconnaître la véritable réalité aussi-bien en nous que hors de nous. Parcourons toute l'échelle de la pensée: nous n'y trouverons pas un seul degré: perception, jugement, raisonnement où le fond ne soit une appréciation, et ce qui fait l'appréciation c'est le vouloir. Même l'explication mécanique de l'univers est un effort magnifique de la volonté: c'est fixer pas un tour de force contre nature et continué toute l'attention sur la succession regulière, c'est-à-dire sur la représentation deux fois réfléchie des phénomènes en faisant une pénible abstraction de la cause, sans la quelle aucun fait n'est concevable. Qu'est-ce que l'histoire? Un système de causes et effets. La morale, la religion, le droit, l'Etat, la famille, la vie, l'art, le progrès ne sont que

[1] Dans mon petit mémoire *Une illusion de Taine* et ailleurs je crois d'avoir démontré que la théorie de la représentation n'est qu'un gros malentendu.

volonté. Mettons donc l'action non pas à la fin, mais au commencement, et tout s'explique naturellement parcequ'il découle de sa source. Cette direction de l'esprit ayant pour effet de donner plus d'éclat à la volonté, plus de sens de notre être, plus de foi en nous et dans le Principe qui est en nous, pourra seule fournir à l'esprit et à l'éducation le nouveau ressort dont on a tant besoin, éveiller de plus en plus la conscience et ses pouvoirs cachés, battre en brèche les préjugés surannés du déterminisme; elle pourra nous délivrer de tel ésclavage honteux aux desordres doublés de nécessité et aux penchants les plus lâches et les plus abjects qui nous enchainent sous le nom menteur et usé de besoins.

Sous un certain aspect jamais opposition de systèmes ne s'était annoncée si nette, si décidée, si précise, si totale, si complète, si tranchée. Le spiritualisme à la Jules Simon et le matérialisme à la Molleschott, le platonisme et le positivisme qui paraissaient si opposés et qui vraiment s'opposent d'une manière irreductible, ont cependant encore quelque point de contact, quelque chose de commun: ce sont tous des théories, des déterminismes. Le volontarisme la rompe une fois pour toutes avec cette tyrannie de la pensée spéculative qui a renversée et affaiblie la nature humaine en mettant le miroir en dessus de la réalité.

Malgré ses excellentes intentions, malgrés les raisons qui pouvaient bien légitimer une réaction contre les excés du déterminisme, je trouve qu'il est bien facile de voir qu'on peut dire de ce système que ce qu'il a de vrai n'est pas nouveau, et ce qu'il a de nouveau n'est pas vrai. Même pour se moquer du syllogisme il a le malheur de s'annoncer et de travailler avec les détestables instruments de la théorie: la critique et le raisonnement. Il est condamné à lutter toujours contre cette contradiction foncière: La volonté est tout: mais la volonté est la volonté de quelque chose. Une volonté sans but est inconcevable: et le but est un objet connu, concevable même hors de la volonté. La volonté est tout: cependant elle est la volonté de produire: si c'est la volonté de produire, ce n'est pas encore produire: toujours un but, un effet conçu d'avance, qui n'est pas encore dans la réalité; mais, si nous ne voulons pas que l'acte de la volonté tombe à vide, il faut reconnaître que le but est déjà quelque chose dans l'idée. La volonté est tout: mais alors il n'y a pas même quelque chose à vouloir, de lors à quoi

bon vouloir? La volonté est tout: elle vaut mieux que la pensée. Qui vous l'a dit? La pensée.[1]

Mais si l'on a vite fait de démontrer que les volontaristes et les *actionnaires* se trompent dans leur prétention naïve de renverser les autres systèmes par un système nouveau, on doit aussi reconnaître que leur tendance est une réaction contre un defaut des autres systèmes. Les autres systèmes qui donnent tous un grand relief à la théorie, à l'intelligence, à la science, ont bien souvent oublié l'action, la volonté, le caractère, la loi morale: les uns ont réduit l'ordre moral à ce qui n'est pas moral, comme l'utilité et le plaisir, la force, le fait: les autres ont bien distingué l'ordre moral des autres ordres: mais il ne nous ont rien donné de plus qu'une excellente théorie. Je laisse à ce qu'il y a de plus vulgaire de crier que ça c'est inutile; mais j'avoue que ça c'est incomplet. La lumière idéale ne nous fait pas seulement voir comment l'action doit être pour obtenir un certain résultat: elle nous oblige, c'est-à-dire elle nous fait voir que nous *devons faire* cela et cela, ou mieux encore que nous devons être cela et cela. La raison bien qu'elle dépasse l'homme phénomènal, doit cependant le pénétrer: rien n'est dans l'homme qui puisse se soustraire à la nécessité morale. Si l'ordre moral peut trouver dans l'expérience quelque confirmation utile pour se faire entendre des enfants entêtés, il n'est pas du tout un résultat de l'adaptation aux circumstances et du calcul: il ne s'est jamais produit par l'application de la chimie ou de la biologie: tout au contraire il est lui même le principe de toute science. Je laisse un monisme du rez des chaussées réduire la curiosité du savant au même genre que celle du concierge et s'expliquer avec la même finesse l'éclosion de la science par les besoins matériels. J'admets que les besoins matériels puissent expliquer à une époque de culture la direction des recherches et la fortune de quelque branche de l'encyclopèdie scientifique; mais non pas l'origine de la science surtout à un age où l'industrie étant très peu développée, l'investigation scientifique n'avait avec elle aucun contact et représentait plutôt un renoncement. L'origine de la science avec toute l'abnégation et toutes les peines qu'elle importait aux debuts ne peut se trouver que dans le sentiment de l'obligation morale de perfectionner soi-même et les autres, c'est-à-dire de réaliser

[1] Dans l'exposition et la critique du volontarisme j'ai resumé ce qu'il est dit plus largement dans ma brochure *L'idéalisme n'est-il pas chrétien?*

l'idée. Il y a dans l'être connu une nécessité morale que tout soit fait selon elle et que quelque chose soit fait parcequ'elle le réclame. La théorie sans la pratique devient un monstre: devient un de ces cas que je disais d'isolement et de déchirement violent d'une partie d'un organisme vivant; mais à l'origine cette séparation n'était même pas possible, parceque la théorie était la pratique et on était dans la pleine réalisation de cette synthèse qui à présent se revèle encore à la réfléxion, à savoir que toute connaissance est action, et toute action est connaissance. Mais ici où la philosophie de l'action se justifie comme réaction contre l'insuffisance de la philosophie spéculative, ici se manifeste son defaut et la nécessité d'une conciliation. Donnons sa place à la volonté. Oui. Mais nous avons vu que la volonté est toujours la volonté de quelque chose. P. e. moi, je veux le triomphe de l'idéalisme, et les volontaristes me diront que j'ai tort. Donc de leur aveu il ne suffit pas de vouloir, la valeur de la volonté est dans ce qu'elle veut. La volonté est bonne ou mauvaise selon ce qu'elle veut: et ce qu'elle veut en tant qu'elle le veut ce n'est pas elle qui le pose et encore moins est d'elle qu'il depend que cela soit bon ou mauvais. C'est la pensée, c'est à dire l'être qui mesure la bonté. Vous direz peut-être que la volonté est bonne en tant qu'elle est forte et qu'elle lutte. Dans ce cas elle est plutôt une bonne volonté que la volonté bonne. Toutes les fois que l'accomplissement de notre devoir nous coûte une lutte nous ne sommes pas encore bons; la lutte est bonne en tant qu'effort et hommage au bien, mais elle est aussi le signe d'un desordre: nous sommes d'autant meilleurs que l'accomplissement de notre devoir se fait tout seul sans aucune repugnance et sans lutte. Tout comme livrer un combat contre l'envahisseur de notre patrie et de notre maison peut être une chose très bonne comme devoir, mais elle démontre toujours l'existence d'un mal. La lutte de la volonté est une magnifique tragédie sans doute; mais il n'y a pas de tragédie sans quelque personnage mauvais: ici les personnages mauvais ce sont les motifs faux et égoistes contre les quels la volonté *doit* lutter pour être bonne; mais si elle *doit* lutter c'est parceque ces motifs faux qui s'opposent à la justice, à l'acte de reconnaître chaque chose pour ce qu'il est, ont une certaine puissance sur elle-même et sortent d'elle-même. Et cette lutte nécessaire n'est pas pour empêcher un effet ou une action extérieure; mais la

conscience nous dit que c'est surtout pour empêcher la volonté de devenir mauvaise, pour lui ôter ce qu'elle a de mauvais.

Donc l'idée réclame l'action, l'action n'a de valeur que par l'idée et dans l'idée. Il y a donc une unité foncière. Cette unité foncière considérée en soi c'est l'Être, considérée dans l'homme c'est la Philosophie. On n'est philosophe que dans cette unité et par cette unité. Et voici encore que les deux systèmes qui parassaient les plus opposés: la philosophie de l'action et l'idéalisme, s'accordent dans cette unité qu'on n'aurait jamais du déchirer.

Autre conséquence: quelqu'un a dit que la philosophie n'est pas une science: eh bien, ceux qui ont dit cela ont dit, à leur insu, une belle vérité. Je ne dirai pas que la philosophie n'est pas une science parcequ'elle est *la* science: ce serait encore trop peu: elle n'est pas une science, ni la science, parcequ'elle est plus que la science: elle est l'unité. La philosophie n'est pas non plus une profession: un emploi: on n'est pas philosophe comme on est cordonnier, maçon, ingenieur, negociant, ministre, décroteur, député: la philosophie est surtout et avant tout caractère: c'est l'unité et non seulement la théorie de l'unité. Elle ne dépend d'aucune chose d'ici bas; elle ne reçoit la loi d'aucun pouvoir: elle la donne: elle enseigne et ne reçoit pas de règlements: elle est dans l'esprit, non pas dans l'Université.

Encore un mot. Cette conception nous aide à faire un pas dans l'éternelle question: la vie active ou la vie contemplative, Martha ou Marie? Nous disons: la vie contemplative parcequ'elle est l'unité: la parfaite vie contemplative ce n'est pas la pure théorie: c'est l'amour: nous disons donc Marie.

D'UNE APPLICATION DE LA LOGIQUE AU PROBLEME DE LA LANGUE INTERNATIONALE.

Par L. COUTURAT.

Le problème de la langue internationale a une face théorique et une face pratique. Je n'ai pas ici l'intention d'étudier celle ci, et d'exposer une fois de plus la nécessité d'un idiome auxiliaire pour les relations internationales de toute sorte, non plus que la possibilité pratique de s'entendre au moyen d'une langue artificielle, possibilité désormais prouvée par l'expérience. Mais la langue internationale est aussi, selon le mot de l'illustre philologue H. Schuchardt, un desideratum scientifique; et à ce titre elle soulève des problèmes à la fois linguistiques et logiques. Que ces problèmes méritent l'étude des savants, c'est ce que prouvent les discussions de MM. les professeurs Diels et Gomperz, les rapports faits à l'Académie des Sciences de Leipzig par MM. Brugmann et Leskien, enfin les travaux et les décisions du Comité de la *Délégation pour l'adoption d'une Langue internationale*, qui, composé de savants et de linguistes très compétents, a fixé les principes de la langue auxiliaire définitive et l'a pratiquement réalisée. Je voudrais montrer brièvement par quel côté la langue internationale relève de la logique et mérite d'intéresser les philosophes. Leibniz a dit: «Les langues sont le meilleur miroir de l'esprit humain, et une analyse exacte de la signification des mots ferait mieux connaître que toute autre chose les opérations de l'entendement.» (*N. Essais*, III, VII, fin.) Mais la plupart des philosophes (sauf d'illustres exceptions, comme le professeur Wundt) et la plupart des linguistes (sauf encore d'illustres exceptions, comme M. Bréal) se sont peu occupés de l'étude du langage au point de vue psychologique et logique. Or cette étude est particulièrement facile et intéressante quand elle s'applique à une langue artificielle qui présente une structure analogue à celle de nos langues, mais simplifiée et régularisée.

Les mots de la langue internationale se composent d'éléments invariables (morphèmes) de trois espèces: des racines, des affixes

de dérivation (préfixes et suffixes), et des flexions grammaticales, qui, comme dans les langues européennes, sont toujours des finales ou désinences. Les racines elles-mêmes peuvent se répartir en deux catégories : les racines *verbales*, qui expriment un état, une action ou une relation : *dorm*, *parol*, *frap* ; et les racines *nominales* (ou non verbales), qui expriment un objet (être ou chose) ou un aspect qualitatif de l'objet : *hom*, *dom*, *bel*, *blind*. Ces dernières ne peuvent engendrer directement que des *noms* (substantifs ou adjectifs) : *homme*, *maison*, *beau*, *aveugle* ; les premières engendrent au contraire directement des verbes : *dormir*, *parler*, *frapper* ; mais elles peuvent aussi engendrer des noms : *sommeil*, *parole*, *coup*. Les finales grammaticales ont justement pour rôle de déterminer la fonction grammaticale d'une racine, et de faire entrer l'idée qu'elle représente, soit dans la catégorie du verbe, soit dans la catégorie du substantif, de l'adjectif ou même de l'adverbe. Ainsi : *parol-ar* = *parler* ; *parol-o* = *parole* ; *parol-a* = *oral* ; *parol-e* = *oralement*. C'est toujours la même idée (exprimée par la racine) qui passe d'une catégorie dans l'autre. Cela résulte d'un principe qui domine toute la structure de la L. I. : «Tout élément de mot (morphème) représente une idée élémentaire qui est toujours la même, de sorte qu'une combinaison d'éléments a un sens déterminé par la combinaison des idées correspondantes». Ce principe n'est qu'un corollaire du *principe* général *d'univocité*, particulièrement mis en lumière par M. Ostwald : «Il y a une correspondance univoque et réciproque entre les idées et les morphèmes qui les expriment.». Ce principe représente évidemment l'idéal de toute langue, car une langue, étant essentiellement un système de signes, n'est théoriquement parfaite (et pratiquement utile et commode) que s'il y a une correspondance univoque entre le signe et l'idée signifiée.

Or de ce principe il résulte qu'il ne suffit pas de dire, comme on le fait trop souvent : «Étant donnée une racine, il suffit de lui ajouter *-ar* pour en former un verbe, *-o* pour en former un substantif, *-a* pour en former un adjectif» ; il faut encore définir le *sens* qu'auront ce verbe, ce substantif et cet adjectif. Autrement dit, à une dérivation *de forme* doit correspondre une dérivation *de sens* nullement arbitraire, mais déterminée par des règles générales. Si *dormar* = *dormir*, *dormo* ne peut pas signifier indifféremment le *dormeur*, ou le *dortoir*, ou l'*envie de dormir* ; si *blinda* = *aveugle*, *blindo* ne peut pas signifier arbitrairement

la *cécité*, ou l'*action d'aveugler*. La règle qui doit guider est le principe sus-énoncé, à savoir qu'une racine conserve toujours le même sens, exprime toujours la même idée; si l'on veut exprimer une autre idée, qui a avec la première une relation définie, il faut nécessairement adjoindre à la racine un morphème qui exprime cette relation. Les morphèmes qui expriment les relations de nos idées, ce sont les affixes de dérivation, qui permettent d'exprimer toute une *famille* d'idées au moyen (en fonction) d'une idée fondamentale, et de composer parallèlement une *famille* de mots tous dérivés de la racine correspondante, comme cela a lieu du reste dans nos langues. Certains de ces affixes sont classés à tort parmi les flexions grammaticales; tels sont par exemple les suffixes des participes, qui servent à dériver d'un verbe un adjectif (ou substantif) désignant celui qui effectue l'action, subit l'état ou la relation exprimée par la racine: *dorm-ant-a = dormant, parol-ant-a = parlant;* d'où par simple changement de finale: *dorm-ant-o = dormeur, parol-ant-o = parleur.* On voit par là la différence de la dérivation *immédiate*, qui s'effectue par la permutation des finales grammaticales, et de la dérivation *médiate*, qui s'effectue par adjonction des affixes; et cette différence n'a rien d'arbitraire, elle repose sur les principes logiques énoncés plus haut, et qui font la valeur théorique et pratique de la L. I.

De ces principes découlent les règles de la dérivation immédiate. Si l'on part d'une racine verbale, quel peut être le sens du substantif immédiatement dérivé? Ce sens ne peut être que l'état ou l'action même exprimée par le verbe: *Dormar = dormir, dormo = sommeil; parolar = parler, parolo = parole; frapar = frapper, frapo = coup.* En effet, c'est bien là le sens de la racine verbale, et la preuve en est que, dans nos langues, on emploie parfois l'infinitif dans ce sens: *le manger, le boire, le dormir, le rire; das Rennen;* (en anglais on emploie le participe, avec le sens de l'infinitif). On pourrait à la rigueur identifier l'infinitif et le substantif verbal.

Si l'on part d'une racine nominale, quelle peut être la relation de l'adjectif et du substantif qui en dérivent immédiatement? Ils doivent nécessairement avoir le même sens, quel que soit du reste celui des deux que l'on considère comme primitif. Si *avara = avare, avaro = un avare;* si *blinda = aveugle, blindo = un aveugle.* Cette règle est d'autant plus nécessaire, pratique-

ment, qu'il y a une foule de racines nominales dont on ne saurait dire si elles engendrent d'abord le substantif ou l'adjectif: *vidva = veuf, vidvo = un veuf; nobela = noble, nobelo = un noble; santa = saint, santo = un saint.* Cela est vrai tout particulièrement des noms de partisans de telle ou telle doctrine: *katoliko, katolika; skeptiko, skeptika;* etc. Personne ne comprendrait qu'il fallût un suffixe quelconque pour passer d'un de ces mots à l'autre. Seule une nuance distinguera un *katolika skeptiko* d'un *skeptika katoliko*, le substantif indiquant la qualité primitive et fondamentale à laquelle l'autre se surajoute.

Cela nous amène à énoncer le *principe de réversibilité*, qu'on peut formuler comme suit: «Toute dérivation doit être *réversible*, c'est-à-dire, si l'on passe d'un mot à un autre (d'une même famille) en vertu d'une certaine règle, on doit passer inversement du second au premier en vertu d'une règle exactement inverse de la précédente». C'est un corollaire évident du *principe d'univocité*, car autrement, on serait conduit à donner deux sens au même mot. Supposons, par exemple, que du nom *krono = couronne* on croie pouvoir dériver immédiatement (comme certaines langues) le verbe *kronar = couronner.* De ce verbe on pourrait déduire inversement, en vertu de la règle générale, le substantif *krono = couronnement*, de sorte que le même mot pourrait signifier *couronne* et *couronnement.* C'est là évidemment un vice logique inadmissible dans la L. I., si nombreux que soient les exemples qu'en offrent nos langues. Au contraire, grâce au principe de réversibilité, on peut partir d'un mot quelconque d'une famille et arriver à un autre mot de cette famille, ou revenir au mot initial, d'une manière absolument univoque, tandis que, si l'on n'observe pas ce principe, on obtient fatalement deux sens pour un même mot.

Le principe de réversibilité détermine les règles de dérivation immédiate pour les cas inverses de ceux que nous avons étudiés. Si le substantif immédiatement dérivé d'un verbe signifie l'action ou l'état exprimé par ce verbe (ou plus exactement par sa racine), un verbe ne peut dériver immédiatement d'un substantif que si celui-ci exprime une action ou un état. Par exemple: *paco = paix;* peut-on former le verbe *pac-ar*, et quel en sera le sens? Ce verbe ne peut signifier qu'une chose: *être dans l'état de paix*, et nullement: *pacifier*, ou *faire la paix;*

car dans ce cas, *paco* devrait signifier *pacification*, ou *conclusion de la paix*, et non pas l'*état de paix*.

De même, si l'on peut et doit substantifier un adjectif par simple substitution de *-o* à *-a*, l'adjectif immédiatement dérivé d'un substantif ne peut signifier que: «qui est —». Si *homo* = *homme*, *homa* ne peut signifier *humain* que dans le sens: *qui est un homme: homa ento* = *un être humain*. Mais si l'on veut obtenir un adjectif signifiant: «qui appartient à —, qui est relatif à —, qui dépend de —», il faut employer un suffixe (qui est *al*): *homala manuo* = *une main humaine*. On pourrait également dire: *manuo di homo* = *une main d'homme*. Mais de même que la préposition *di* est indispensable pour indiquer la relation des deux idées, qui ne sont pas simplement juxtaposées, mais dépendent l'une de l'autre, de même, si l'on veut exprimer l'une d'elles sous forme d'adjectif, il faut un suffixe qui exprime aussi cette relation ou dépendance. Ce suffixe existe du reste dans toutes nos langues sous diverses formes: D. *-isch*, E. *-ic*, *-al*, *-ical*, F. *-ique*, *-al*, *-el;* I. *-ico;* S. *-ico*. Si l'on a adopté *-al*, plutôt que *-ik*, c'est pour des raisons d'euphonie, et aussi d'internationalité, les adjectifs dérivés scientifiques (les plus internationaux) étant souvent en *-al*: *mental*, *focal*, *spatial; rationnel*, *universel*, *fonctionnel*, etc.

Faisons à ce propos une remarque générale. La langue internationale emprunte *ses racines* aux langues européennes suivant le principe du maximum d'internationalité, c'est-à-dire adopte pour chaque idée la racine la plus internationale, celle que connaissent le plus grand nombre d'hommes. Mais elle ne doit ni ne peut emprunter aux langues vivantes leurs dérivés sans perdre tous ses avantages théoriques et pratiques, parce que les dérivés *naturels* sont trop irréguliers. Tantôt le même affixe a plusieurs sens divers; tantôt la même relation s'exprime par des affixes différents. En vertu du principe d'univocité, il faut unifier et régulariser le sens et l'emploi des affixes, de manière que chacun ait une signification et une fonction bien déterminées. Sans doute, on s'efforce d'adopter pour les affixes des formes internationales (autant que possible) ou du moins connues par quelque langue (comme le suffixe *-in* du féminin, emprunté à l'allemand: *Königin;* et le préfixe *mal-* des contraires, emprunté au français: *malheureux*) de manière à retrouver le plus possible des dérivés inter-

nationaux; mais il est chimérique de prétendre les retrouver tous, puisqu'ils sont irréguliers, et par suite incompatibles avec la régularité logique de la langue, d'où découle non seulement sa fécondité, mais sa simplicité d'emploi et sa facilité *pour tous les peuples* (même pour les peuples non-européens, qui ne connaissent pas les anomalies et les caprices de nos dérivations). La L. I. doit être *autonome* dans sa formation des mots; une fois choisis (le mieux possible) les éléments qu'elle emprunte à nos langues, elle doit les combiner librement, suivant ses règles propres, en leur conservant rigoureusement une forme et un sens invariables. C'est à cette condition qu'elle est une vraie langue, plus riche à certains égards que les nôtres, puisqu'elle peut former tous les dérivés utiles qui font souvent défaut à l'une ou à l'autre, et non pas un simple pastiche ou décalque de nos langues, qui serait donc aussi difficiles qu'elles, et qui supposerait leur connaissance préalable.

Nous n'allons pas exposer ici toutes les formes de la dérivation médiate, et énumérer les 47 affixes qu'elle emploie. Nous en citerons seulement quelques-uns à titre d'exemple, pour montrer l'application des principes sus-énoncés. S'il y a un suffixe particulièrement utile aux philosophes, c'est bien celui qui sert à dériver d'un adjectif le nom de la qualité abstraite correspondante: c'est le suffixe grec *-otet*, le suffixe latin *-itat (-itud)*, d'où sont venus les suffixes français *-ité*, anglais *-ity*, italien *-ità*, espagnol *-itad*; le suffixe allemand *-heit* ou *-keit*, etc. C'est donc là une relation logique bien connue et spécifiée dans toutes nos langues. Elle doit trouver place dans la L. I.; mais par quel suffixe la représentera-t-on? Or, si l'on analyse l'idée de ce suffixe, on trouve que la *beauté*, la *santé*, la *cécité* ne sont pas autre chose que l'*état* de beau, de *sain*, d'*aveugle*, ou le *fait d'être* beau, sain, aveugle, etc. L'idée de ce suffixe est donc l'idée d'*être*: non pas l'idée d'existence, mais l'idée d'être tel ou tel, l'idée de l'attribution qu'exprime la copule *est*. Il est donc indiqué de la représenter par la racine indo-européenne du verbe *être*, à savoir *es*: *bel-es-o* = *beauté*, *san-es-o* = *santé*, *blind-es-o* = *cécité*. Le fait que ce suffixe rappelle un suffixe français *(richesse)*, un suffixe italien *(bellezza)* et un suffixe anglais *-ness (happiness)* employés dans le même sens, ne peut que confirmer accessoirement ce choix, imposé par des motifs logiques. Et cela concorde parfaitement

avec nos règles générales: *se bien porter* se dira *esar sana* ou *san-esar*; et le fait de se bien porter sera bien *saneso* = *la santé*. Inversement, si l'on part de *saneso* = *santé*, on formera le verbe *sanesar* = *être en* (bonne) *santé*. Il n'y a pas moyen de se tromper ni de «dérailler» dans ces dérivations, quel que soit le point de départ, si l'on observe le principe de réversibilité. Il serait donc, non seulement arbitraire, mais absurde, d'exprimer *santé* par *sano*, qui ne peut signifier qu'un *être sain*. Car il ne faut pas croire, comme on le dit trop souvent, qu'un adjectif exprime une qualité; il exprime exactement celui qui *possède* cette qualité. Et c'est pourquoi toutes nos langues emploient un suffixe pour dériver d'un adjectif le nom de la qualité correspondante.

Mais nos langues ont souvent aussi à exprimer la relation inverse, celle de l'individu qui possède une qualité à cette qualité même. Car, s'il y a des noms de qualité qui dérivent des adjectifs, comme *beauté*, *gaieté*, *bellezza*, *Tapferkeit*, *Gleichheit*, il y en a d'autres qui sont primitifs, et desquels dérivent, inversement, les adjectifs correspondants: *courage*, *courageux; joie*, *joyeux; beauty*, *beautiful; Glück*, *glücklich; Freude*, *freudig*. Et, comme on voit, nos langues emploient dans ce cas une série de suffixes analogues entre eux. La L. I. doit évidemment les imiter, car elle ne peut pas décréter que tous les noms de qualité seront dérivés (ni qu'ils seront tous primitifs); ce serait là une uniformité arbitraire, contraire à l'esprit de nos langues et probablement aussi à nos instincts logiques. La L. I. doit donc avoir un suffixe qui serve à dériver du nom d'une qualité le nom de celui qui la possède. Ce sera *-oz*, suffixe latin (*formosus*, *generosus*, etc.) très répandu dans les langues romanes et même germaniques (*mysteriös*, *mysterious*, *mystérieux*, *misterioso*). Ce suffixe est l'inverse logique du précédent (*es*), et il est tout aussi indispensable que lui. Chose curieuse, nos langues mêmes nous donnent des exemples de superposition de ces deux suffixes (considérés dans leur sens, si non dans leur forme): *Glück*, *glücklich*, *Glücklichkeit; beauty*, *beautiful*, *beautifulness* (ici le même suffixe, *es*, se trouve deux fois, dans *ty* et dans *ness*); le latin a dérivé *formosus* de *forma*; l'espagnol a dérivé à son tour *hermosura* de *hermoso*; etc. Elles nous donnent aussi des exemples fréquents de leur réciprocité:

Si d'une part:			D'autre part:		
gai	engendre	*gaieté*	*joie*	engendre	*joyeux*
gay	—	*gaiety*	*joy*	—	*joyful*
allegro	—	*allegrezza*	*gioja*	—	*giojoso*
fröhlich	—	*Fröhlichkeit*	*Freude*	—	*freudig*

La L. I. est donc fidèle, non seulement à la logique, mais à l'esprit de nos langues, en admettant à la fois les deux dérivations inverses: *gaya*, *gayeso*, et: *joyo*, *joyoza*. Une langue qui contiendrait le suffixe *es* et non le suffixe *oz* serait évidemment boiteuse ou manchote.

Du reste, cette lacune se manifesterait bien vite dans les dérivations ultérieures, car celles-ci violeraient le principe de réversibilité et par suite le principe d'univocité. Si de *joyo* on dérivait *joya*, de cet adjectif, analogue à *gaya*, on pourrait dériver inversement *joyeso* = *joyo*; on aurait donc deux noms pour la même qualité (de même que plus haut *sano* serait synonyme de *saneso*). Si de *kurajo (courage)* on dérivait *kuraja (courageux)*, on en dériverait *kurajeso*, synonyme de *kurajo*. Et d'autre part, *kurajo* étant le substantif de *kuraja*, ce mot signifierait à la fois *courage* et *courageux*. On le voit: faute d'un seul suffixe, toute la dérivation devient confuse et illogique; de même qu'il suffit d'un seul paralogisme dans un raisonnement, ou d'une seule égalité fausse dans un calcul algébrique, pour entraîner les plus grosses absurdités.

En résumé, il faut bien prendre garde de ne dériver immédiatement un mot d'un autre que lorsque ces deux mots expriment la même idée (à part la différence de leur rôle grammatical dans la phrase). Par suite, toutes les fois que le sens change, il faut qu'un élément de mot s'ajoute ou disparaise, pour traduire la modification de l'idée. C'est à cette condition que la langue sera l'expression exacte et fidèle de la pensée, et sera conforme à la logique immanente et instinctive qui anime nos langues, malgré toutes sortes d'irrégularités et d'exceptions. Par son système de dérivation comme dans le reste de sa structure, la langue internationale n'est pas autre chose qu'un extrait purifié et idéalisé, une quintessence des langues européennes. La logique qui y règne n'est pas la logique aristotélicienne du genre et de l'espère; c'est cette logique nouvellement constituée sous le nom de *logique des relations*,

mais qui est vieille comme le monde, puisqu'elle a obscurément présidé à la constitution de nos langues naturelles. C'est pourquoi la L. I. offre aux philosophes un champ d'étude particulièrement instructif. Elle mérite encore de les intéresser à d'autres égards. Non seulement elle leur offre, comme à tous les autres hommes, un *moyen de communication* entre tous les pays; mais elle leur fournit aussi un *instrument de précision* pour l'analyse et l'expression exacte des formes de la pensée, qui est bien supérieur, au point de vue logique, à nos langues traditionnelles, encombrées d'expressions confuses et ambiguës. Il leur appartient de contribuer à l'élaboration et au perfectionnement d'une langue qui, sans rien perdre de ses qualités pratiques, peut et doit réaliser progressivement l'idéal du langage humain; s'il est vrai que cet idéal, quoique immanent à nos langues, y soit masqué ou défiguré irrémédiablement par toutes sortes d'anomalies, suivant un mot cité par le professeur Schuchardt: «Was die Sprache gewollt, haben die Sprachen zerstört».

DISKUSSION.

Staudinger (Darmstadt) tritt den Ausführungen des Vortragenden lebhaft bei, betont, daß die „Delegation für die Wahl einer Weltsprache" bisher gerade von den Anhängern des Esperanto als Autorität angerufen worden sei, und daß er es, da diese ein vereinfachtes Esperanto gewählt, für seine Pflicht als Esperantist halte, sich deren Spruche zu unterwerfen. Die Hauptfrage sei nunmehr freilich, die Sprache auf den verschiedenen Gebieten des Lebens und der Wissenschaft international nutzbar zu machen; auf wissenschaftlichem Gebiet könne das nur dadurch geschehen, daß Werke von allgemeiner Bedeutung in ihr erschienen.

Piano: Se félicite avec M. Couturat de la savante communication; il y a beaucoup de rapports entre la logique et le problème de la langue internationale; et il serait bien de former une société, ou académie qui s'occupe de ces questions.

Mansion: «Vous les voulez trop purs ces heureux que vous faites», a dit Musset. Je crains que plus la langue internationale deviendra logique, plus elle deviendra difficile au point de vue pratique.

Couturat (Schlußwort): Il ne faut pas craindre que la L. I., en devenant plus logique, devienne plus difficile. Car cette logique est celle qui règle nos langues, et en l'appliquant à la L. I. on ne fait que la

rapprocher de nos langues (comme le prouve l'exemple de *joyo, joyoza,* où le suffixe *oz* correspond à des suffixes de nos langues). C'est ce que confirme l'expérience : ce sont des hommes du peuple, des ouvriers (notamment des ouvriers allemands) qui se sont ralliés les premiers à la nouvelle L. I. élaborée par des linguistes et des logiciens. La L. I. restera donc une vraie langue pratique analogue à nos langues, et ayant les mêmes applications. Je remercie M. Staudinger d'avoir reconnu dans le Comité de la Délégation l'autorité scientifique internationale qui doit diriger la L. I. dans son développement. Et ce Comité formera sans doute le noyau de l'Académie que désire M. Piano, et qui se constituera sans doute bientôt.

SUR L'ORGANISATION DES ÉTUDES UNIVERSITAIRES AU POINT DE VUE PHILOSOPHIQUE.

Par Prof. Dr. Fr. Drtina.

Les universités modernes ont double tâche à accomplir: elles sont le lieu de la libre pensée, des recherches scientifiques, où en même temps une nouvelle pousse des travailleurs scientifiques est élevée, mais les universités sont de l'autre côté la culmination de tout enseignement national, les établissements d'éducation et d'instruction, le centre culturel de la vie nationale.

L'aristocratisme et *l'autoritarisme* sont les traits essentiels des systèmes d'éducation du vieux et du moyen âge.

Au début de l'époque moderne inaugurée par *la renaissance* et *la réforme* les découvertes importantes scientifiques amènent une révolution des idées d'une grande portée, produisent un changement vigoureux dans la vie spirituelle de la population et dans tout l'organisme de la société.

Les universités tout d'abord ne prennent pas part à ces changements importants, au seizième et au dix-septième siècle elles sont en triste décadence. Ce n'est que la fin du dix-huitième et le dix-neuvième siècle, qui apportent un changement promettant la renaissance des études universitaires conforme aux besoins des temps modernes. Ce changement profond, on le peut caractériser comme *laïcisation, démocratisation et nationalisation* de l'enseignement supérieur.

L'Etat moderne succéda à l'Eglise: l'université moderne est devenu un «politicum» — mais en même elle doit remplir sa *vocation nationale*. L'université moderne a pris sa naissance avec le grand changement de vue de l'univers causé par les grandes découvertes des sciences de la nature. Les tendances scientifiques de l'homme moderne furent conduites par la conviction de Bacon, que «le savoir est le pouvoir». Avec l'amour

régeneré de la vie s'efforça l'homme d'entrer en rapports avec la nature, de lui arracher tous ses mystères, de s'asservir ses grandes forces, de substituer au travail des mains le travail des machines. D'importantes inventions techniques se trouvent au service de l'idée supérieure de l'humanité et de la solidarité humaine — et la conséquence de l'évolution joyeuse des sciences théoretiques de la nature, c'est le développement de la technique moderne. On forme les *écoles techniques*, qui occupent aujourd'hui une place équivalente à celle des universités. Les écoles techniques, qui se chargèrent de l'éducation d'ingénieurs, d'architectes, de mécaniciens, de chimistes, ont pris un caractère scientifique.

A présent l'organisation des écoles techniques et des universités est tout à fait analogue. Or il est évident, et l'idée en a été prononcée dans la dernière dizaine d'années avec vigueur et conviction par des esprits distingués — je me borne à citer le pédagogue Raumer, les mathématiciens Uhde, Klein, Riecke, les technicens Lothar Meyer, A. Riedler, Max v. Kraft, Egon Zöller, les médecins Escherich, Waldeyer, le philologue classique de Würzbourg Mr Schanz, *que l'enseignement technique supérieur devrait se joindre organiquement à l'ensemble de l'université.* De cette manière on parviendrait à former un *enseignement supérieur uniforme intégral.*

Bien singulière dans cet ensemble de l'enseignement supérieur est la place de la *faculté de philosophie* ou des deux facultés, qui la remplacent dans quelques pays, *celle des lettres et des sciences.* On y voit clairement deux côtés d'une nature différente, à savoir *le côté théoretico-scientifique* et *le côté professionel (ou technologique, pratico-spécial).* La faculté de philosophie est l'endroit du travail scientifique, théoretique et productif — mais elle est en même une faculté spéciale d'un caractère pratique pour l'instruction professionelle des professeurs de l'enseignement secondaire. Elle se devrait diviser en deux facultés distinctes: en la faculté de philosophie dans le sens propre du mot, qui nous présenterait le centre de l'organisation universitaire dans le sens moderne, où devrait revivre l'ancien mot «universitatem esse fundatam in artibus», et en une faculté technique et spéciale, *la faculté scolaire*, qui devrait offrir éducation supérieure aux instituteurs et maîtres d'école de tous les genres et de tous les dégrés (departments

of pedagogy, school of pedagogy en Amérique), qui serait liée aux écoles normales de toute sorte, où l'on pourrait examiner les nouvelles méthodes de l'enseignement, étudier la psychologie de l'enfant et de l'écolier, l'évolution de l'organisation scolaire, la législation scolaire etc. En même la section générale des écoles techniques devrait s'unir avec la faculté de philosophie proprement dite. Les trois facultés jadis appellées supérieures (théologie, jurisprudence, médecine) et les sections spéciales des écoles techniques, devraient poursuivre comme leur rôle principal le but de préparer les auditeurs à de certaines fonctions et vocations directrices dans la vie sociale. Ainsi se pose en traits généraux *la combinaison de l'Université et de l'école technique supérieure et la division et réforme à désirer de la faculté de philosophie.* C'est ainsi que je voudrais dresser un tableau d'une université moderne intégrale, conforme au caractère et aux besoins de la société moderne, une nouvelle «universitas litterarum».

DISKUSSION.

Mansion: En Belgique, à chaque université, depuis 1838 pour les Universités de l'État, depuis 1865 environ pour les Universités libres de Louvain et de Bruxelles, sont annexées comme partie intégrante de ces universités, des écoles techniques supérieures; les étudiants de ces écoles techniques doivent passer par deux années d'études de sciences mathématiques et physiques pures de la Faculté des sciences. Le plan de M. Drtina est donc réalisé. — Cette organisation des deux premières années a été imitée de ce qui a été fait en France depuis 1794, année de la creation de l'École Polytechnique.

Drtina (Schlußwort): Je ne voudrais répondre que très brièvement. Je remercie Mr. Mansion de ses remarques et je me borne à quelques notes. Tout d'abord je n'ai pas parlé de l'influence de Bacon sur l'évolution des sciences de la nature, à beaucoup d'égards je suis en accord avec l'opinion de Liebig, je n'ai fait que citer les mots de Bacon sur le côté pratique des sciences (Knowledge is power). Les premiers essais primitifs des naturalistes de la renaissance étaient nécessaires, l'alchimie, l'astrologie, magie, thaumaturgie ont précedé et rendu possibles les sciences de la nature. Monge a fondé l'école polytechnique en France, je le reconnais, mais chez nous en Autriche et en Allemagne l'enseignement technique est sorti des écoles professionelles industrielles d'un caractère purement pratique. Dans ma conférence je n'ai envisagé que le type allemand de l'organisation universitaire. Il faut bien distinguer outre ça le type romain (français), anglais et

américain. L'organisation belgique, que Mr. Mansion a bien voulu nous présenter, nous montre un caractère mixte entre le type allemand et français. Il est bien intéressant que les idées, que j'ai proposées, s'y trouvent d'une certaine partie realisées. Il est vrai, plus que les considérations théoretiques, auxquelles je me suis borné, parlent les faits pratiques. Je voudrais seulement tourner l'attention sur quelques exemples très-instructifs. En Amérique à présent quelques universités (Harvard et Cornell University) offrent une instruction technique complète. Aux Etats Unis, autant que je sais, il n'y a en somme que trois écoles techniques indépendantes — et elles se trouvent toutes dans les villes universitaires. En Angleterre l'Université de Londres se compose dès sa réorganisation en 1900 de huit facultés, dont quelquesunes ont un caractère technique, c'est aussi le cas pour l'université de Manchester. Les sections techniques ont à leur tour les universités de Bruxelles et de Louvain ainsi que quelques universités en Italie et la nouvelle université suisse à Lausanne, réorganisée en 1890. En Allemagne même surtout les universités de Breslau et de Strassbourg, autant que je sais, doivent être complétées par des facultés techniques.

DIE BEDEUTUNG DER AUSDEHNUNGSLEHRE HERMANN GRASSMANNS FÜR DIE TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE.

Von Dr. Friedrich Kuntze,
Rittergut Klein-Werther bei Nordhausen a. H.

Die Folge von Gedanken, für die ich Ihre Aufmerksamkeit erbitte, ist historisch eine Verknüpfung von Kants transzendentaler Ästhetik mit Hermann Graßmanns Ausdehnungslehre, systematisch ein Angriff auf das Problem des Übergangs von der Transzendentalphilosophie zur Naturwissenschaft — auf Kants letztes Problem.

I. ÜBERGANG VON DER TRANSZENDENTALPHILOSOPHIE ZUR FREIEN MATHEMATIK.

Die Möglichkeit der Erfahrung ist zugleich die Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Es muß darum das Verständnis der Gegenstände der Erfahrung durch dieselben synthetischen Akte geschehen, durch die die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt bestimmt ist. Dies ist das transzendentale Prinzip, das den Übergang vermitteln soll.

Die *Einteilung* dieser synthetischen Akte vollziehen wir auf Grund des verschiedenen Gebrauchs, den sie vom *Identitätsurteil* machen. Wird die Identität so angesetzt, daß unterschiedliche Sinne unterschiedlicher Worte nur in bezug auf *einen einzigen Bedeutungswert* übereinstimmend sind, so nennen wir diese Verfahrungsweise „*Verstand*“ und bezeichnen die Art seines Wirkens durch $e + e = e$. Wird dagegen eine Identität zwischen *Wertverläufen* angesetzt, so nennen wir diese Verfahrungsweise *Sinnlichkeit* und bezeichnen ihre Wirkungsart durch die Formel $e + e \gtrsim e$. Diese Formeln sind durchscheinend und lassen die gattungsmäßige Gleichheit in der *einen* Synthesis, die artmäßige Verschiedenheit von Verstand und Sinnlichkeit deutlich hervortreten. Verstand und Sinnlichkeit sind also verschiedene Abschattungen des ersten

Identitätsprinzips. Nennen wir die Gesamtheit der Ausdrucksformen, die einer gewissen Verhältnisart genügen, allgemein eine *Klasse*, so sind Verstand und Sinnlichkeit die Hauptklassen, auf die alle Funktionen des Erkennens sich verteilen. Der Typ *verstandesmäßiger* Zusammenfassung ist die *Prädikation* als Vereinigung unselbständiger (begrifflicher) Inhalte, der Typ sinnlicher Zusammenfassung ist die *Funktion* als Zusammenfassung selbständiger (gegenständlicher) Inhalte. So wird die alte kantische Unterscheidung mit den Denkmitteln Riehls, Husserls, Freges erneut.

Das eben eingeführte Einteilungsprinzip der Klassen des Erkennens nach der verschiedenen Art, wie sie das Element im Ganzen enthalten, wirkt *innerhalb der Sinnlichkeit* weiter und zerlegt diese ihrerseits in zwei Unterklassen. Es gibt sinnliche Verbindungstypen, darinnen der Begriff des *Ganzen* logisch *vor* dem Begriff des *Elementes* steht, und solche, darinnen der Begriff des *Elementes* dem Begriff des *Ganzen* logisch *vorangeht.* Die erste Klasse ist die der *intensiven*, die zweite die der *extensiven* Verbindungstypen (Antizipationen der Wahrnehmung, Axiome der Anschauung). Die Wissenschaft der extensiven und intensiven Typen zusammengenommen ist die *freie Mathematik* oder die *reine Formenlehre.* Die Wissenschaft der extensiven Verbindungstypen allein, d. h. die Wissenschaft der Axiome der Anschauung ist die *Ausdehnungslehre.*

Hermann Graßmann hat ein Zwiefaches geleistet. — Er hat als erster den Gedanken einer für alle Zweige der Mathematik gleichermaßen gültigen *Formenlehre* gefaßt, die, als eine *Logik der Sinnlichkeit*, in allen Punkten von der Logik des Verstandes verschieden ist. Er hat als erster in seiner *Ausdehnungslehre* die *abstrakte Grundlage der Raumlehre* dargestellt, deren besondere Anwendung auf den Raum die Raumlehre (Geometrie) ist. Die Formenlehre beherrscht alle denkbaren *mentalen* (Hankel) Gebilde der Mathematik, die Ausdehnungslehre alle *realen*, die irgendwie verallgemeinerte *Raumbegriffe* sind. Die Ausdehnungslehre ist also, wie man heute sagen würde, bereits eine spezielle Algebra, während die Formenlehre die allgemeinste Gestalt der Mathematik ist.

Da die Möglichkeit der Erfahrung, wie ich in meinem Buch „Die kritische Lehre von der Objektivität" nachgewiesen habe, gleichbedeutend ist mit der Darstellung in einer *äußeren An-*

schauung, so ist die abstrakte Wissenschaft von den Methoden dieser Anschauung, d. i. die Ausdehnungslehre, die naturgemäße Fortsetzung der transzendentalen Ästhetik. Solchermaßen ist die Ausdehnungslehre die vermittelnde Wissenschaft zwischen Transzendentalphilosophie und Mathematik. Da ferner alles, was erscheint, gemäß den Formen der Anschauung erscheinen muß, so ist die Ausdehnungslehre auch die vermittelnde Wissenschaft zwischen transzendentaler Ästhetik und empirischer Gesetzlichkeit, d. i. Naturwissenschaft. Dies ist das genauere Programm der Lösung des Übergangsproblems.

Wir werden hier die Formenlehre, die die extensive und intensive Klasse umspannt, beiseite lassen, und allein von der Ausdehnungslehre, der Wissenschaft der extensiven Klasse, handeln.

Die extensive Klasse begreift all das unter sich, was Kant *Anschauung* nennt, d. i. Raum und Zeit. Die Funktion der Anschauung stellt die Gegenstände vor als Mannigfaltigkeiten, die ihr Wesen *bezüglich* aufeinander, d. i. in der *Vergleichung*, haben. Der besondere *Charakter* der Vergleichung wird abermals durch ihr Identitätsmoment, d. i. durch das bestimmt, was bei ihr als *Ergebnis festgehalten* wird, nämlich durch die Umstände und die Ausdehnung, darinnen das Ergebnis als sich gleichbleibend gesetzt ist. Es läßt sich zeigen, daß es hier *zwei* letzte Vergleichsmomente gibt, die beide *zugleich* nicht *hinweggedacht* werden können, ohne das Ergebnis zu *vernichten.* Ordnet man diese Momente einander ein, so schreitet die Abstraktion in *zwei* Etappen fort. Ich kann zwei gegenständliche Mannigfaltigkeiten unter einen (sinnlichen) Begriff fassen, erstens dadurch, daß ich von der Beschaffenheit ihrer Elemente absehe und sie nur vergleiche in bezug auf die *Rangordnung*, darinnen ihre Elemente zueinander stehen. Dies ist eine Abstraktion *erster Ordnung.* Zweitens dadurch, daß ich auch von der Rangordnung absehe und nur auf ihr *Äquivalenzverhältnis* Obacht habe, welches dann besteht, wenn sie sich gegenseitig eindeutig, Element für Element einander zuordnen lassen. Dies ist eine *Abstraktion zweiter Ordnung.* Durch die Abstraktion erster Ordnung wird eine Mannigfaltigkeit als *Ausdehnungs- oder Richtgröße*, durch die zweite Ordnung als *Zahlengröße* vorgestellt. Wir wollen — hier Cantor folgend — gleich die allgemeinsten Begriffe einsetzen und das erste Moment den

Ordnungstypus, das zweite die *Mächtigkeit* einer Mannigfaltigkeit nennen. Dann müssen alle Dinge, die Gegenstand der Erkenntnis werden sollen, bestimmt sein nach Ordnung und Mächtigkeit, und hieraus wiederum folgt die grundsätzliche Lösung des Übergangsproblems. — Die Anwendung der einander steigernden Abstraktionsarten: Ordnung und Mächtigkeit auf die *apriorische Erzeugungsweise der Sinnlichkeit* ergibt die *zwei Stockwerke* der reinen Formenlehre oder *freien Mathemathik*. Die Anwendung der Abstraktionsweise zunächst nach Ordnung, dann nach Mächtigkeit, auf die *empirische Welt* bestimmt den *zwiespältigen Charakter* sowohl der *Größen* wie der *Gesetze* der *Naturwissenschaft*. Die *freie Mathematik* baut sich solchermaßen auf zunächst als *Ordnungs-* oder Ausdehnungswissenschaft (Ausdehnungslehre, jetzt in einem engeren Sinn als vorhin, und Funktionenlehre), dann in zweiter Ordnung als *Mächtigkeitswissenschaft* (die Mengenlehre und die Lehre von den kardinalen Zahlen); dem parallel zerfallen die *Größen* der *Naturwissenschaft* in Richt- oder *Ordnungsgrößen* (Vektoren) und in Zahl- oder *Mächtigkeitsgrößen* (Skalare). Die *Gesetze* sagen aus entweder etwas über die *Richtung* und Ordnung alles Geschehens (der zweite Hauptsatz der Thermodynamik) oder über den *Zahlenwert* und die Äquivalenzverhältnisse alles Geschehens (der erste Hauptsatz der Thermodynamik). Das Übergangsproblem hat abermals konkretere Gestalt angenommen.

Wir brauchen jetzt zwei neue Begriffe: den des Gebietes und den des Schrittes. Ein *Gebiet* ist eine Definition, welche eine gewisse Art der Veränderlichkeit des Besonderen schlechthin bestimmt, selbst also nicht veränderlich ist. Durch Anwendung beider Arten der eben erwähnten Abstraktion auf Gegebenheiten werden Gebiete geschaffen. Ein *Schritt* ist der Übergang von einem Besonderen zum anderen innerhalb eines bestimmten Gebietes. Die verschiedenen Möglichkeiten, die das Gebiet für den Schritt von einem Besonderen zum anderen darbietet, machen den *Charakter* eben dieses Gebietes aus und bestimmen die besondere Art der Identitätssetzung, die in ihm heimisch ist. Ordnung und Mächtigkeit sind Gebiete, denen entsprechende Schritte zukommen. Die Ansetzung der Identität im Ordnungsgebiet folgt einem Gesetz, das ich das der *Analogie* genannt habe. Ein Beispiel der Verwirklichung dieses Gesetzes

ist die gesamte physikalische Weltansicht Maxwells. Die Ansetzung der Identität im Mächtigkeitsgebiet erfolgt durch das *Gesetz der eindeutigen Zuordnung* (Bernstein) verbunden mit dem *Prinzip der vollständigen Induktion.* Beispiele: Das Bernsteinsche Theorem und das Äquivalenzgesetz der Physik (Gesetz von der Erhaltung der Energie).

Die *Grundlagen* für die Abstraktion nach Ordnung und Mächtigkeit sind im Reich des *a priori Raum* und *Zeit.* Manche rechnen auch die Empfindung dazu. Aus allen dreien sollten Gebiete mit Schrittsystemen herzustellen sein. Auf echte aprioriorische Gegebenheiten aufgebaute Systeme von Schritten sind die Matrices der freien Mathematik; sie sind der Übergang vom Transzendentalen ins Mathematische. — Der *Empfindungsschritt* (intensive Größe) wurde früher als Matrix der Funktionenlehre angesehen (Differential- und Integralrechnung einbegriffen); schon die Ausdehnungslehre von 1862 aber betrachtet die Funktionen als *extensive Größen.* Der Empfindungsschritt scheint also kein selbständiges Grundmaß einer Wissenschaft zu sein. Intensive Größen sind nach dem Weierstraußschen Aggregatbegriff in extensive aufzulösen. Die Besonderheit des Zeitgebietes macht den *Zeitschritt* nach Hamilton zum *ordinalen* Akt der *Algebra.* Der *kardinale* Akt gehört in die Mengenlehre. Das Raumgebiet endlich liefert, wenn man es formt, gemäß der Abstraktion *erster Ordnung* die *Ausdehnungslehre* (die die *Funktionenlehre* einschließt), wenn man es dagegen formt nach der Abstraktion *zweiter Ordnung* die Mengenlehre. Die Verfassungsweisen innerhalb dieser Gebiete als *wirklicher* Wissenschaftsgebiete werden natürlich meist Verbundschritte aus Raum, Zeit, Empfindungsschritten sein. Die Begriffe Schritt (Synthesis) und Gebiet (ursprüngliche Bestimmtheit) ergeben somit den *Übergang* von der *Transzendentalphilosophie* zur *freien Mathematik.*

II. ÜBERGANG VON DER FREIEN ZUR ANGEWANDTEN MATHEMATIK.

Das *Empirische* läßt sich — soweit es Gegenstand äußerer Anschauung ist — zufällig auch aufteilen in drei Gebiete: Mechanismus, Chemismus, Organismus. Begrifflich sind die Gebiete unterschieden durch den, vom Mechanismus an immer kunst-

voller werdenden Aufbau der Ordnungsverhältnisse, d. h. durch fortschreitendes Überwiegen der Abstraktion erster über die zweite Ordnung.

Die Formung des Abstraktionsgebietes erster Ordnung geschieht gemäß der Ausdehnungslehre nach folgendem Prinzip. Die einzige Voraussetzung der Ausdehnungslehre ist die, daß es Größen gibt, die sich aus einer Anzahl voneinander *unabhängiger* Einheiten numerisch ableiten lassen. Über die Art der Unabhängigkeit ist nichts gesagt. Sie ist ein abstrakter Begriff und nicht festgelegt etwa auf die Form der wechselseitigen Unabhängigkeit der Dimensionen des Raumes. Danach vollzieht die Ausdehnungslehre die erste Abstraktion und läßt von der Empirie nach dem Analogieprinzip nur übrig vergleichbare Ordnungen von Mannigfaltigkeiten.

Die zweite Abstraktion geschieht gemäß dem Prinzip der gegenseitigen eindeutigen Zuordnung.

Eine gewisse *Verbindung* beider Abstraktionsarten bietet der Begriff der *vollständigen Zahl*. Da nun alles Erfassen des Empirischen an die *Zeit* gebunden und der reine Ausdruck des Zeitschrittes die *Zahl* ist, so kann die Zahl am schicklichsten all die Besonderheiten sich amalgamieren, durch die hindurchzugehen die Eigenart des (mechanischen, chemischen, organischen) Gebietes den Zeitschritt zwingt. Wir müßten also mechanische, chemische, organische Zahlen haben. Dies ist eine andere Fassung des Schematismusgedankens.

In der *mechanischen Auffassung* der Welt sieht man im Abstraktionsgebiet erster Ordnung ab von aller Wirklichkeit und betont nur, in *welcher Richtung* allein Schritte geschehen können. Denkt man sich mit Maxwell jedes System von mechanischen Kräften nach der physikalischen Analogie einer in einer Röhre strömenden imaginären Flüssigkeit, so drückt die *Tendenz*, der dieses Strömen folgen muß, aus der *zweite Hauptsatz der Themodynamik*, der damit das *Ordnungsgesetz* der mechanischen Welt ist. *Größen*, die dem Ordnungstyp zugänglich sind (denen also hier eine Richtung zukommt), heißen *Vektoren*. Das Abstraktionsgebiet zweiter Ordnung, das der *Mächtigkeit*, wird in der Mechanik beherrscht vom *ersten Hauptsatz der Thermodynamik*. Dieser bezieht sich auf die Äquivalenz von Energieformen in der Umwandlung, unter Absehung von Qualität sowohl als Richtung, d. i. er gibt die apriorische Art

und Weise an, in der zwei empirische, verschiedenartige Mannigfaltigkeiten einander eindeutig zugeordnet werden können. — Mächtigkeits*größen* (denen also nur ein Zahlenwert zukommt) heißen *Skalare*. Die *Richtungsverhältnisse* in der Mechanik gibt die Ausdehnungslehre so vollkommen wieder, daß man fast einen jeden ihrer Sätze in einen Satz der klassischen Mechanik umdeuten kann. Die *Zahlenanalogien* der Mechanik bilden die reellen, die gemeinen komplexen Zahlen, die Quaternionen mit folgender Eigentümlichkeit der Zusammensetzung. Wie die Zerlegung eines einheitlichen mechanischen Geschehens in Komponenten nicht *real*, sondern *virtuell* ist, so auch die Zahlen. In $7 + 5 = 12$ sind 7 und 5 im Akt der Synthesis nicht reale Bestandteile von 12, denn sonst würde 12 nicht auch $8 + 4$ sein können; sie sind vielmehr *virtuelle* Bestandteile. Die besondere Art aber, darinnen man die 12 in virtuelle Elemente zerfällt denken kann, ist ein allgemeines *Analogieverhältnis*, das, statt auf abstrakte Elemente, auf inhaltlich bestimmte Elemente der äußeren Natur angewendet, das allgemeinste „Bild" der *Mechanik* ergibt, mit Punktsummen, Punktgewichten, Schwerpunkt und all den Begriffen, die der baryzentrische Kalkül und die Ausdehnungslehre entwickeln.

Ich kann mir aber eine Menge auch nach einer ganz anderen Analogie in virtuelle Elemente zerfällt denken, und kann so sämtliche Bestimmtheiten, durch die überhaupt ein Element an einem anderen begrifflich haften kann, ebenfalls mechanisch, d. i. kausal, wenn gleich nicht mechanistisch, zahlenmäßig nachbilden. Das führt zur *Chemie*. Das allgemeine *Ordnungsgesetz* des chemischen Geschehens, d. h. die Bestimmung über die *Richtung*, in der sich dieses Geschehen bewegt, ist enthalten in einer Abwandlung des zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik, den man den Satz von der *Entwertung der Materie* genannt hat. *Besondere* Ordnungsgesetze enthält z. B. die Elektrochemie. Für die *Mächtigkeitsverhältnisse* stehen das Lavoisiersche Gesetz, das dem ersten Hauptsatz der Thermodynamik entspricht, die Valenzlehre, die von der Zuordnung der verschiedenen Atomarten zueinander handelt etc. Zahlenmäßig kann man die Verhältnisse der Chemie dadurch nachbilden, daß man für die voneinander unabhängigen Einheiten der Ausdehnungslehre die chemischen *Elemente* für das Erzeugungs-

gesetz von Mengen aus solchen Elementen das *Valenzverhältnis* setzt. Solchen Bedingungen genügen die Kummerschen *Idealzahlen*, die sich auf *verschiedene Weise* (Valenz) als ein Produkt aus *nicht weiter zerlegbaren Zahlen* (Elemente) vorstellen lassen.

Die Möglichkeit organischer Zahlen lasse ich auf sich beruhen. Jedenfalls lassen die Wissenschaften des Organischen schon heute ahnen, daß sowohl die Abstraktion erster, wie die zweiter Ordnung auf sie anwendbar sein wird. Die *Zelle* ist doch wohl ein Form-, d. h. ein *Ordnungs-*, d. h. ein Ausdehnungsbegriff; warum also sollte hier eine grundsätzliche Schranke für die Abstraktion erster Ordnung und die Ausdehnungslehre sein? Warum soll man sich nicht einen kontinuierlichen Übergang von chemischen zu organischen Formbildern denken können, oder von Kristallelementen zu organischen Elementen? Wie weit reicht auf der anderen Seite das *Gedächtnis* in die unorganische Natur hinab? Auch kennen wir im Organischen Mannigfaltigkeiten, die einander *eindeutig zugeordnet* werden können, die mithin des *Mächtigkeitsverhältnisses* fähig sind. So scheint es ein allgemeines *physiologisches* Gesetz zu sein, daß der Schwellenwert der Reaktion zur Reizgröße immer in einem gewissen Verhältnis steht, d. h. daß die Menge der Schwellenwerte der der Reizgrößen eindeutig kann zugeordnet werden. Warum sollten solche Verhältnisse nicht einmal ein einheitliches Bildungsgesetz für *Zahlen des Organischen* abgeben? Dem *Artbegriff* endlich dürfte vielleicht einmal beizukommen sein durch eine Abwandlung des *Spielraumbegriffes*, wie ihn Johannes von Kries ausgebildet hat. Doch dieses Reich der unbegrenzten Möglichkeiten habe ich nur betreten, um es hiermit wieder zu verlassen.

Was ich hier nur in der Form von Behauptungen und Ergebnissen geben konnte, hoffe ich nächstens in streng wissenschaftlicher Gestalt und in größerer Ausführlichkeit vorlegen zu dürfen. Für heute kam es mir nur darauf an, bei den Sachverständigen die Überzeugung in Fluß zu bringen, es sei mit jenem großen, verstoßenen Buche, der Ausdehnungslehre von 1844, etwas ganz Außerordentliches auch für unsere Wissenschaft geschehen. — Ich deute und werte es *geschichtlich* so. Wie Aristoteles es als erster unternahm, reine Formen des Verstandes zu isolieren, *so glückte es Graßmann als erstem, reine*

Formen der Sinnlichkeit zu isolieren. Von den ungeheuren Folgen dieser Tat für die Transzendentalphilosophie einen Begriff zu geben, habe ich eben versucht. Rückt die *Leistung* Hermann Graßmann in die Nachbarschaft des Aristoteles — warum nicht auch seinen *Namen* dahin setzen? So lege ich denn diese Blätter voll Ehrfurcht und Rührung nieder auf das Grab eines Großen, der unerkannt und unberühmt über die Erde gegangen ist und von der Geschichte die Gerechtigkeit erwartet, die ihm das Leben versagt hat.

GAUSS CONTRE KANT SUR LA GÉOMÉTRIE NON EUCLIDIENNE.

Par Paul Mansion,
professeur à l'Université de Gand.

1. *Objet de cette Note.* Depuis un quart de siècle, on s'est occupé plusieurs fois de la géométrie non euclidienne dans ses rapports avec la *Critique de la raison pure.* Mais la plupart des auteurs qui ont examiné cette question, p. ex., Helmholtz, A. Krause, C. Sentroul, L. Nelson, W. Meinecke, ne semblent pas avoir connu les recherches les plus remarquables au point de vue philosophique, sur les principes de la géométrie.

En particulier, la plupart de ceux qui ont écrit sur ce sujet, Vassilief et Veronese exceptés, ont négligé les critiques que Gauss a nettement formulées, il y a plus de trois quarts de siècle, contre le postulat fondamental de Kant: *Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grund liegt* (Kritik der reinen Vernunft, éd. von Kirchmann, p. 75).

Les assertions de Gauss sur ce point sont tellement catégoriques qu'il faut admettre ou bien que Kant s'est radicalement trompé dans ses vues sur l'espace, ou que Gauss n'a pas compris la *Critique de la raison pure.*

Pour ceux qui connaissent la profondeur et la tournure philosophique du génie de Gauss et qui savent la place presque unique qu'il occupe dans l'histoire des sciences mathématiques et physiques (théorie des nombres, haute analyse, géométrie infinitésimale, physique, astronomie, théorie des erreurs d'observation), il est bien difficile d'admettre la seconde alternative. Gauss a été contemporain du mouvement d'idées soulevé par la *Critique de la raison pure.* Il a dû examiner à fond un livre dont des considérations sur l'espace sont une des bases essentielles et qui faisait tant de bruit à une époque où lui-même se livrait aux profondes méditations, qui, après un quart

de siècle d'efforts, devaient lui faire trouver la géométrie non euclidienne.

L'autre alternative, au contraire, n'a rien d'invraisemblable *a priori*. Kant a montré, dans la *Critique de la raison pure* même et ailleurs, qu'il ne connaissait que très mal les éléments des mathématiques; il ne s'est nullement tenu au courant des recherches qui ont paru de son temps, sur les premiers principes de la géométrie.

Dans la présente Note, nous allons faire connaître les vues essentielles de Gauss sur l'espace en les situant dans l'histoire de la géométrie non euclidienne, entre les recherches qui les préparent et celles qui les complètent sur la métaphysique de la géométrie.

Nous indiquerons ensuite l'erreur singulière de Kant touchant le prétendu paradoxe des objets symétriques, qui a été l'origine de son postulat fondamental sur l'espace; enfin nous signalerons les lacunes de son information mathématique et ses conséquences.

2. *Les précurseurs inconscients de la découverte de la géométrie non euclidienne: Proclus, Saccheri, Lambert, Legendre.* Contrairement à une opinion très répandue, il n'est pas vrai qu'après Euclide, son célèbre cinquième postulat, ou *postulat des trois droites*, ait été admis comme évident par les géomètres. Au contraire, ils n'ont cessé d'essayer de le démontrer, dans l'antiquité, au moyen âge, à la Renaissance, au XVIIe, au XVIIIe, au XIXe siècle.

Il y a plus. Dès l'antiquité, on en a douté: Proclus, à propos du cinquième postulat d'Euclide, se demande *si deux droites d'un plan ne peuvent pas être asymptotes l'une de l'autre.* Or ce doute de Proclus, qui n'a pas échappé aux géomètres de la Renaissance, est, au fond, l'idée-mère de la géométrie lobatchefskienne qui peut s'en déduire logiquement tout entière. Dans la *Divine Comédie* (Par. XIII, 101—102) Dante exprime un doute semblable, qui a été signalé par Halsted.

Saccheri (1667—1733) est le créateur de la *Critique des postulats.* Pour voir si le postulat des trois droites est indépendant des vérités géométriques admises antérieurement, il établit un système logique de géométrie indépendant de ce postulat et prouve que, dans ce système, deux droites ce coupent, ou sont asymptotes ou ont une perpendiculaire commune et divergent

indéfiniment (1733). Le livre de Saccheri ne passa pas inaperçu: il fut analysé par Klügel, en 1763, dans une dissertation critique sur les principaux essais de démonstration de la théorie des parallèles.

Le célèbre mathématicien suisse, Lambert (1728—1777), l'un des correspondants de Kant, ajoute aux résultats de Saccheri le beau théorème: Si l'on rejette le cinquième postulat d'Euclide, la surface d'un triangle est proportionelle à l'excès de deux droits sur la somme de ces angles (1766; publié en 1786). Corollaire: la géométrie métrique dépend d'une *constante spatiale*, à déterminer par l'observation.

En 1794, Legendre (1752—1833) donne, dans la note II de la première édition de ses *Eléments de Géométrie* (et aussi dans toutes les éditions subséquentes), un essai de démonstration fonctionelle d'une proposition équivalente au postulat des trois droites. Cette démonstration renferme une erreur de raisonnement qu'il suffit de corriger, comme l'a indiqué Gauss (*Werke*, VIII, p. 168), pour retrouver, de la manière la plus simple, l'importante remarque de Lambert sur la constante spatiale.

Saccheri, Lambert, Legendre ne sont que des précurseurs inconscients de la métagéométrie; car tous trois détruisent de leurs propres mains l'édifice de la géométrie non euclidienne (lobatchefskienne et, ça et là, riemannienne) qu'ils ont commencé à élever: Saccheri, au nom de faux principes sur les infiniment petits, Lambert et Legendre, parce qu'ils trouvent invraisemblable que la géométrie dépende d'une constante spatiale, comme la géométrie des figures tracées sur une sphère dépend de son rayon.

3. *Gauss* (1777—1855). *La constante spatiale.* Gauss, à vingt-deux ans, était parvenu à démontrer enfin avec rigueur le principe fondamental de l'analyse algébrique (1799), ce que n'avaient pu faire ni Euler, ni Lagrange; à vingt-quatre, il avait publié ce livre prodigieux, les *Disquisitiones arithmeticae* (1801) où il dépassait d'un seul coup, Euler, Lagrange et Legendre dans la plus difficile des sciences mathématiques, l'arithmétique supérieure. C'est à ce profond penseur qu'il était réservé de voir clair, le premier, dans la question du postulat des trois droites et de faire de la notion de constante spatiale la pierre angulaire de la philosophie de la géométrie.

Depuis 1792 (*Werke*, VIII, pp. 238, 221, 213, 200), il ne cessait

de méditer sur le mystère du cinquième postulat; en 1794, il avait retrouvé le théorème de Lambert (*Werke*, VIII, p. 266) et auparavant, très probablement, celui de Saccheri (*Ibid.*, pp. 163—164, 202—209). Mais ce n'est que vers 1816 (*Ibid.*, pp. 175—176) qu'il est en possession de la métrique non euclidienne. Dès lors il est certain que le postulat est indémontrable, il voit l'extrême importance de la notion de constante spatiale, et il crée dans sa tête, pour lui seul, la géométrie non euclidienne, avec l'intention d'en faire plus tard un exposé complet, à publier après sa mort.

Montrons-le par quelques citations de ses lettres.

(A). 1816, 11 avril. «In einem gleichseitigen Dreieck ist die Seite Funktion des Winkels, natürlicherweise eine solche Funktion, in der zugleich eine konstante Linie vorkommt» (*Werke*, VIII, p. 169).

(B). 1817, 28 avril. «Ich komme immer mehr zu der Überzeugung, daß die Notwendigkeit unserer Geometrie nicht bewiesen werden kann. Man müßte die Geometrie nicht mit der Arithmetik, die rein a priori steht, sondern etwa mit der Mechanik in gleichen Rang setzen» (*Ibid.*, p. 177).

(C). 1819, 16 mars. «Ich habe die Astralgeometrie [d. h. die Nicht-Euklidische Geometrie] so weit ausgebildet, daß ich alle Aufgaben vollständig auflösen kann, sobald die Konstante = C gegeben wird» (*Ibid.*, p. 182).

(D). 1824, 8 novembre. «Ich kann jede Aufgabe in derselben [Nicht-Euklidische Geometrie] auflösen, mit Ausnahme der Bestimmung einer Konstante, die sich a priori nicht ausmitteln läßt. Je größer man diese Konstante annimmt, desto mehr nähert man sich der Euklidischen Geometrie und ein unendlich großer Wert macht beide zusammenfallen.» «Wäre die Nicht-Euklidische Geometrie die wahre, und jene Konstante in einigem Verhältnisse zu solchen Größen, die im Bereich unserer Messungen auf der Erde oder am Himmel liegen, so ließ sie sich a posteriori ausmitteln» (*Ibid.*, p. 187).

(E). 1829, 9 avril. «Wir müssen in Demut zugeben, daß, wenn die Zahl bloß unsers Geist Produkt ist, der Raum auch unserm Geiste eine Realität hat, der wir a priori ihre Gesetze nicht vollständig vorschreiben können» (*Ibid.*, p. 201).

(F). (Gauss an Wolfgang von Bolyai. Göttingen, 6. März 1832.) «Gerade in der Unmöglichkeit zwischen Σ [Euklidische

Geometrie] und S [Nicht-Euklidische Geometrie] a priori zu entscheiden liegt der klarste Beweis, daß Kant Unrecht hatte zu behaupten, der Raum sei *nur Form* unserer Anschauung» (*Ibid.*, p. 224, oder *Mathematische Annalen*, XLIX, p. 166).

Jusque vers cette époque, ce n'était que sur l'autorité de Gauss que ses correspondants devaient admettre ces assertions si importantes. Mais, en 1832, toutes venaient d'être prouvées par Jean Bolyai (1802—1860) dans le célèbre *Appendix* au *Tentamen* de son père. Trois ans auparavant, Lobatchefsky (1795—1856) les avait aussi démontrées dans son premier mémoire russe sur la géométrie qui porte son nom, et qu'il devait exposer d'une manière si complète dans l'ensemble de ses travaux. En 1854, Riemann doublait virtuellement l'étendue de la géométrie non euclidienne en observant, au fond, que le *postulat des deux droites*, ou sixième postulat d'Euclide, n'est pas plus contenu que le cinquième dans la définition habituelle de la droite. En 1878, De Tilly (1837—1906) donnait, en partant de la notion de distance, un exposé complet des principes de cette géométrie riemannienne, en même temps que de l'euclidienne et de la lobatchefskienne. D'illustres mathématiciens, Cayley, Lie, etc., traduisaient en analyse les spéculations des géomètres proprement dits sur les principes de la géométrie. Barbarin y ajoutait, en 1897, le beau théorème suivant qui permet de dissiper bien des nuages: Dans chacune des trois géométries, il y a des surfaces dont les géodésiques ont les propriétés de la droite des deux autres géométries dans le plan de ces géométries.

Les géomètres non euclidiens ont donc établi l'égale valeur logique des géométries euclidienne, lobatchefskienne, riemannienne; ces géométries, aussi peu différentes que l'on veut l'une de l'autre, expliquent également bien les propriétés de l'espace réel. En particulier, comme Gauss l'a dit, il est impossible de savoir, *a priori*, si la constante spatiale est infinie ou non, si la géométrie est euclidienne ou non. *A posteriori*, la constante spatiale ne pouvant jamais être déterminée qu'approximativement, on ne peut non plus savoir, par l'observation ou l'expérience, si la géométrie physique est euclidienne, *même si elle l'est réellement.*

4. *Gauss et le nombre des dimensions de l'espace. De Tilly.* Gauss ajoute, après ces derniers mots de notre dernière citation

(6 mars 1832): «Kant hatte Unrecht zu behaupten, der Raum sei *nur Form* unserer Anschauung», ce qui suit: (F) «Einen andern ebenso starken Grund habe ich in einem kleinen Aufsatze angedeutet, der in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1831 steht, Stuck 64, p. 625» (*Gauss' Werke*, B. VIII, p. 224, oder *Mathematische Annalen*, XLIX, p. 166). Le 8 février 1846, il signale de même la portée de cet article à Schumacher (*Ibid.*, p. 247). En voici le passage essentiel avec quelques autres dans le même sens:

(G.). 1831, 23 avril (Göttingische gelehrte Anzeigen. 1831, April 23 Gauss, Selbst-Anzeigen der *Theoria Residuorum biquadraticorum, Commentatio secunda*). «Dieser Unterschied zwischen rechts und links ist, sobald man vorwärts und rückwärts *in* der Ebene, und oben und unten in Beziehung auf die beiden Seiten der Ebene einmal (nach Gefallen) festgesetzt hat, *in sich* völlig bestimmt, wenn wir gleich unsere Anschauung dieses Unterschiedes andern *nur* durch Nachweisen an wirklich vorhandenen materiellen Dingen mitteilen können.»[1]

(H). 1846, 8 février. «Der Unterschied zwischen Rechts und Links läßt sich aber nicht definieren, sondern nur vorzeigen» (*Werke*, VIII, p. 247).

(I). 1846, 23 juin. «Drei . . . nicht in Einer Ebene liegende gerade Linien AB, AC, AD, mit drei andern *ab*, *ac*, *ad* in der Ordnung, wie sie aufgezählt sind, gleiche oder verkehrte Lage haben können. Diesen *Unterschied* zweier Systeme von je drei geraden Linien kann man aber *nicht* auf Begriffe bringen, sondern nur aus dem Anhalten an *wirklich vorhandene* räumliche Dinge *vorzeigen*» (*Ibid.*, p. 248).

Comme on le voit, Gauss a été fortement frappé de ce fait d'observation que l'espace réel a trois dimensions et qu'il est impossible de réduire cette intuition à des concepts.

De Tilly — et avant lui, partiellement, Lobatchefsky, après lui, plusieurs géomètres contemporains, — ont analysé davantage la question du nombre des dimensions de l'espace, en

[1] (Nota von Gauss.) „Beide Bemerkungen hat schon Kant gemacht, aber man begreift nicht, wie dieser scharfsinnige Philosoph in der ersteren einen Beweis für seine Meinung, daß der Raum *nur* Form unserer äußeren Anschauung sei, zu finden glauben konnte, da die zweite so klar das Gegenteil, und daß der Raum unabhängig von unserer Anschauungsart eine reelle Bedeutung haben muß, beweiset." (*Gauss' Werke*, Bd. II, zweiter Abdruck, p. 177.)

définissant celui-ci, en géométrie abstraite, au moyen du concept d'*intervalle*, auquel répond, en géométrie physique, la *distance*. Pour simplifier, disons *distance* dans les deux cas.

Voici, en substance, la définition que donne De Tilly de la droite, du plan et de l'espace à trois ou plus de dimensions. Pour la droite et le plan, Leibniz (1646—1716), Cauchy (1789—1857) et, au fond, Lobatchefsky, étaient arrivés, chacun de son côté, à la même définition, sans que d'ailleurs De Tilly en ait rien su: «*L'espace est à une* (droite), *deux* (plan), *trois, quatre, ... m dimensions selon que les points y sont déterminés par leurs distances à deux, trois, quatre, cinq, . . ., (m + 1) points fondamentaux, ceux-ci n'appartenant pas à un espace d'ordre inférieur et étant déterminés par leurs distances mutuelles.*

Les concepts de point et de distance suffisent pour établir la géométrie abstraite à un nombre quelconque de dimensions. Mais en géométrie physique, ou *physique mathématique des distances*, l'observation et l'expérience peuvent seules nous apprendre s'il faut deux, trois, quatre, cinq distances ou plus, pour déterminer la position d'un point, ou si l'espace a une, deux, trois, quatre dimensions ou plus. C'est la pensée même de Gauss. Si tous les corps de la nature avaient quatre dimensions, la quatrième étant moindre qu'un millionième de micron, nous ne pourrions pas nos en apercevoir, parce que nous ne pouvons mesurer des distances aussi petites.

5. *Origine du postulat de Kant sur l'espace: le prétendu paradoxe des objets symétriques; insuffisance des connaissances mathématiques de Kant.* Kant a publié, en 1768, la dissertation intitulée: *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (*Werke*, éd. Rosenkranz und Schubert, V, pp. 291—301) où il expose longuement ce qu'on a appelé le *paradoxe* [de l'équivalence] *des objets symétriques.* Il trouve, dans ce paradoxe, une *preuve évidente* que l'espace a une réalité propre indépendante de l'existence de la matière (*Ibid.*, p. 294). En 1770, il fait paraître la première esquisse de la *Critique de la raison pure* sous le titre: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (*Ibid.*, I, pp. 301—341). Cette fois, il déduit du paradoxe des objets symétriques que l'espace n'est pas objectif ni réel, ni substance, ni accident, ni relation, mais qu'il est quelque chose de subjectif et d'idéal, une

forme pure de l'entendement, fondement de nos intuitions sensibles (*Ibid.*, p. 322). La même déduction se trouve exposée dans le § 13 des *Prolegomena* (1783).

Malheureusement, le paradoxe des objets symétriques n'existe pas: *les objets symétriques sont équivalents parce qu'ils sont composés de parties égales, ou*, comme on dit, *superposables.* On le démontre aisément. Dans son Mémoire de 1768, Kant avait remarqué que l'égalité ou la superposabilité existe et qu'il n'y a pas de paradoxe, quand les objets considérés sont *autosymétriques*, c'est-à-dire ont un plan de symétrie (*Werke*, éd. Ros. u. Sch., V, pp. 299—300). Or *tous les corps sont composés de parties autosymétriques.* Il suffit évidemment de le prouver pour un tétraèdre ABCD. Appelons O le centre de la sphère circonscrite; α, β, γ, δ, les projections de O sur les faces BCD, CDA, DAB, ABC: le tétraèdre est la somme algébrique de douze tétraèdres analogues à $O\alpha BC$, $O\delta BC$, qui sont autosymétriques. Cette démonstration, dont nous ignorons le premier auteur, se trouve dans la 3e édition des *Éléments de Géométrie* (pp. 339—349) de Legendre (Paris, Didot, 1800). Elle a été retrouvée, en 1844, par Gerling et Stegmann (*Gauß' Werke*, VIII, pp. 242—243). Si O est le centre de la sphère inscrite, ABCD est la somme arithméthique de six hexaèdres autosymétriques analogues à $O\alpha BC\delta$, ce qui prouve le théorème d'une manière plus simple (Darboux, *Bulletin des sciences mathématiques*, 1900, XXIV, Ire partie, p. 274).

Le soi-disant paradoxe des objets symétriques étant un simple théorème d'équivalence qui ne présente rien de mystérieux, le postulat de Kant sur l'espace comme représentation nécessaire *a priori* est inutile pour l'expliquer. Des remarques de Kant sur ce sujet, dans sa dissertation latine et ailleurs, il ne reste que celle-ci, dont Gauss a signalé en 1831, comme nous l'avons dit plus haut (n° 4, G), la portée antikantienne: «*Quae jaceant in spatio dato unam plagam versus, quae in oppositum vergant, discursive describi, s. ad notas intellectuales revocari nulla mentis acie possunt*» (*Werke*, éd. Ros. u. Sch., I, pp. 321—322).

Kant a donné d'autres preuves que le prétendu paradoxe des objets symétriques, qu'il connaissait mal les mathématiques. Dans la *Critique de la raison pure*, faute de bien savoir la définition du signe + et de 5, il ne voit pas que l'on peut prouver

que $7 + 5 = 12$, par une suite de jugements analytiques (éd. von Kirchmann, p. 58). Il ne connaît pas (ou méconnaît la rigueur de) l'admirable démonstration d'Euclide pour la proposition XX du Ier livre des *Éléments* et, par suite, ne comprend rien au postulat sur la droite qui permet à Archimède de définir la longueur des lignes courbes (*Ibid.*, pp. 76, 59). Dans le passage de la préface de la seconde édition de la *Critique* (*Ibid.*, p. 28), où il se compare assez naïvement à Copernic, il attribue à celui-ci cette idée qu'il est difficile d'expliquer les mouvements du ciel en admettant que l'armée des astres tourne autour du spectateur: or, Copernic, comme Ptolémée d'ailleurs, savait que, pour expliquer les mouvements célestes, on peut considérer comme immobile tel corps que l'on veut, pourvu que l'on transporte, en sens contraire, à tous les astres, le mouvement dont on le suppose animé dans une autre explication.

Kant a eu le tort aussi de ne pas se tenir au courant des études critiques qui parurent de son temps sur les principes de la géométrie (Saccheri, Klügel, Lambert). Il aurait dû surtout ne pas négliger la dissertation de Lambert, son correspondant, qui lui avait envoyé des critiques si judicieuses sur l'esquisse latine (1770) de la *Critique de la raison pure* (*Werke*, éd. Ros. u. Sch., I, pp. 363—369, surtout p. 369). S'il avait étudié à fond la dissertation de Lambert, il aurait reconnu, comme Gauss, que la notion de constante spatiale fait crouler son postulat fondamental.

Pour sauver l'apodicticité de la géométrie, Kant a placé dans l'entendement l'espace comme une forme innée conférant les propriétés géométriques aux données des sens. Mais Gauss et ses continuateurs ont prouvé qu'il y a, dans l'entendement, un nombre indéfini d'espaces, caractérisés chacun par une constante spéciale, et expliquant aussi bien les uns que les autres, les phénomènes géométriques du monde sensible. Le postulat de Kant est par trop simpliste et n'explique rien; au fond, il a pour Kant le sens suivant: «l'espace est une représentation nécessaire *a priori* telle qu'elle donne aux intuitions extérieures les propriétés énoncées dans les Éléments d'Euclide».

On a dit, en parlant de certains mémoires consacrés à Kant, en 1904, par la *Revue de Métaphysique et de Morale*, qu'au

XXe siècle, la philosophie des mathématiques de Kant a vieilli, qu'elle est dépassée. Il nous semble qu'elle l'eût été au lendemain de la publication des Éléments d'Euclide, si Kant avait écrit à Alexandrie, trois siècles avant Jésus-Christ. Euclide, en effet, avait eu la prudence de donner, non comme des *jugements synthétiques a priori*, mais comme des *postulats*, les deux célèbres propositions sur deux ou trois droites qu'il a suffi de laisser de côté pour trouver la géométrie riemannienne et la géométrie lobatchefskienne: il laissait la porte ouverte à la science de l'avenir. Kant la fermait, et Proclus, s'il avait été kantien, n'aurait pu penser à l'asymptotisme des droites.

6. *Conclusion: la géométrie philosophique du vingtième siècle.* La géométrie abstraite tout entière, ou *métagéométrie*, est contenue dans la relation suivante, équivalente à celle de Lagrange et de Schering, et traduction de la définition de l'espace de De Tilly:

$$\alpha_1 (x\ 1) + \alpha_2 (x\ 2) + \ldots + \alpha_n (x\ n) = \beta,$$

où $\alpha_1, \alpha_2, \ldots, \alpha_n, \beta$ sont des constantes, (xy) une fonction u de la distance xy de deux points telle que, u étant donné, xy ait ou puisse avoir une seule valeur positive. Si $\alpha_1 + \alpha_2 + \ldots + \alpha_n = 0$, on peut faire $\beta = 1$; (xy) est le carré de la distance xy, et la géométrie est dite euclidienne. Dans le cas contraire, $\beta = 0$, $(xy) = [\mathrm{ch}xy : l]$ ou $(xy) = [\cos xy : r]$, la géométrie est dite non euclidienne (lobatchefskienne ou riemannienne). Pour l ou r infini, la géométrie non euclidienne devient la géométrie euclidienne; l ou r est la *constante spatiale*, $m = n - 2$, le *nombre des dimensions* de l'espace. La métagéométrie ne contient que des *jugements analytiques* comme la théorie des nombres ou l'analyse.

La géométrie physique, ou *physique mathématique des distances du monde sensible*, correspond à une seule valeur de m et de l ou r. Jusqu'à présent, on a pu expliquer les phénomènes de la géométrie physique en supposant $m = 3$. L'observation et l'expérience prouvent que la constante spatiale est très grande par rapport à toutes les grandeurs accessibles à nos mesures. On peut résumer cela en disant que *la géométrie physique est approximativement euclidienne à trois dimensions*, assertion qui renferme *deux jugements synthétiques a posteriori.*

DISKUSSION.

Nelson: Historisch ist zu dem Vortrag zunächst zu bemerken, daß Kants Argument von den symmetrischen Gegenständen nicht die Grundlage seiner von Gauß beanstandeten Ansichten gewesen ist. Kant begründet mit diesem Argument lediglich die Anschaulichkeit der geometrischen Erkenntnis, d. h. ihren nicht-logischen Ursprung, also denjenigen Bestandteil seiner Lehre, mit dem Gauß einverstanden ist. Zweitens ist historisch zu erinnern, daß es sich in der Vorgeschichte der Nicht-Euklidischen Geometrie nicht um die Frage der *Richtigkeit*, sondern um die der *Beweisbarkeit* des Parallelenaxioms handelt, worauf bereits Lambert ausdrücklich aufmerksam macht.

Das fragliche Argument von Gauß läuft auf den folgenden Schluß hinaus: Das Parallelenaxiom ist aus den anderen Axiomen logisch nicht herzuleiten; folglich ist es empirischen Ursprungs. Dieser Schluß hat einen Obersatz, der von Gauß stillschweigend vorausgesetzt wird, von Kant aber gerade in Frage gezogen worden ist, nämlich die Annahme, daß alle nicht auf Logik reduzierbare Erkenntnis empirischen Ursprungs ist. Das Argument ist also eine petitio principii.

Was aber Gauß' Berufung auf den nicht logischen Ursprung des Parallelenaxioms betrifft, so ist hier zwischen Kant und Gauß kein Streit. Denn gerade Kant hat als erster mit voller Schärfe den nicht logischen (synthetischen) Charakter nicht nur des Parallelenaxioms, sondern aller geometrischen Axiome erkannt.

Herr Mansion behauptet ferner, daß Kants Ansicht über die arithmetischen Urteile durch den schon von Leibniz für derartige Urteile geführten Beweis hinfällig gemacht sei. Der Leibnizsche Beweis genügt aber keineswegs unseren heutigen Anforderungen an Strenge. Er setzt stillschweigend und unbemerkt gewisse Axiome voraus, deren Zurückführung auf formal-logische Grundsätze auch heute noch nicht einwandfrei gelungen ist, wie die neueren Arbeiten, besonders Zermelos, deutlich zeigen.

Dr. **Eugen Müller**, Professor, Konstanz: Ich habe die Absicht, durch mathematische und logisch-algebraische Hilfsmittel den Nachweis zu liefern, daß man aus der Nicht-Euklidischen Geometrie kein Argument gegen die kantische Raumlehre gewinnen kann.

F. M. Urban: Die von Herrn Professor Mansion vorgetragenen Ansichten scheinen sehr fruchtbar zu sein, und ein genaues Verständnis der Schriften Gauß' wird für eine moderne Auffassung der Geometrie unentbehrlich sein. Gauß' Anschauung über die Möglichkeit der Bestimmung der den wirklichen Raum charakterisierenden Konstanten läßt sich gegen die Einwendungen von Hallsted und Poincaré aufrecht erhalten.

Dr. **Kuntze**: Bemerkt, daß man den Problemgegensatz Kant-Leibniz, der in dieser Ausdeutung Gauß' sich ausdrückt, nicht hier zum Austrag

bringen könne, da hierzu zunächst eine genaue Feststellung der buchstäblichen Lehrmeinung Kants nötig sei. Um zu zeigen, daß die Kantauffassung des Herrn Mansion keineswegs Kant ausschöpft, verliest Redner eine Stelle aus den „Lebendigen Kräften". Die von Kant gemeinte Höchste Mathematik, die allein den vollen Gegensatz zur Logik bilden kann, hebt den Gegensatz Gauß-Kant auf.

Hessenberg: Die Übertragung der reinanschaulichen Begriffe in die Erfahrungswissenschaften ist außerordentlich kompliziert, und es ist noch nicht mit Sicherheit festgestellt, ob die empirische Gerade, wie sie der Landmesser, der Astronom festlegt, ohne *Anwendung* des Parallelenpostulates konstruiert wird. Das Gegenteil ist für die großen astronomischen Dreiecke wahrscheinlich. Dann aber ist eine *Kontrolle* des Postulates durch die Erfahrung unmöglich.

Réponse de **P. Mansion:** Je reste persuadé que Gauss et ceux dont les principes fondamentaux sont les mêmes que les siens, J. Bolyai et Lobatchefsky, sont en opposition radicale avec les idées de Kant sur l'espace. Le paradoxe des objets symétriques de Kant n'existe pas, et pour le démontrer on s'appuie sur une remarque de Kant lui-même.

NOTE SUR L'INTUITION EN MATHÉMATIQUES.

Par M. WINTER.

La question du rôle que l'intuition joue en mathématiques a soulevé dans ces derniers temps de nombreuses discussions. Nous voudrions essayer de faire brièvement le bilan de ces controverses. On doit tout d'abord distinguer dans le problème le point de vue méthodologique et le point de vue métaphysique.

En se plaçant au premier point de vue, on se demandera quelle est l'*étendue* et quelle est l'*exactitude* de la méthode *intuitive*, c'est-à-dire de la méthode qui consiste à étudier les êtres mathématiques abstraits, arithmétiques ou analytiques, nombres ou fonctions, au moyen de représentations spatiales, de réseaux ou de courbes. Et l'on peut prévoir immédiatement que le problème ainsi posé ne comportera pas une solution précise comme un problème particulier d'analyse ou de géométrie. Il s'agit, en effet, ici, d'apprécier une méthode générale qui a joué et qui jouera toujours en mathématiques un rôle immense, et qui tantôt paraîtra se restreindre, tantôt paraîtra s'étendre. On doit naturellement se borner à indiquer quelques-uns des résultats obtenus et à préciser certains points.

Formulons d'abord la proposition avec précision: étudier un être mathématique abstrait intuitivement, c'est établir une certaine correspondance entre les éléments abstraits et les éléments représentatifs (entre des nombres et les points d'une droite par exemple).

Deux *questions* sont donc à trancher: d'abord ces modes de correspondance sont-ils toujours possibles? ensuite quand ils sont possibles, quel est le degré de précision du raisonnement sur l'élément intuitif, représentant l'élément conceptuel?

Il y a longtemps que l'on sait que les fonctions continues sans dérivée, comme la somme infinie $\sum_{n=0}^{n=\infty} b^n \cos \pi a^n x$, qui n'admet pas de dérivée sous certaines conditions, ne sont pas susceptibles

d'être représentées par des courbes correspondantes. Mais cette constatation ne fut qu'un commencement. M. F. Klein dans un remarquable exposé fait à la Société de Philosophie de Vienne, le 14 octobre 1905, constate: «daß die stetigen, nicht differentiierbaren Kurven nur ein Anfang gewesen sind, daß mit mehr Vorliebe noch von den jüngeren Mathematikern die Punktaggregate studiert werden, mit denen sich die sogenannte Mengenlehre beschäftigt. Diese liegen mit ihren merkwürdigen Eigenschaften erst recht über alle Anschauung hinaus.» Et dans la même séance l'illustre physicien Boltzmann ajoutait: «Daß die Punktmengen, nicht nur der mathematischen Mannigfaltigkeitslehre, sondern auch die, welche eine physikalische Bedeutung haben, über unsere räumliche Vorstellung hinausgehen, das ist meine vollständige Überzeugung». Et il cite un exemple emprunté à la théorie des gaz. Il existe donc des êtres mathématiques qu'on peut appeler transintuitifs, en ce sens que nulle image n'y correspond dans l'espace.

La considération de certaines fonctions a restreint le domaine de l'intuition. Mais d'autre part, on peut en un certain sens généraliser la méthode représentative, ainsi que le prouve l'introduction dans la science des représentations dans un espace non euclidien: on sait l'immense parti que M. Poincaré a tiré dans l'étude des groupes fuchsiens de la considération des représentations géométriques dans une conique absolue de Cayley correspondant aux transformations dans le plan analytique. Et puisque nous voyons qu'on peut en un sens restreindre, et en un sens généraliser la méthode intuitive, on doit se demander s'il y a une réponse à la question suivante: quand est-ce que les êtres mathématiques cesseront *toujours* d'être représentables? Et nous croyons qu'on peut formuler la réponse générale suivante: ils cesseront d'être représentables toutes les fois que l'infini entrera explicitement dans le raisonnement. Nous pourrions appuyer cette manière de voir sur des exemples précis. Mais pour ce faire nous devrions entrer dans des considérations trop techniques pour être développées ici.

Nous devons maintenant examiner notre *deuxième question:* quelle est la valeur de la méthode intuitive dans les domaines où elle peut être appliquée. Or, il ne semble pas contestable que l'intuition spatiale proprement dite, c'est-à-dire le dessin géométrique, ne représente qu'approximativement l'être concep-

tuel, et nous dirons encore avec M. F. Klein *(loc. cit.)*: «dass unsere Raumvorstellung eine untere Schwelle der Genauigkeit hat, und dass das, was wir vor Augen haben, wenn wir von einer Kurve sprechen, ein *Streifen* von allenfalls sehr geringer, jedenfalls nicht verschwindender Querdimension ist». L'intuition spatiale n'a pas le caractère d'exactitude absolue des notions logiques, et c'est une raison pour qu'on ne puisse uniquement à cause d'elle s'opposer aux interprétations non-euclidiennes — qui sont d'ailleurs exemptes de contradictions logiques. En effet, pour prendre l'exemple de M. Klein, si l'on considère un point distant d'une droite comme Sirius l'est de la Terre, et qu'on imagine passant par ce point deux parallèles à la droite donnée, l'angle des deux parallèles étant égal à un millionnième de seconde, l'intuition, c'est-à-dire la vision dans l'espace, ne permettra pas de décider si les deux parallèles passant par le même point sont distinctes ou non; on peut les considérer comme distinctes sans heurter l'intuition, puisque l'angle d'écart ne peut-être saisi par elle. Est-ce à dire que les méthodes de la géométrie pure, soient également approximatives? Assurément non. Mais on ne peut purger la géométrie pure, considérée, soit comme distincte de l'analyse, soit en relation avec elle, de l'inexactitude intuitive, qu'en la fondant sur une base logique, c'est-à-dire en admettant que le géomètre se sert de la figure perçue dans l'espace comme auxiliaire, mais qu'il raisonne en réalité sur les notions intellectuelles; c'est ce qu'ont parfaitement compris les géomètres-logiciens de l'école moderne.

Il nous reste, maintenant, à envisager le *point de vue métaphysique*. Si, lorsqu'il s'est agi de la question méthodologique, nous avons pu donner certains résultats, ici nous allons nous trouver en face d'un problème insoluble. Il ne s'agit maintenant de rien moins que de déterminer la nature de la pensée mathématique considérée en elle-même, et de savoir si l'intuition en constitue l'élément essentiel. Mais on ne saurait trop insister sur ce fait que le mot intuition n'a plus ici le même sens que tout à l'heure; il ne s'agit plus ici du dessin géométrique représentant la fonction, puisque les partisans de la thèse intuitioniste soutiennent que même dans le domaine de l'arithmétique et de l'analyse pures l'intuition intervient encore; l'intuition est ici un certain principe métaphysique dont on ne peut donner la définition scientifique, mais qu'on peut dans une certaine mesure

déterminer de la manière suivante : l'intuition est transcendante par rapport aux formes purement logiques et elle a un caractère synthétique et contingent. Et alors se présente cette question : la pensée mathématique est-elle principalement intuitive, ou se réduit-elle à une déduction logique à partir de certains éléments premiers ? Mais il en est de cette question comme de tous les problèmes métaphysiques, elle a un caractère antinomique qui rend la thèse aussi vraisemblable que l'antithèse.

A la vérité, dans ces derniers temps, le problème métaphysique ne s'est pas présenté sous la forme abstraite que nous lui donnons, mais il n'est pas difficile de montrer, qu'en fin de compte, dans les discussions sur le rôle de l'intuition dans la découverte scientifique, c'est bien de lui qu'il s'agit.

L'intuitioniste est surtout frappé par ce fait : la découverte scientifique est l'œuvre du génie individuel, elle n'est en aucune façon le résultat d'un travail automatique, combinaisons machinales de principes posés : il y faut toujours un acte créateur et personnel d'intelligence. Le logicien est frappé par la constatation que l'on peut toujours suivre dans la découverte une fois faite, chaque moment de la pensée de l'inventeur, chacune des étapes de sa démonstration qui s'enchaînent logiquement à partir de certains principes posés. De plus, les découvertes des divers savants ne forment pas, chacune considérée isolément, un tout autonome sans lien avec les autres, comme les œuvres d'art par exemple. Au contraire, elles se déduisent les unes des autres et forment ensemble un tout. La trigonométrie, la géométrie élémentaire, la géométrie analytique, la théorie des équations algébriques et bien d'autres doctrines mathématiques, sont chacune l'œuvre d'un grand nombre de géomètres dont les efforts se sont fondus.

Le logicien va plus loin, il soutient que ce qui distingue l'intuition *vraie* de la fausse, c'est que la première suit des lois logiques, tandis que la deuxième ne les suit pas : en un mot que l'intuition vraie est démontrable. N'est-ce pas dire alors que l'intuition vraie n'est que la divination inconsciente de la marche logique vraie ? Et alors se trouverait résolu et en faveur du logicien, le problème posé tout d'abord. Que les logiciens ne se hâtent pas de se réjouir, car les intuitionistes ne se tiendront pas pour battus. En effet disent-ils, qu'est-ce que cette prescience logique ? De deux choses l'une : ou l'analyse élémen-

taire des propositions et principes fondamentaux faite par le logicien est complète, et alors à partir de ces propositions et principes, on pourra, en suivant les lois de la logique, retrouver toutes les vérités; ou cette analyse logique ne sera jamais complète, il faudra toujours, à certains moments, choisir de nouveaux principes, et dans le choix de ces principes l'intuition seule pourra nous guider. Or, c'est la seconde alternative qui est la vraie, sans quoi les logiciens pourraient construire définitivement la science entière, et l'on sait qu'ils n'en font rien.

Mais l'intuitioniste se trouve maintenant en face de l'alternative suivante: ou bien la thèse qu'il soutient signifie seulement que la découverte des vérités nouvelles exige des qualités d'esprit qui ne sont pas purement machinales, que le savant inventeur n'est pas une machine à calculer, et alors il formule un véritable truisme; ou bien sa thèse consiste à prétendre que l'élément intuitif qui intervient *en fait* au moment de la découverte, doit être maintenu *en droit* comme un élément constitutif de la pensée, et alors on retrouve le problème métaphysique et antinomique que nous avons primitivement posé.

Si l'intuitioniste et le logicien ont pris alternativement l'avantage, et l'on pourrait poursuivre indéfiniment la controverse, et si ni l'un ni l'autre n'a triomphé définitivement, c'est qu'ils opposent en réalité des thèses métaphysiques dont le propre est de ne pouvoir jamais se démontrer scientifiquement et péremptoirement. Le plus sage est donc de ne pas s'attarder à chercher une solution à des problèmes qui n'en comportent pas.

DISKUSSION.

W. M. Kozlowski admet que l'intuition sert toujours de point de départ pour l'abstraction; une fois fixée par l'intuition la vérité mathématique peut être développée par le raisonnement. L'intuition est sous entendue dans les déductions mathématiques ainsi que (je tâcherai de le prouver dans une de mes communications) l'idée de cause est tacitement admise comme condition de l'application d'une fonction mathématique à l'étude de la réalité. Si on ne l'apperçoit pas ce que la chose est trop familière. C'est ici qu'on peut appliquer le mot de Kant: l'intuition sans concept est aveugle, le concept sans intuition est vide.

Si on pouvait construire une géométrie sans intuition il serait possible de former une géométrie analytique indépendente de la géométrie synthétique et la précédant.

Ackermann (Paris).

Couturat: J'approuve vivement la clarté et la précision de l'exposé de M. Winter. Il a formulé quelques distinctions claires qui doivent dominer toute discussion de la question. 1°. Distinction de l'intuition sensible, la seule que Kant ait visée (avec ses formes a priori de la sensibilité), et de l'intuition intellectuelle, qu'invoquent de préférence les intuitionnistes modernes. 2°. Distinction du problème psychologique de l'invention, où les facteurs individuels qu'on appelle génie, divination, etc. jouent un rôle prépondérant et du problème *métaphysique* du rapport de l'intuition et de la logique dans la science *construite*, indépendante de tout élément individuel et existant en quelque manière objectivement en dehors des esprits. C'est ce dernier problème qu'il est intéressant de traiter, car personne ne conteste le rôle *psychologique* de l'intuition dans l'invention scientifique.

SUR L'IMPLICATION ET LA DISSOCIATION DES NOTIONS.

Par Léon Brunschvicg.

Les exemples les plus caractéristiques d'implication et de dissociation des notions sont fournis par la science mathématique dans la dernière période de son évolution, qui commence aux environs de 1820.

A travers les différentes phases de son histoire, et malgré le trouble apporté par des idées comme celle de l'infiniment petit, la mathématique avait été jusque-là conçue sur le modèle de la géométrie, et la géométrie était une science aux contours bien définis, dont les principes fondamentaux étaient simples et immuables. C'est sous cet aspect que Kant a vu les mathématiques; sous cet aspect qu'Auguste Comte les regarde encore; sous cet aspect enfin que paraissent aussi les avoir envisagés ceux des penseurs qui ont professé qu'au cours du XIXe siècle le centre de la spéculation philosophique s'était déplacé, au préjudice de la mathématique, au profit de la biologie ou de la psychologie.

Mais la question devient tout autre si on se transporte à l'intérieur de la science et si on essaie de suivre la direction de son progrès. M. Darboux disait récemment, au Congrès de Saint-Louis: «Le cercle dans lequel paraissaient renfermées les études mathématiques au commencement du XIXe siècle a été brisé de tous côtés». Quels enseignements comportent pour les philosophes ces transformations, multiples et profondes? Il suffira de rappeler quelques traits extrêmement généraux de l'évolution mathématique pour entrevoir au moins une partie de la réponse.

Tout d'abord le XIXe siècle a enregistré la ruine de ce qu'on a spirituellement appelé l'impératif géométrique. A la géométrie euclidienne dont le caractère composite avait été si longtemps dissimulé sous l'uniformité de l'appareil démonstratif, se sont substituées des disciplines diverses; or, ces disciplines ne correspondent pas seulement à différents points de vue sur un même

espace, elles réagissent nécessairement sur la conception que l'on se fait de l'espace. A chacun des postulats, à chacun des «axiomes implicites», comme dit M. Poincaré, sur lesquels était fondée la géométrie traditionnelle, on peut opposer un principe nouveau, qui définira une forme spatiale nouvelle, distincte pour le géomètre de l'espace euclidien. D'autre part la traduction algébrique que Fermat et Descartes avaient donnée aux propositions de la géométrie synthétique avait pour effet de libérer l'espace de la restriction que la perception sensible lui avait imposée; elle ouvrait la voie aux spéculations abstraites de la géométrie à n dimensions. On a même pu se demander si l'extension des méthodes projectives ne permettait pas de tenter une interprétation synthétique de cette multiplicité de dimensions qui était apparue d'abord comme une simple idée analytique.

Il faut donc que le philosophe revienne sur ses pas: il avait supposé l'unité de l'espace géométrique; et, considérant cet espace comme étant essentiellement l'espace, il lui avait fait jouer le rôle d'un médiateur entre l'agrégat confus des qualités sensibles qui remplit la conscience au stade élémentaire de la connaissance, et le réseau des relations quantitatives qui constitue l'univers de la science. Mais une semblable simplification du problème est désormais impossible. Qu'il fût objet d'intuition sensible, qu'il constituât un concept ou une forme *a priori*, l'espace devait être donné une fois pour toutes. Or la philosophie de l'espace ne peut plus être une philosophie du donné; l'espace recouvre une large frange d'activité intellectuelle dont nous marquerons seulement ici la limite inférieure et la limite supérieure. Là se placerait l'axiome de libre mobilité, par lequel l'esprit contredit à l'expérience immédiate que les données de la perspective lui apportent, et impose aux objets contenus dans l'espace de conserver leur contours immuables, quelle que soit la distance à laquelle ils seront transportés. Ici serait la représentation analytique du continu à l'aide de la théorie des ensembles, qui permet à l'esprit de franchir la notion de dimension, puisque la puissance de l'ensemble se conserve, quel que soit le nombre des coordonnées appliquées à chaque point.

En disposant suivant une gradation de plans différents les disciplines diverses entre lesquelles la géométrie s'est décomposée, on voit la dissociation se produire, et le départ se faire, entre les éléments intuitifs et les éléments logiques qui étaient

impliqués les uns et les autres, qui étaient inextricablement mêlés, dans la méthode synthétique et déductive d'Euclide. Mais ceci n'est qu'une œuvre préparatoire pour une dissociation qui paraîtra plus instructive encore au philosophe puisqu'elle atteint tour à tour la notion même d'intuition et la notion de logique.

Les historiens de la mathématique ne sauraient contester la fécondité de la méthode intuitive dans la découverte du calcul infinitésimal. Non seulement c'est par elle qu'Archimède a pratiqué ses premières intégrations; mais encore c'est la fondation de la dynamique qui a soustrait l'exposition du calcul intégral aux «timidités», comme dit Zeuthen, de la mathématique grecque; les travaux de Cavalieri et de Torricelli sont sortis de l'école de Galilée; enfin la méthode des fluxions consiste à modeler la génération des grandeurs analytiques sur le processus du mouvement. La science moderne pendant toute la période newtonienne de la mathématique reposera sur l'intuition du continu, d'où dérivera la correspondance de l'analyse et de la géométrie, ou, comme dit Auguste Comte, l'harmonie nécessaire entre l'abstrait et le concret. L'intuition est à la fois ce qui donne sa fécondité au génie de l'inventeur et ce qui assure à ses découvertes leur application dans le réel; elle unit le maximum de concentration intérieure et le maximum d'objectivité. Or cette notion privilégiée de l'intuition, qui était suggérée par les progrès les plus éclatants de la mathématique moderne, s'est trouvée à une nouvelle étape de la science, résolue en éléments d'ordre hétérogène. Toute l'œuvre de réorganisation, dont Cauchy et Abel ont été les initiateurs, a eu pour but d'établir l'autonomie de l'analyse en la ramenant à des combinaisons de symboles numériques, en interprétant la continuité dans un sens purement intellectuel. Cette tendance de la mathématique moderne a trouvé sa confirmation dans le fait mémorable que Weierstrass a signalé: en dépit de la connexion séculaire qui s'était établie entre la fonction et la courbe, et pour laquelle il semblait y avoir prescription, Weierstrass apportait l'exemple d'une fonction continue qui n'avait pas de dérivée. Ainsi dans le cas où elle avait manifesté sa fécondité de la façon la plus incontestable, où elle était depuis si longtemps en possession d'un assentiment unanime qu'elle avait presque atteint à l'évidence et qu'elle inspirait à des mathématiciens comme Joseph Bertrand des démonstrations d'apparence régulière, l'intuition s'est trouvée en défaut.

Les «idées différentes» pour lesquelles, dit M. Poincaré, nous n'avons pas d'autre mot que celui d'*intuition*, doivent nécessairement se disjoindre. Pour nous borner ici aux deux acceptions extrêmes, l'intuition sera, au sens originel, l'appréhension d'un objet, ou bien, au sens qui est le plus habituel, le pressentiment d'une découverte; mais les deux sens ne pourront plus, sans arbitraire, être retenus à la fois comme s'ils s'impliquaient mutuellement et comme s'ils pouvaient caractériser le double aspect d'une même faculté. Lorsque l'intuition signifie l'appréhension de l'objet, elle exclut toute intervention du sujet, qui risquerait de transformer et d'altérer l'objet; sa vertu réside dans le contact immédiat qui suspend l'activité interne pour rendre l'esprit capable de la réalité extérieure; l'anéantissement du moi est, suivant les mystiques, la condition de la vue et de la jouissance de Dieu. Au contraire lorsque l'intuition signifie le pressentiment d'une découverte, elle correspond à une masse d'événements psychologiques qui se caractérisent par leur intensité et par leur rapidité; l'intuition est alors l'exaltation de l'activité subjective. Quant à la réalité de l'objet externe que l'intuition prétend atteindre, quant à la vérité universelle dont à une heure unique de sa vie l'individu aurait eu comme la vision anticipée, elles échappent, par définition même, à l'intuition en tant que telle; le propre de la phase psychologique n'est-il pas, en effet, que le mirage de l'auto-suggestion, que l'illusion d'une imagination complaisante y revêtent les mêmes apparences que la soudaine illumination du génie? A l'intérieur de la conscience tout se passera, dit-on, comme si les intermédiaires logiques étaient sous-entendus entre les termes extrêmes que l'intuition a réunis; mais, pour avoir le droit d'affirmer qu'on les a bien sous-entendus, il faut s'assurer que ces intermédiaires logiques existent effectivement, et il n'y a pas d'autre garantie à cet égard que la conformité rigoureuse aux méthodes démonstratives de la science. Seule l'analyse critique, œuvre de l'intelligence claire et réfléchie, ouvrira le passage qui va du psychologique à l'objectif; elle fera entrer ce qui a d'abord été un fragment de l'histoire individuelle dans le tissu du savoir humain.

L'insuffisance de l'appel à l'intuition pour la constitution de la science comme ensemble de propositions dûment vérifiées a rejeté les mathématiciens du côté des formes logiques. Or, les recherches poursuivies avec tant de profondeur et tant de scru-

pule en vue de scruter les fondements logiques de la mathématique, ont eu un résultat auquel certains des promoteurs de la logistique ne s'attendaient peut-être pas ; elles ont établi l'irréductibilité, l'incompatibilité radicale de deux logiques : la logique des classes et la logique des relations. Dans la première l'élément intellectuel est l'idée générale : elle est comprise dans une définition qui énumère tous les caractères de l'objet conceptuel et détermine par là l'étendue de la classe qu'il constitue ; avec cette définition sont virtuellement données toutes les propositions que la déduction traduit par un discours explicite. Le passage du genre à l'espèce ne peut transférer à l'espèce que les caractères déjà reconnus dans le genre ; l'esprit est donc condamné à se représenter à lui-même ses propres hypothèses sous une multiplicité de formes verbales qui n'en accuse que mieux la stérilité du raisonnement. Mais, comme M. Russell paraît bien l'avoir définitivement établi, la logique des classes est impuissante à fonder la logique des mathématiques ; la logique des mathématiques est la logique des relations. Or, la logique des relations doit avoir une allure tout autre que la logique des classes. En effet, la relation est l'acte primordial de l'esprit ; les termes qui sont exprimés dans le discours sont constitués par la relation dont ils sont issus ; les nombres entiers positifs sont créés par des opérations telles que l'addition ou la multiplication ; les nombres négatifs par la soustraction, etc. La voie s'ouvre à une combinaison d'actes intellectuels qui donnera naissance à une série d'opérations de plus en plus compliquées et qui posera ainsi une infinité de problèmes nouveaux. Sans doute les problèmes sont énoncés *a priori* et sous une forme générale ; mais la portée de l'*a priori* et de la généralité est dans la mathématique exactement opposée à celle que nous avons relevée dans le domaine de la logique formelle. En définissant *a priori* la généralité d'une classe, on enlève par avance à la conclusion tout espoir de découverte et de nouveauté ; si on part des Européens pour atteindre les Allemands, les Anglais, les Italiens, on ne connaitra jamais d'eux que leurs ressemblances génériques ; ce qu'il faudrait savoir pour pouvoir passer de l'Européen comme tel à l'Allemand comme tel, à l'Anglais comme tel, cela demeure, par définition, extérieur et nécessairement étranger au domaine de la logique formelle. Au contraire pour un mathématicien, poser un problème dans sa généralité, cher-

cher la formule du binôme quelle que soit la nature de l'exposant, entier ou fractionnaire, positif ou négatif, étudier la fonction d'une variable que cette variable soit réelle ou imaginaire, c'est en réalité se donner un programme de travail pour la discussion des cas particuliers; c'est seulement lorsqu'on aura découvert la solution qui est appropriée à chacun de ces cas que l'on pourra se flatter d'avoir résolu le problème dans sa généralité. Si d'autre part cette solution est donnée *a priori*, cela signifie que l'esprit, possédant naturellement toutes les relations dont procèdent les objets mathématiques, ne se heurte jamais à cette distinction de la forme et de la matière qui est à la base de la syllogistique aristotélicienne et ne peut manquer de se retrouver dans tout système d'algèbre de la logique. La formule complète d'une équation suffit à la détermination des valeurs qui la vérifient; la composition de la fonction renferme la totalité des principes sur lesquels le mathématicien appuie l'étude des propriétés et des singularités de cette fonction. Aussi, tandis que la déduction syllogistique ou logistique exclut tout imprévu dans la conclusion, ce sont peut-être les régions où le mathématicien semblait s'être donné, par le simple caprice de sa volonté, les objets les plus éloignés de l'expérience sensible, qui ont offert le plus de surprises dans la chasse à la vérité. Ici, de la considération d'une propriété comme la convergence ou la divergence va résulter une différence radicale entre des séries qui par la nature de leurs termes et par leur constitution formelle paraissaient presque identiques; là au contraire vont se constituer des analogies qu'aucune prévision ne pouvait atteindre. Nous noterons, d'après un savant qui s'est trouvé être l'un meilleurs historiens de la science au XIXe siècle, G. Humbert, «les relations curieuses qu'établit Jacobi entre les séries thêta et l'arithmétique, et qui lui donnèrent par exemple, d'intéressantes propositions sur la décomposition des nombres entiers en sommes de quatre carrés; ces recherches, étendues plus tard par d'autres géomètres, M. Hermite et Kronecker en particulier, ont révélé un lien étroit et bien inattendu entre les fonctions elliptiques et les formes arithmétiques, dans leurs plus profondes propriétés». Rien de plus manifeste que l'*a priorité* de la pensée dans le domaine de l'analyse pure; rien de plus manifeste non plus que sa résistance aux anticipations de l'imagination individuelle, que son objectivité et sa fécondité. Tandis

qu'appuyées sur la psychologie des facultés les diverses écoles du pragmatisme se liguent contre l'intellectualisme de la syllogistique aristotélicienne et épuisent leur verve contre le fantôme du réalisme ontologique, l'intellectualisme véritable, pour qui l'activité est immanente à l'intelligence, restaure la notion de l'unité et du développement illimité de l'esprit.

Les résultats auxquels nous venons de faire allusion n'ont pas seulement pour intérêt de purger de toute équivoque initiale l'énoncé des problèmes philosophiques, et de diriger notre attention sur les questions qui correspondent à l'état de notre civilisation scientifique; ils suggèrent l'indication d'une méthode générale où un rôle essentiel serait réservé à cette dissociation des notions que nous avons vue à l'œuvre dans la réorganisation moderne de la mathématique.

D'ordinaire, l'analyse est considérée comme une opération intermédiaire qui succède à la rupture d'une synthèse précipitée, et qui requiert le complément d'une synthèse nouvelle. Cette conception paraît inspirée d'un double préjugé dogmatique, dont notre interprétation de la dissociation des notions permettrait peut-être de s'affranchir. Tout d'abord, il n'y a nulle raison de croire que la connaissance doive débuter par des termes simples, et que la dissociation ne puisse s'exercer que sur une association préalable. Ce à quoi s'oppose la dissociation, c'est un état où les notions destinées à être plus tard séparées ne sont pas encore distinguées, où elles s'impliquent naturellement l'une l'autre dans une phase unique de la vie consciente; c'est ainsi que la continuité analytique et la représentation spatiale ne constituaient pas pour les géomètres du XVIIIe siècle deux notions entre lesquelles ils auraient eu à établir une liaison indissoluble ou à chercher une relation de dépendance; ce sont deux aspects d'un même et indivisible état de la pensée. A cet état ne peut guère convenir dans la langue française que le mot d'implication, en un sens distinct, bien entendu, de l'implication logique dont les logisticiens contemporains ont spécialement traité et qui est un cas particulier de l'implication en général. Or, la considération de l'implication spontanée et de la dissociation critique paraît entraîner cette conséquence que la dissociation n'est plus nécessairement réduite à un rôle d'auxiliaire, comme si elle se faisait uniquement en vue d'une synthèse future où les éléments de la synthèse primordiale se trouveraient de nouveau réunis. Il y a

dans l'histoire des sciences, il doit y avoir de même dans l'évolution de la philosophie, des ruptures définitives, des éliminations décisives; elles marquent les étapes du progrès; elles ne permettent plus d'espérer une compensation, de maintenir un équilibre politique, de chercher un «juste milieu», entre l'erreur d'autrefois et la vérité d'aujourd'hui. Le courant de la pensée ne se remonte pas. Nous n'attendons pas de logique générale où pourraient se réconcilier la logique formelle d'Aristote, fondée sur l'analyse des formes grammaticales du discours, et la logique mathématique de Platon ou de Descartes, fondée sur la conscience de l'activité propre au sujet pensant; car il paraît contradictoire de vouloir que la logique des relations emprunte l'appareil extérieur et imite la marche déductive de la logique des classes qui lui est opposée tant par ses principes fondamentaux que par la nature même et la portée de la démonstration. De même, le psychologisme de l'intuition et l'objectivisme de l'intuition déterminent deux directions divergentes et aboutissent à deux conceptions antagonistes de la vérité: ici, elle est conçue comme la chose, prise en elle-même et placée en contact immédiat avec un organe de réceptivité; là, comme une loi qui peut être entrevue et comme possédée par avance dès la phase préliminaire de l'élaboration intellectuelle, mais qui n'est définitivement conquise qu'après la preuve dûment établie d'une connexion entre les termes d'une relation logique.

Nous voudrions montrer, en deux mots, de quelle généralité cette méthode de dissociation serait susceptible, en nous transportant en quelque sorte à l'autre extrémité du domaine philosophique, en examinant comment se posent aujourd'hui les problèmes essentiels de la vie religieuse et de la vie politique.

Que l'on se propose d'étudier en historien ou en sociologue les phénomènes religieux, ou bien que l'on s'efforce de défendre en philosophe ou en croyant une interprétation positive de la religion, on se heurte à une même difficulté initiale: la définition de la religion; et la même dualité de tendances se fait jour. Le premier effort de la sociologie devait être de s'adresser à la méthode comparative pour dégager ce qu'on appelle une constante; remontant aux formes primitives dont les cultes pratiqués aujourd'hui par les nations civilisées sont les prolongements et les dérivations, elle arrive nécessairement à cette conclusion que

l'essentiel de la religion est dans le caractère collectif et obligatoire des pratiques et des croyances; et c'est de quoi s'autorisent à leur tour les fidèles des différentes Églises pour subordonner la libre expansion de la conscience individuelle à la formule du dogme révélé, à la matérialité des symboles et des mystères, à la hiérarchie du corps ecclésiastique. Mais une sociologie plus soucieuse de suivre la courbe de l'évolution historique est venue rectifier d'elle-même le préjugé de l'immutabilité des concepts. Il est exact que pour de larges périodes de la civilisation antique, comme aujourd'hui pour de vastes zones de la «culture primitive», l'adhésion interne aux croyances et la pratique des rites s'impliquent l'une l'autre, qu'elles sont, non pas indissolublement unies, mais inconsciemment fondues; une croyance qui ne se manifesterait pas par l'obéissance à l'autorité du prêtre, une pratique qui ne serait qu'un moyen de parvenir à la foi, sont des concepts auxquels rien sans doute ne correspond dans l'esprit d'un hébreu du temps de Moïse ou d'un indigène de l'Australie. Seulement cette implication spontanée du formalisme extérieur et de la pensée interne devait être rompue par la dissociation critique, et elle l'a été. Sans insister sur l'œuvre des philosophes grecs ou des prophètes juifs, qui ne voit qu'une parole comme celle de Saint-Paul: *La lettre tue et l'esprit vivifie* est une parole irréparable? Elle a fait la destinée tragique du christianisme dont toutes les Églises se sont épuisées à tenter une synthèse désormais impossible; elle a tracé du moins leur tâche aux philosophes qui ont éliminé de la vie religieuse tout ce qui porte à quelque degré que ce soit le poids du passé, tout ce qui reflète de si loin que ce soit l'ombre d'une autorité sociale, pour retenir cela seul qui de l'intérieur de chaque intelligence fait le lien objectif de toutes les intelligences: la conscience de la valeur de la vérité.

La considération de l'implication et de la dissociation des notions rendrait un service analogue pour éclairer les controverses qui s'élèvent sur l'organisation politique de la société. La forme normale de l'activité collective est représentée par l'État; l'extension des fonctions de l'État est l'un des traits les plus manifestes de l'évolution moderne. Mais, l'activité de l'État étant liée à l'existence d'une autorité chargée d'imprimer une direction à cette activité, les individus revêtus de cette autorité ont été naturellement tentés d'exploiter pour leur profit individuel

les fonctions dont la charge leur a été remise. De là l'implication de deux notions d'ordre différent: d'une part l'ensemble des services publics, c'est-à-dire l'ensemble des serviteurs de la nation, exerçant les fonctions qu'il a paru de l'intérêt général de réserver à la collectivité et qui ont pour raison d'être qu'ils agissent au bénéfice de cette collectivité; d'autre part le groupe des individus qui, placés par les circonstances à la tête de ces services, jouent vis-à-vis du reste de la nation le rôle de maîtres vis-à-vis d'esclaves, ou tout au moins de sujets, et qui sont tentés de mesurer l'étendue de leur puissance aux entraves apportées à la liberté des citoyens; d'une part l'État, et de l'autre le gouvernement. L'implication de ces deux notions s'incarne dans la personne du souverain absolu; au moment où elle est mise en question par la renaissance de la culture antique elle est affirmée dans la parole: *L'Etat c'est moi*, qui, en dépit de courtes et incomplètes interruptions suivies de réactions violentes, en dépit des transformations dans la forme du langage et dans l'apparence des institutions, est manifestement et presque sans exception demeurée le mot d'ordre des gouvernants. A cette implication qui est une réalité historique, correspond la dissociation critique du gouvernement et de l'État. Quelle est la valeur de cette dissociation, et quelle en est la portée pour l'avenir? Nous n'avons rien à en dire ici, sinon qu'elle fournit un principe à la classification des doctrines actuelles. Toute la polémique de l'École libérale ou anarchiste consiste à relever dans les faits l'implication constante de l'État et du gouvernement, et à charger l'État futur des vices et des abus des gouvernements passés. Toute l'espérance de ceux qui n'ont pas renoncé à vouloir les garanties de la justice pour tous les citoyens d'une même nation est que la dissociation entre le gouvernement de droit divin et la constitution de l'État moderne passe des principes de la théorie à la pratique de la vie politique; que d'une préoccupation plus sévère de la moralité individuelle dans le choix des dirigeants, d'un contrôle plus éclairé et plus efficace de la part du peuple résulte la suppression définitive du privilége gouvernemental; qu'au lieu enfin d'être l'occasion d'un surcroît de jouissances d'orgueil ou de jouissances d'argent la fonction de direction dans l'État ne fasse qu'imposer l'obligation de subordonner plus scrupuleusement l'intérêt particulier à l'intérêt général.

DISKUSSION.

W. M. Kozlowski: Je me permets d'émettre mes doutes concernant deux points de la communication de M. Brunschvicg. L'un concerne la définition de la géometrie transcendante comme science de l'espace; le second — la définition de l'intuition.

1. La science du continu à n dimensions ne peut être nommée géométrie (c'est à dire science de l'espace) que dans un sens figuré. En réalité c'est de la pure analyse concernant les formules construites par analogie aux formules géometriques et ne concernant point l'espace.

2. Quant à l'intuition, on peut adjoindre une troisième définition aux deux cités par l'auteur. Elle correspond au sens que donne Kant à ce terme. C'est (passez moi le terme) quasi une expérience purement intérieure, qui n'exige aucun objet en dehors de nous pour être produite et dont les conditions se trouvent constammement dans notre conscience. C'est dans ce sens que les notions mathématiques sont intuitives d'après Kant.

P. Mansion: Au 17e siècle, il y a des auteurs qui employaient *infini, infiniment* dans le sens *indéfini, indéfiniment.*

M. l'abbé Ackermann: On peut parfois se demander pour le XVIIe et le XVIIIe siècle, si *infini* signifie *indéfini* (comme ἄπειρον chez Aristote) ou si plutôt *indéfini* est pris pour *infini.* Ainsi Descartes dit formellement qu'il appellera *indéfini* ce qui est *infini* «sous un seul rapport», c'est à dire dans un seul attribut et qu'il réservera le nom d'*infini* pour désigner ce qui est infini «sous tous rapports» c'est à dire en tous ses attributs. Ainsi pour lui «l'être étendu» est infini en grandeur, «l'être pensant» est infini dans sa volonté: ils sont dits *indéfinis*; Dieu seul est dit *infini.* Newton parle de «fluentes»; Leibniz comme Descartes n'a pas de répugnance à admettre des infinis réalisés.

Léon Brunschvicg: *[Réponse à M. Kozlowski]:* Je crois que je serai rapidement d'accord avec M. Kozlowski. Je ne conteste nullement que la géometrie à n dimensions se constitue par analogie avec la géométrie à 3 dimensions. Mais je me suis demandé si la géométrie euclidienne elle-même devait être considérée comme un tout homogène, donné d'un bloc. Or M. Kozlowski a confirmé ma thèse en invoquant l'exemple de l'intuitionisme kantien; car, si Kant prétend fonder sur la forme de l'espace une science qui n'ait pas besoin de faire appel à l'expérience, il n'en entend pas moins que cette science s'applique à l'expérience. Ce rôle de médiation suppose que l'espace est simple; le développement des géométries modernes a renversé ce postulat, non pas en ébranlant la vérité de la géométrie euclidienne, mais en en dévoilant la complexité.

[Réponse à M. Mansion]: La distinction de l'indéfini et de l'infini se trouve dans Descartes; Gassendi l'avait tournée en plaisanterie,

en disant: Alors, chaque fois que nous serons embarrassés, nous forgerons un mot; quand nous ne saurons pas si un nombre est pair ou impair, nous dirons qu'il est *indépair*. Mais le domaine de l'infiniment petit ne présentait pas les délicates questions, d'ordre théologique, qui encombraient alors le domaine de l'infiniment grand; la différence de terminologie a pu y être négligée.

DU ROLE DE LA PHILOSOPHIE DANS LA DECOUVERTE SCIENTIFIQUE.

Par Maximilien Winter.

Le développement spontané de la philosophie dans les milieux scientifiques est la meilleure preuve de sa vitalité et de son utilité. Helmholtz, Riemann, Dubois-Reymond, et parmi nos contemporains MM. Cantor, Poincaré, Hilbert, et d'autres moins célèbres, ont été amenés par la nature des questions qu'ils abordaient à examiner des problèmes d'ordre philosophique. Une étude d'ensemble des travaux philosophiques de ces savants, dans leurs rapports avec leurs travaux techniques, n'a pas été faite à notre connaissance, et elle serait éminemment instructive; elle mettrait en évidence le rôle propre de la philosophie dans la recherche scientifique. Bien que nous ne puissions entreprendre ici une telle étude, nous pouvons cependant donner quelques brefs aperçus à son sujet en examinant l'œuvre d'un auteur qui nous paraît particulièrement intéressante au point de vue où nous nous plaçons: la *Théorie des fonctions* de Paul du Bois-Reymond.

Avant d'aborder l'examen précis des théories, nous voudrions, dans une certaine mesure, indiquer comment, à notre sens, la réflexion philosophique peut intervenir dans le travail scientifique, en nous plaçant plus spécialement au point de vue des sciences mathématiques.

Parmi les problèmes qui s'offrent à la sagacité du géomètre, on peut, d'une manière générale, distinguer deux catégories: les problèmes qui n'exigent qu'une application de principes et de règles déjà connus, et explicitement formulés, et ceux qui nécessitent la mise en œuvre de notions ou de méthodes nouvelles. Il n'est pas utile de donner des exemples des premiers, on en trouverait aisément dans les cours d'analyse ou de géométrie. Comme exemples connus du second type, on peut citer le problème de la tangente, de la chaînette, le problème général

des quadratures qui, à une certaine époque, ont exigé la création du calcul infinitésimal. On sait encore, pour prendre un exemple plus récent, que Cantor, à propos de la généralisation d'un théorème particulier sur les séries trigonométriques, a introduit les notions de points-limites et d'ensembles dérivés, premiers germes de la théorie des Ensembles.[1]

Eh bien, nous dirons, d'une manière générale, que chaque fois qu'un problème peut être résolu avec les méthodes existantes, par des artifices plus ou moins compliqués de calcul, mais sans principes nouveaux, la philosophie n'a absolument rien à faire dans ce travail; il n'y a là que de l'habileté technique, et il est parfaitement inutile de faire intervenir des considérations sur les principes; ajoutons que des résultats d'une importance capitale pour la science ont été obtenus par ce moyen. Dans la deuxième catégorie de problèmes, il en est tout autrement; ici le simple calcul est insuffisant, par définition même, si l'on peut dire, puisque le calcul ne doit pas introduire implicitement un principe nouveau non encore formulé. Or, c'est dans la détermination des principes nouveaux que l'esprit philosophique intervient. Il est évident qu'il faut avoir examiné les notions fondamentales de la science, avoir étudié leur enchaînement pour être amené à les perfectionner ou à étendre leur domaine: et c'est bien là un travail d'un caractère philosophique. Remarquons, avant d'aller plus loin, que cette recherche sur les principes s'est faite, suivant les époques, à des points de vue différents. On a cru autrefois pouvoir tenter une systématisation totale de tous les principes des sciences à partir les éléments métaphysiques de la pensée; c'est ce que Hégel s'est efforcé de faire dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Sans entrer dans les discussions, on peut dire que le développement même de la science a condamné cette méthode scolastique. On a pu aussi comme Kant, — qui, bien que chronologiquement antérieur à Hégel, marque au point de vue de la critique scientifique un stade supérieur, — renoncer à la construction dialectique, et chercher à déterminer les principes qui constituent les conditions de l'exercice de la pensée. Mais ici encore, le problème est posé en termes trop généraux pour pouvoir admettre une solution vraiment scientifique: la faculté de penser, en général, est, en effet, un objet d'étude

[1] *Acta Math.*, II, p. 343.

beaucoup trop vague pour comporter l'application d'une méthode de démonstration rigoureuse. Par exemple, Kant n'a jamais prouvé ni mathématiquement ni expérimentalement, que l'espace et le temps sont des *formes a priori de la sensibilité*; il a cherché à établir sa thèse[1] par des raisonnements formulés en termes du discours vulgaire, qui sont vraisemblables, mais discutables. La proposition à laquelle nous faisons allusion, est, d'ailleurs, tellement peu évidente, que Leibniz, comme on le sait, a adopté sur cette question, une opinion qui est en complète contradiction avec celle de Kant.

Il reste, enfin, une troisième façon d'aborder l'étude des principes, c'est de les déterminer uniquement pour l'usage scientifique auquel ils sont destinés, sans arrière-pensée transcendante, métaphysique ou morale. On peut ici se placer à des points de vue différents, et également légitimes. On peut, comme M. D. Hilbert, dans ses *Principes fondamentaux de la géométrie*, élaborer la classification logique des axiomes fondamentaux, et chercher à déterminer les caractères de ces axiomes. On peut aussi, comme Riemann, dans sa fameuse thèse de philosophie sur les *Hypothèses qui servent de base à la géométrie*[1] s'efforcer de mettre en évidence plus spécialement une notion nouvelle (concept de multiplicité à n dimensions, etc.), et les conséquences qui en découlent. Mais dans un cas comme dans l'autre un même esprit philosophique doit guider le savant; il doit mettre en relief les principes seuls qui sont nécessaires à la science positive, et ne pas chercher autre chose dans ce travail sur les notions élémentaires, qu'à en donner une détermination suffisante pour l'usage scientifique. Dans l'état actuel de la science et de la philosophie, la dernière méthode indiquée nous paraît seule efficace. Ajoutons que l'esprit philosophique aura toujours l'occasion de s'exercer, parce que les méthodes scientifiques ne jouissent pas d'une fécondité indéfinie. Elles sont bien plutôt adaptées à une classe spéciale d'objets. C'est pour cette raison que l'on se trouvera toujours en présence de faits nouveaux, dont les méthodes connues jusque là ne pourront rendre compte. Il faudra alors découvrir de nouveaux principes que la pensée philosophique mettra en évidence soit en puisant dans le vaste fonds que con-

[1] KANT, *Critique de la Raison pure*, trad. Barni, I, 77.

[2] *Mémoires de la Société Royale des Sciences de Göttingen*, t. XIII.

stituent l'expérience et la pensée communes, soit en généralisant des notions déjà connues.

L'étude rapide des thèses principales de la *Théorie des fonctions* de Paul Dubois-Reymond, confirmera les idées que nous venons d'exposer d'une manière générale. Nous verrons d'abord que ce profond mathématicien, sous l'influence consciente ou inconsciente de la critique kantienne, s'est d'abord efforcé d'élaborer une analyse métaphysique de certaines notions fondamentales. Dans cette partie de son ouvrage Dubois-Reymond n'a apporté aucun résultat scientifique, et, de plus, il n'a pas réussi à éclaircir les notions élémentaires au delà desquelles on ne saurait remonter sans tomber dans la logomachie. Mais quand Dubois-Reymond ne cherche plus à déterminer la nature absolue, idéaliste ou empiriste, des notions, mais s'efforce de les compléter au point de vue de leur usage scientifique, il apporte des idées fécondes, qui ont servi à la théorie des ensembles, et à la théoriee des fonctions. Il n'y a pas, en effet, d'autre méthode efficace, que la déduction mathématique à partir de certaines notions premières (nous n'envisageons pas ici les sciences expérimentales). La méthode régressive, l'analyse métaphysique des notions élémentaires, est un retour aux formes vagues du discours vulgaire et de la pensée commune d'où la science est originairement partie. Le développement progressif de la pensée consiste à élaborer les notions communes en concepts bien définis pour l'usage scientifique; c'est pas conséquent faire une œuvre stérile que d'opérer le travail inverse.

«Wie mich einst das Bedürfnis nach genauer Einsicht in die vielgestaltige Natur der Integrale partieller Differentialgleichungen 2ter Ordnung hinwies auf die Untersuchung der Darstellungsformeln in allgemeinstem Sinne, diese sodann Vertiefung heischte in das Wesen Voraussetzungsloser Functionen und ihrer Integrale, über welches ich zu voller Klarheit erst gelangte und gelangen konnte durch erkenntnistheoretische Zergliederung der analytischen Grundbegriffe von Größe und Grenze.»[1]

Ainsi s'exprime Dubois-Reymond dans sa préface. Cette recherche du point de vue de la critique de la connaissance, sur

[1] P. Dubois-Reymond, *Allgemeine Funktionenthéorie*, préface.

les concepts de grandeur et de limite, consiste principalement à montrer qu'il y a deux conceptions métaphysiques également valables, et également fondamentales qui permettent de rendre compte de ces notions: «Il y a pour l'esprit, dit notre auteur, deux manières tout à fait distinctes de saisir les choses qui ont un droit égal à être prises pour l'intuition fondamentale de la science exacte... Ces deux modes de représentation, je les nomme: Idéalisme et Empirisme... L'Idéalisme croit à la vérité de certaines formes limites de nos idées en dehors de toute perception... l'Empirisme n'admet comme existant que ce qui peut être perçu.» Nous n'insisterons pas sur le caractère singulier de cette solution contradictoire. Ajoutons cependant que dans le cours de son ouvrage, Dubois considère un *mode neutre* d'analyse métaphysique; le mode neutre étant présenté comme une synthèse hétéroclite des deux types primitifs. Tout, d'ailleurs, est arbitraire dans cette partie du travail de Dubois: définition de l'idéalisme, de l'empirisme, du mode neutre. Les notions employées ici sont définies en termes du discours vulgaire, et conservent l'imprécision des définitions verbales de la pensée commune. Dubois-Reymond s'est fait de singulières illusions, quand il a écrit dans la préface de la traduction française de sa *Théorie des Fonctions*: «Je suis convaincu plus que jamais que j'ai réussi à mettre au jour la vraie nature de la connaissance exacte et des concepts sur lesquels elle se fonde». Il est impossible de rattacher directement un théorème intéressant à ces spéculations métaphysiques; et en particulier nous ne voyons nullement comment, dans le travail de Dubois-Reymond, les discussions sur les conceptions idéaliste ou empiriste de la grandeur et de la limite ont effectivement perfectionné la théorie des intégrales des équations aux différentielles partielles du deuxième ordre. A un certain moment de ses recherches philosophiques, Dubois-Reymond change absolument de méthode; il abandonne la théorie de la connaissance et l'analyse régressive des concepts élémentaires, et examine les notions fondamentales pour les perfectionner et les compléter en vue de leur usage mathématique; le travail philosophique se faisant ici dans le *même sens* que le travail scientifique; et non plus comme précédemment, en sens opposé. Les réflexions de Dubois-Reymond auxquelles nous faisons allusion, se rapportent principalement à l'argument, et à la fonction.

I. — L'ARGUMENT.

Les principes mis en évidence par Dubois-Reymond, concernant la théorie de l'argument, sont particulièrement intéressants, parce que ces principes, et des principes analogues ont été utilisés par Cantor dans la *Théorie des Ensembles*. La notion vulgaire de l'argument est celle d'une variable indépendante dont on se représente généralement la variation par le déplacement d'un point figuratif glissant sur une droite. A chaque position du point géométrique, on peut faire correspondre un nombre; en ce sens, nous parlerons avec Dubois-Reymond de l'étendue sur laquelle se distribuent les valeurs d'argument comme points. La notion vulgaire de l'argument conçue comme quelque chose qui varie, est trop rudimentaire pour suffire à la science, et on a été amené naturellement à se demander comment classer les modes principaux de distribution des valeurs sur l'étendue d'argument. Or, sans entrer dans le détail de la théorie, rappelons que Dubois-Reymond distingue deux modes principaux de distribution des points, le mode *pantachique* et le mode *apantachique*. On peut, en effet, considérer dans un intervalle — soit l'intervalle 0,1 — un système de points tel que toute portion, si petite qu'elle soit, de l'intervalle, contienne des points du système considéré. Dubois appelle cette distribution de points *pantachique* (du Grec πανταχῆ). D'autre part, on peut concevoir une distribution de points telle qu'il n'existe pas de portion d'intervalle, quelque petite qu'elle soit, où elle soit pantachique; Dubois-Reymond appelle un tel système de points, un système *apantachique*. On peut, d'ailleurs, considérer des intervalles où les deux types de distribution seraient mêlés.

Un exemple simple de système de points pantachiques est donné par la formule:

$$N = \frac{a_1}{2} + \frac{a_2}{2^2} + \ldots\ldots + \frac{a_n}{2^n}$$

où les $a_1 \ldots\ldots, a_n$ sont égaux à zéro ou à 1, et où n peut croître autant qu'on veut. Ce système de nombres N, tels qu'il s'en présente dans toute portion d'intervalle si petite qu'elle soit, constitue une pantachie *illimitée*; elle forme une partie seulement de l'ensemble limite de toutes les pantachies illimitées (l'ensemble de tous les points possibles) qui forment la pantachie *complète*.

Parmi les systèmes *apantachiques* Dubois-Reymond distingue d'abord le système de *points isolés*, c'est-à-dire un système de points en nombre fini, tel qu'on ne peut resserrer les points autant qu'on veut par la variation de certains paramètres, comme cela avait lieu dans le cas des points pantachiques.

Soit par exemple:

$$N = \frac{a_1}{2} + \frac{a_2}{2^2} + \ldots\ldots + \frac{a_{10}}{2^{10}}$$

cette formule détermine un ensemble de points isolés, si l'on met à la place des $a_1 \ldots\ldots, a_n$ toutes les combinaisons de 0 et de 1. Dubois-Reymond considère ensuite des systèmes de points apantachiques en nombre illimité admettant des points de condensation. Comme exemple de pareils systèmes de points, on peut citer les racines de $\sin \frac{1}{x} = 0$ autour du point $x = 0$. D'ailleurs on peut construire des systèmes dont les points de condensation admettent à leur tour un point de condensation, qui sera ainsi un point de condensation du second ordre, et en généralisant on peut concevoir des systèmes apantachiques à points de condensation du $n^{\text{ième}}$ ordre. Le rapprochement de la théorie de Dubois-Reymond avec le mémoire de Cantor sur les ensembles *infinis et linéaires de points* (*Acta Mathematica*, II, 349, et *Ann. Mathématiques de Leipzig*, vol. XV), est particulièrement intéressant: «Les points d'un système linéaire, dit Cantor, sont distribués sur un segment de droite de longueur finie, ou bien de façon à occuper tout le segment, ou bien à n'occuper que des parties de ce segment, et il ne paraît pas hors de propos de chercher à les classer». Trois notions principales servent à Cantor dans cette classification, et la seconde découle de la théorie de Dubois-Reymond.[1]

La *première notion* est la notion *d'ensemble dérivé* d'un ensemble donné, c'est-à-dire l'ensemble de ses points-limites; le point-limite étant un point tel qu'il y a une infinité de points de l'ensemble donné dans son voisinage. Ces notions sont dues

[1] Dubois-Reymond écrit en note, *Théorie des Fonctions*, trad. française, p. 144 et édition allemande, p. 179. «Je considère comme ma propriété, avec la triple division qui en résulte, le concept général de pantachie des points et des étendues . . . j'ai déjà publié çà et là quelques fragments isolés (de cette théorie) et j'ai communiqué par lettre à M. Cantor la nécessité générale de l'art. 49 (distinction entre les systèmes de points) plus d'un an avant sa publication.» Leipzig, *Ann.*, vol. XV.

à Cantor qui les a introduites dans la science dès 1871 (*Annales math. de Leipzig*, t. V). La *deuxième notion* concerne la manière dont un ensemble de points *P* se comporte par rapport à un intervalle donné continu α, β. On distingue deux cas selon que l'ensemble a des points dans chaque portion de l'intervalle primitif α, β ou non; dans le 1ér cas il est *condensé* dans l'intervalle.

Enfin Cantor introduit la notion de *puissance*, qui est une extension de la notion de dénombrement, et qui se réduit, comme on le sait, à une correspondance univoque et réciproque entre les éléments de deux ensembles.

La théorie des ensembles forme, comme on peut s'en rendre compte, la base philosophique de la théorie de l'argument; sa portée mathématique est très grande. M. E. Borel dans ses *Leçons sur la théorie des fonctions*, M. A. Schœnflies dans son *Bericht über die Mengenlehre* et dans son *Entwicklung der Lehre von den Punktmannigfaltigkeiten*, ont montré les applications nombreuses de la théorie des ensembles: à la théorie du *prolongement analytique*, aux *séries infinies*, à la théorie de l'*intégrale définie*, et, particulièrement en ce qui touche cette dernière question, à la détermination des conditions d'intégrabilité des fonctions. On voit la portée scientifique de l'effort de réflexion philosophique de Dubois-Reymond et de Cantor.

«Seine allgemeine *Functionenlehre*, dit Schœnflies, en parlant de Dubois-Reymond, enthält geradezu eine mathematisch-philosophische Erörterung der beiden obengenannten Begriffe (l'argument et la fonction) . . . trotz mancher fruchtbaren Ideen und Anregungen ist Dubois-Reymond vielfach nur dazu gelangt, die Probleme, die hier vorliegen, zu bezeichnen, ohne sie jedoch systematisch zu erledigen. Es blieb Georg Cantor vorbehalten, diejenigen Ideen zu erfinden, die sich für eine methodische Untersuchung als geeignet erwiesen und es ermöglichten, auch die unendlichen Mengen unter die Herrschaft der mathematischen Formeln und Gesetze zu zwingen. . .»

Ajoutons que si l'esprit systématique de Cantor a apporté sur ces questions une doctrine plus parfaite que celle de Dubois, en revanche ce dernier laisse par ses travaux l'impression que

---

[1] SCHŒNFLIES, *Bericht über die Mengenlehre*, p. 1, *Jahresbericht der deutschen Mathematiker-Vereinigung*, VIII.

la science n'est pas un système clos, et ses œuvres contiennent de nombreuses idées qui seront des germes féconds pour la science de l'avenir.

II. — LA FONCTION.

Parmi les vues à la fois nouvelles et fécondes que Dubois-Reymond a apportées concernant la théorie des fonctions, quelques-unes comme la théorie des enveloppes d'indétermination, par exemple, ont un caractère trop technique pour être développées ici.

Les réflexions sur la nature de la continuité des fonctions qui occupent dans l'ouvrage que nous examinons une grande place, ont conduit Dubois-Reymond à ébaucher la théorie du *calcul infinitaire*, qui constitue l'origine de la théorie de la croissance des fonctions et qui a reçu depuis une grande extension. La notion nouvelle mise ici en évidence par Dubois, est celle de vitesse de croissance relative de deux fonctions.[1] Soient $f(x)$ et $\varphi(x)$ deux fonctions croissant indéfiniment avec x. On considère le quotient $\frac{f(x)}{\varphi(x)}$ pour x croissant indéfiniment; si le quotient a une limite infinie, Dubois dit que le numérateur a un infini plus grand que le dénominateur $\varphi(x)$; si ce quotient est nul, $f(x)$ a un infini plus petit que $\varphi(x)$; si le quotient a une limite finie, $f(x)$ et $\varphi(x)$ ont des infinis égaux. En considérant encore le quotient $\frac{f(x)}{\varphi(x)}$ on peut dire, avec M. Borel, selon que la limite de ce quotient pour x infini est infinie, nulle, ou finie, que la fonction $f(x)$ croît plus vite, croît moins vite, croit comme $\varphi(x)$ (voir Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions*, note II).

Nous voudrions encore signaler des réflexions qui concernent la classification des fonctions. L'intérêt philosophique et technique d'une classification des fonctions est considérable. L'importance capitale des études monographiques sur les différents types de fonctions, qui forment la matière de la théorie, est incontestable. Mais le classement systématique des êtres mathématiques, répond à un besoin d'ordre de l'esprit; de plus, en rapprochant les types semblables, la classification rationnelle peut permettre de découvrir des propriétés restées cachées jusque là.

[1] DUBOIS-REYMOND, *loc. cit.*, p. 212 (trad. française).

Nous ne pouvons songer à examiner ici, d'une manière rigoureuse les principes qui, actuellement, permettent aux géomètres de classer les types particuliers de fonctions. Rappelons, à titre d'indication, que la nature des singularités (singularités transcendantes, singularités polaires, etc.) jouent généralement un rôle essentiel dans ces questions.

Sans doute les termes dans lesquels Dubois-Reymond pose le problème de la classification des fonctions ne sont plus ceux dont se serviraient les géomètres de notre époque pour caractériser cette question, mais il a senti la portée philosophique du problème.

Bornons-nous à rappeler le passage où il classe des types de fonctions grâce à la considération des sommes infinies suivantes :

$$\Sigma\lambda_p \sin m_p x$$
$$\Sigma\lambda_p \cos m_p x$$

«En supposant que λ_p^{-1} croisse en même temps que p, d'abord assez lentement, nous rencontrerons premièrement des fonctions partout discontinues intégrables. Ensuite commence et se continue, pour une détermination convenable des m, la classe des fonctions continues sauf en des points isolés, ou sans exception non-différentiables. Vient ensuite λ_p^{-1} croissant de plus en plus rapidement, et m, croissant convenablement, la foule des fonctions continues avec tous leurs quotients différentiels, mais non représentables par des séries de puissances, et enfin on parvient au domaine des fonctions exprimables en séries de puissances de la théorie des fonctions complexes.»[1] Il n'y a pas lieu ici d'approfondir les idées de Dubois sur la classification des fonctions ; ce que nous voulons seulement retenir pour la confirmation de notre thèse, c'est que l'élaboration d'une classification des fonctions se rattache aux principes fondamentaux de l'analyse, et exige un travail philosophique préalable. Nous nous sommes assez longtemps expliqué sur la nature qu'un tel travail devrait avoir, pour qu'il ne soit plus nécessaire d'y insister de nouveau.

Appliquée aux sciences positives, la philosophie, loin d'être comme les ignorants le supposent, une distraction d'esprits oisifs, un luxe de la pensée, constitue, au contraire, le prin-

[1] Dubois-Reymond, *loc. cit.*, p. 188.

cipe même de fermentation qui excite les esprits trop enclins à contracter des habitudes machinales. Entraînée par l'élite, la foule humaine est précipitée hors du cercle fatal où la nature maintient les espèces inférieures comme enchaînées, et poussée dans des voies toujours nouvelles, elle pourra accomplir ses plus hautes destinées.

DAS PROBLEM DER RICHTUNG.

Von Rudolf Goldscheid (Wien).

Anfang 1907 publizierte ich in Ostwalds Annalen der Naturphilosophie einen längeren Aufsatz: „Über den Richtungsbegriff und seine Bedeutung für die Philosophie". Dieser Aufsatz war ein kleiner Ausschnitt aus einer größeren Arbeit über dasselbe Thema, die später einmal erscheinen soll. In meinem Vortrag gebe ich einen kurzen Auszug aus diesem Auszug, aus dem dieses Referat ein weiterer Auszug ist. Meine Ausführungen müssen darum notwendig ganz aphoristisch erscheinen, was der Wichtigkeit des Gegenstandes in keiner Weise entspricht. Aber ich glaube, sie werden genügen, *um die Unschuld im Gebrauch des Richtungsbegriffes zu zerstören und die Erkenntnis zu reifen, daß die Klärung des Richtungsbegriffes zu den brennendsten Desideraten der gesamten Forschung gehört.* Die mechanistische Weltanschauung, die alles Geschehen auf Substanz und Bewegung zurückführen will, die von allem Qualitativen absieht, muß noch immer zwei Grundwesenheiten der Bewegung, resp. der Energie unterscheiden, nämlich die Geschwindigkeit und die Richtung. Die Richtung zeigt die naheste Verwandtschaft mit den Begriffen des Raumes, der Zeit und der Bewegung. Betrachtet man das Verhältnis von Raum und Richtung, so kann man sich kaum der Meinung erwehren, daß die Richtung eigentlich schon im Raume enthalten sein müsse, denn der Raum ist ja der Inbegriff aller Richtungen. Betrachtet man das Verhältnis der Richtung zur Zeit, so erscheint sie beinahe mit dieser identisch, denn, was die Richtung zu einem einzigartigen Phänomen macht, das ist ihre Nichtumkehrbarkeit. Das Gleiche ist bei der Zeit der Fall. Und ebenso scheint die Richtung mit der Bewegung zusammenzufallen. Und doch ist der Begriff Richtung *und namentlich der Begriff der Tendenz* ebensowenig wie im Raume und in der Zeit bereits in der Bewegung implicite enthalten. Schon aus diesem Grunde

ist die kritische Betrachtung und systematische Einordnung des Richtungsbegriffes eine dringende Aufgabe der Wissenschaft. Es berührt nun geradezu sonderbar, daß, während alle sonstigen Grundbegriffe unseres Erkennens die mannigfachste Erörterung gefunden haben, während über die Raum- und die Zeitanschauung, während über den Kraft- und den Energiebegriff, den Begriff der Größe, der Geschwindigkeit, der Intensität, eine ganze Literatur existiert, über den Begriff der Richtung kaum die allerdürftigsten Untersuchungen vorliegen. Dieser Mangel ist aus zahllosen Gründen äußerst bedauerlich. Er bedeutet *naturphilosophisch* eine große *Lücke*, er stellt ein *erkenntnistheoretisches Manko* dar, und ist namentlich *sprachkritisch* als ein sehr erhebliches *Defizit* zu betrachten. Man spricht von Richtung in eigentlicher oder übertragender Bedeutung, von Richtung in statischem oder dynamischem Sinne, von anschaulicher und unanschaulicher Richtung, d. h. Richtung im räumlichen oder zeitlichen Sinne. Es ist zweifellos, daß der Begriff der Richtung in den meisten Fällen keine willkürliche, sondern eine *zwangsmäßige Metapher* bedeutet. In sehr vielen Fällen zeigt sich, daß, wenn man den Begriff der Richtung durch einen anderen Begriff ersetzen will, der einzig mögliche, der hier in Betracht kommt, der Begriff der Qualität ist. Und das ist ein äußerst interessantes Phänomen. Denn, wenn der Begriff der Richtung sich nur durch die Anwendung des Qualitätsbegriffes umschreiben läßt, dann ist es naheliegend, daß sich sehr oft die Qualität auch auf die Richtung zurückführen lassen muß. Und das wäre eine sehr bedeutungsvolle Reduktion.

Die Tatsache, daß die letzten Bestimmungsstücke der Energie die Intensität und die Richtung sind, beweist, daß die Richtung ein Urphänomen, ein Elementarbegriff ist, was uns belehrt, daß man überall, wo man auf die Richtung stößt, sagen muß, daß hier etwas nicht weiter Reduzierbares vorliegt. Daraus ergibt sich, *daß die Qualität sich schon deshalb nicht ganz in Quantität auflösen läßt, weil die Richtung nicht ganz auf die Intensität zurückgeführt werden kann.* Die Richtung ist bisher in der Philosophie soviel wie ganz vernachlässigt. Bei Kant findet man nur wenige Andeutungen. Der Einzige, der sich mit dem Problem der Richtung intensiv beschäftigte, war Leibniz, der nicht müde wird, wo er vom Satz der Erhaltung der Kraft

spricht, als ebenso bedeutendes Grundaxiom den Satz von der Erhaltung der Richtung aufzustellen. Und wenn wir genauer zusehen, so ist das Mayersche Prinzip der Erhaltung der Energie die Lehre von der Quantität der Energie, während der zweite Hauptsatz der Energetik, das Entropieprinzip, den Versuch einer Lehre von der Richtung der Energie darstellt. *In aller Naturwissenschaft haben wir darum nicht nur auf die Quantitäts-, sondern auch auf die Richtungsprobleme alles Geschehens unsere Hauptaufmerksamkeit zu wenden.*

Aber nicht nur für die Naturwissenschaften kommt dem Richtungsbegriff Bedeutung zu. Auch für die Geisteswissenschaften, die Biologie ist er sehr wichtig. Die ganze Welt müssen wir betrachten als ein System von Richtungsintensitäten. Jede Ureinheit hat von Anbeginn nicht nur ein bestimmtes Quantum Intensität, sondern auch eine ganz bestimmte Richtung. Die Tatsache, daß es in der Natur nur gerichtete Kräfte gibt, belehrt uns, daß, wo im Organischen scheinbar Zielstrebigkeit auftaucht, wir es nicht mit etwas ganz Neuartigem zu tun haben. Die Zielstrebigkeit ist bei den primitivsten Organismen ganz offenbar bloß Richtungsstrebigkeit, ja vielleicht nur Richtungsintensität. *Die Richtung ist das gemeinsame a priori der Geisteswissenschaften wie der Naturwissenschaften.* Richtung ist ein überquantitatives Moment, aber sie hat eine besondere Eigenart, sie ist das Überquantitative, das doch meßbar ist. Das Gerichtetsein ist ein Urphänomen, es ist vor aller Kausalität da, es ist das, was uns zur kausalen Forschung drängt, und kann darum durch die Kausalität nicht vollends legitimiert werden. Eine genaue Analyse des Richtungsmoments hat *deshalb* auch für die Geisteswissenschaften große Bedeutung, weil es mit ihrer Hilfe gelingt, die Zweckstrebigkeit bis zu einem gewissen Grade auf Richtungsintensität zu reduzieren. Ein Faktum, welches zweifellos für die Verfeinerung der mechanistischen, resp. energetischen Weltanschauung sehr wertvoll ist! Sie bringt eine sehr erhebliche Annäherung zwischen kausaler und teleologischer Weltanschauung zustande. Der Zweck, ebenso wie das Ziel, lassen sich freilich nicht vollends in Richtung auflösen, aber bis zu einem gewissen Grade kann der Richtungsbegriff den Zweckbegriff in ähnlicher Weise zu größerer Exaktheit erheben, wie dies bei dem Kraftbegriff durch den Energiebegriff geschah.

Die Analyse des Richtungsmoments liefert aber noch eine sehr wichtige Fundamentalerkenntnis; natürlich die, daß sich der Wert nicht weiter reduzieren läßt als auf die Richtung, die ja gleichsam die *Qualität der Energie* ist. Was in den anorganischen Naturwissenschaften die exakte Richtungsbestimmung ist, das ist in den Geisteswissenschaften die exakte Wertung

ÜBER DAS ZEITPROBLEM.

Von Professor M. Straszewski (Krakau).

Das Zeitproblem gehört zu den schwierigsten Problemen der Metaphysik. Es ist viel schwieriger zu erfassen als das Raumproblem, und zwar aus dem Grunde, weil die Zeit viel mehr unserem inneren Leben anzugehören scheint als der Raum. Die Zeit soll die Form unseres inneren Sinnes sein, während der Raum als die Form der äußeren Sinne gilt. — Um dem Zeitproblem näher treten zu können, wollen wir vor allem jene Lehren in Erwägung ziehen, welche uns die Geschichte des Problems darbietet. —

Ursprünglich betrachtete der Mensch die Zeit als etwas Wesenhaftes, als etwas außerhalb unseres Bewußtseins Existierendes. Χρόνος ein mythisches Wesen! Bei Pythagoras ist die Zeit ein objektiv existierender Umfang dessen, was geschieht. Allein bereits bei Plato geschieht der erste Schritt in der Richtung einer mehr subjektiven Zeitauffassung. Für Aristoteles ist die Zeit wiederum etwas mehr Objektives. Auch spätere philosophische Schulen fassen die Zeit objektiv auf, für die Stoiker z. B. ist die Zeit eine Ausdehnung der Bewegung. Augustin gibt in seinen Konfessionen eine meisterhafte Analyse des Zeitbewußtseins und des Zeitbegriffes, für ihn ist die Zeit etwas rein Subjektives, psychologisch zu Erklärendes, sie findet ihre Erklärung in der Tätigkeit des Gedächtnisses, der Aufmerksamkeit und im Gefühl der Erwartung.

Das Mittelalter kehrt zur objektiven Auffassung der Zeit zurück. Noch für Newton ist die Zeit objektiv, er glaubt an eine absolute Zeit. — Die entscheidende Wendung zur Subjektivität erfolgt mit Berkeley, Hume und Kant. Für Hume ist die Zeit ein psychologisch entstehender Schein, für Kant eine notwendige Form der Anschauung a priori. — Neue Wege betritt Tomas Brown in England, welcher das Gefühl der Muskelanstrengung als für die Entstehung des Zeitbewußtseins ent-

scheidend einführt. Auf psychologischem Standpunkte steht in neuester Zeit auch Mach. Die Arbeit der Aufmerksamkeit empfinden wir nach ihm als Zeit.

Die Geschichte des Problems belehrt uns nun, daß die Zeit weder als etwas Wesenhaftes, Objektives noch als etwas Subjektives erklärt werden kann. Daß sie keine objektive Existenz besitzt, das bewiesen Augustin, Berkeley, Hume und andere. Allein auch der reine, psychologische Schein reicht zur Erklärung nicht aus, denn es entsteht die Frage: „Woher der Schein, welcher unbedingt notwendig zu sein scheint?" Kant antwortet: Er ist a priori und deshalb notwendig. Eine derartige Antwort erscheint jedoch als unzureichend, und zwar aus doppeltem Grunde: 1. Die Zeit kann nicht für etwas Notwendiges gelten, da sie nicht die einzige notwendige Form des Nacheinander ist. Farben- und Tönequalitäten sind ebenfalls Formen des Nacheinander. 2. Da nun auch andere Formen des Nacheinander möglich sind, so kann die Konstatierung der reinen Apriorität der Zeitanschauung nicht ausreichen. Es erscheint dringend geboten, zu erklären, warum das Nacheinander des Geschehens im Bewußtsein einmal in der Form von Sinnesqualitäten, das andere Mal wiederum in der Form der Zeit auftritt. —

Wenn wir das alles, was soeben gesagt wurde, erwägen, so kommen wir zur Überzeugung, daß uns nichts anderes übrig bleibt, als sich an die Wissenschaft vom Leben, an die Biologie zu wenden und bei ihr nachzufragen. Die Zeit ist im Bewußtsein lebender Wesen gegeben, sie gehört dem Leben an. Das Zeitbewußtsein muß, wie alles andere, bei den lebenden Wesen ein Ergebnis der Anpassung des Lebens an die Umgebung sein, eine Art und Weise des Sichhineinlebens und Hineinwebens der lebenden Wesen in ihre Umgebung. — Die Empfindung ist — wie bekannt — der Ausdruck einer aus dem Innern eines lebenden Wesens kommenden regulativen Arbeit, welche die durch die Wirkungen der Umgebung zerstörte Nervensubstanz von neuem aufbaut. Die Art und Weise dieser aufbauenden Arbeit findet ihren Ausdruck in der Qualität der Empfindung, welche auf die Umgebung bezogen wird, dagegen für das Bewußtsein selbst drückt sich das Zerstören und das Aufbauen der Nervensubstanz in einem eigenartigen Gefühl, das wir als das Gefühl des Gegenwärtigen, des soeben Vor-

sichgehenden bezeichnen könnten. Als infolge des Ausbleibens der Zerstörung das Gefühl der Anstrengung nachläßt, dann haben wir das Bewußtsein von etwas Verflossenem, Gewesenem. Dagegen die Erwartung einer zu leistenden Arbeit erzeugt das Bewußtsein von etwas Kommendem. Damit nun das alles möglich werde, muß von jeder in den Nerven geleisteten Arbeit etwas zurückbleiben, ein Nachklang muß weiter andauern.

Nach jeder Zerstörung und jedem Aufbau sind die Nerven andere. Die Zerstörung ist nicht spurlos verschwunden, sie hat in der ungemein plastischen Nervensubstanz dauernde Spuren zurückgelassen. Jedwede Übung oder Erinnerung wäre sonst unmöglich. Also jede Veränderung in der Nervensubstanz dauert, sie ist da, sie wirkt als erfahrene und erlebte Wirklichkeit. Unsere Nervensubstanz, und hauptsächlich unser Gehirn, das ist ein Archiv, wo jede Veränderung, jedes Erlebnis aufbewahrt erscheint. *Wir sind das, was wir sind, nur infolge dessen, daß alles, was wir gewesen, was wir erlebt haben, in uns ist und wirkt.* Allein nicht nur das, was *wir* erlebt haben, auch das, was unsere Vorfahren erlebten, ja die Vergangenheit des Menschengeschlechtes überhaupt lebt und wirkt in uns. Sie macht uns zu dem, was wir sind. Also das Zeitbewußtsein ist nichts anderes als die Spannung zwischen der sich soeben vollziehenden Arbeit im Gehirn und in den Nerven und den Nachklängen aller früheren Zerstörungen und Arbeiten, welche weiter wirken und die Unterströmung unseres gesamten Lebens bilden. Auf der Oberfläche des Bewußtseins erscheinen ineinemfort neue Anstrengungen und neue aufbauende Tätigkeiten, welche sofort untersinken durch neue Schichten zugedeckt. Allein dort unten in den Tiefen des Lebens bleiben sie und wirken weiter. In den tiefsten Gründen des Lebens bilden sie eine immer mächtiger anwachsende Strömung, der sich endgültig auch das fügen muß, was auf der Oberfläche erscheint.

Nun die aufbauende Tätigkeit in der Nervensubstanz kann uns in doppelter Form erscheinen. Sie kann in eine einzige Synthese zusammenfließen, dann erleben wir Sinnesqualitäten. Oder die aufbauende Tätigkeit kann sich so in die Länge ziehen, daß sie im Bewußtsein nicht als einheitliche Synthese erlebt werden kann. Tritt dieser Fall ein, so entsteht im Bewußtsein das Gefühl der Dauer, welches andeutet, daß die Vielheit von erlebten Veränderungen nicht in eine einzige Synthese zu-

sammenfließen kann. Die Vielheit der Erlebnisse kann im Bewußtsein nicht zur Einheit werden. Die Dauer ist im Zeitbewußtsein dasselbe, was beim Raumbewußtsein die Ausbreitung und der Umfang ist. In beiden Fällen haben wir mit einem Gefühl der Spannung zu tun. Dieses Gefühl entsteht infolge der Unmöglichkeit im Bewußtsein, eine Vielheit zu einer Einheit, oder besser gesagt, zu einer einheitlichen Synthese zu vereinigen. Beim Zeitbewußtsein haben wir mit einer Spannung zwischen der sich soeben vollziehenden Veränderung und allen anderen im Nachklang wirkenden und die Unterströmung des Bewußtseins bildenden Veränderungen zu tun, während das Raumbewußtsein als Spannung zwischen den zusammenwirkenden Muskelempfindungen, von denen jede trotzdem in gewissem Grade isoliert auftritt (dieses geschieht infolge der Isoliertheit eines jeden Muskelempfindungsnerven in jedem besonderen Muskel), erklärt werden könnte. Wie hier die zusammen vorkommenden Muskelempfindungsgruppen, so können dort die in der Nervensubstanz hervortretenden Veränderungsgruppen nicht zu einer einheitlichen Synthese zusammenfließen. Im Bewußtsein entsteht also ein Gefühl der Spannung, welches sich im ersteren Falle zum Raumbewußtsein und im zweiten zum Zeitbewußtsein entwickelt. —

Zum Schluß will ich noch untersuchen, wie mögen die Elemente unserer Umgebung beschaffen sein, damit das Zeitbewußtsein so, wie dasselbe uns in unseren Erlebnissen gegeben ist, möglich werde. —

Damit die Spannung zwischen einer sich soeben vollziehenden Veränderung und allen anderen bereits erlebten Veränderungen möglich werde, ist es unbedingt notwendig, daß auch in der Umgebung der lebenden Wesen jede Veränderung andauere, daß nichts spurlos verschwinde. Daß dieses wirklich der Fall ist, darüber belehren uns zwei große wissenschaftliche Theorien. Die erste von diesen Theorien besagt, daß von der in der physischen Welt bei allen Veränderungen geleisteten Arbeit nichts verloren geht. Die ganze Summe der Arbeit geht über in neue Formen und ist in ihnen enthalten. Das ist das große Gesetz von der Erhaltung der Energie, aus welchem folgt, daß nicht die allergeringste Veränderung im Universum spurlos verschwinden kann, jede bleibt und wirkt in weiteren Veränderungen. Dasselbe bestätigt die zweite Theorie, und zwar die

Theorie der Evolution. Die Evolution ist ohne dem Andauern und Wirken aller durchgemachten Veränderungen und ohne dem Festhalten aller Anpassungen und Übungen absolut nicht zu denken. Man kann also, wie ich meine, mit Recht folgendes behaupten: Alle Veränderungen und Entwicklungsstadien des Weltganzen bilden die Richtung für dasjenige, was kommt. Der gewaltige Strom aller Veränderungen dauert an und wirkt in den unteren Schichten des Weltgeschehens, er befindet sich in einer fortwährenden Spannung mit allen soeben vorsichgehenden und auf der Oberfläche des Weltgeschehens erscheinenden Veränderungen. Die Unterströmung von allem Gewesenen zwingt alles, was *wird*, zu *dem* zu werden, was es infolge von allem Gewesenen werden muß. Was einmal geschehen ist, das kann unbedingt nicht mehr ungeschehen gemacht werden, das ist für alle Ewigkeit da. Die Spannung zwischen den andauernden und wirkenden Veränderungen des Weltganzen und den werdenden Veränderungen, das wird in unserem Bewußtein, insofern wir diese Spannung erleben, zur Zeit. —

Denken wir uns einen Allgeist, welcher alle Veränderungen des Weltganzen so erleben könnte, wie wir die soeben vor sich gehenden und auf uns wirkenden Veränderungen erleben, so könnten wir mit Recht behaupten, daß es für einen solchen Allgeist keine Vergangenheit gäbe. Alles wäre für ihn Gegenwart. Allein für einen solchen Allgeist gäbe es auch keine Zukunft. Es ist doch klar, daß alle sogenannten zukünftigen Veränderungen des Weltganzen in den sogenannten vergangenen bereits gegeben und vorgezeichnet sein müssen. Alles Vergangene wirkt ja und dauert an, bildet die Unterströmung und die Richtung von allem Zukünftigen. Ein Allgeist also, welcher alles Gewesene und Dauernde klar und deutlich in seinem Allbewußtsein erleben würde, — würde mit derselben Klarheit auch alles Zukünftige erfassen und gegenwärtig haben. Für einen solchen Allgeist gäbe es keine Spannung zwischen den erlebten und zu erlebenden Veränderungen, also auch keine Zeit. —

ÜBER DIE ZENTRALBEWEGUNG IM KOSMOS UND IHRE METAPHYSISCHE BEDEUTUNG.

Von Dr. Ludwig Jelinek
(Bohemus, Pragensis).

Die in den Jahrbüchern der Physik vorgetragene Lehre von der Zentralbewegung und ihren Gesetzen ist allgemein bekannt. Da ich zu einem hochgebildeten Kreise von Zuhörern heute spreche, halte ich mich von der Notwendigkeit entbunden, auf diese Theorie hier näher einzugehen. Ich glaube unmittelbar auf das von mir zu besprechende Problem eingehen zu können, welches lautet:

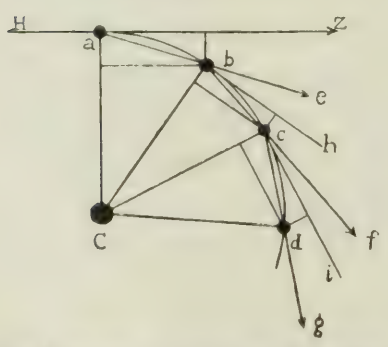
Die ganze von uns als allgemein gültig angenommene Theorie von der Zentralbewegung ist falsch, und alle Konsequenzen, welche man aus ihr abgeleitet hat, sind leicht als offenkundige Irrtümer nachweisbar!

Die jetzt allgemein angenommene Theorie sagt nämlich:

Setzen wir den Fall, der Körper A würde sich mit einem ihm bereits immanenten Bewegungsmomente der Schnelligkeit $V \times U$ gegen den Punkt H bewegen.

Im Punkte a seiner geradlinigen Bahn angekommen, würde der Körper von einem zweiten in C gelegenen eine Anziehung erfahren. Der Körper A würde dann seinen geradlinigen Weg gegen H nicht fortsetzen. Er würde von der Kraft b f abgelenkt und käme nicht nach Punkt b′, sondern nach c′. Wäre die ablenkende Kraft gleich a p, so entstünde die beistehende Figur I., welche uns das Resultat verdeutlicht. Im Punkte c angekommen, würde nun der Körper A seine einmal angenommene Bewegung in gerader Richtung gegen b′ fortsetzen. Allein da er noch weiter die Attraktion c f gegen C erfährt, so langt er nicht bei c′ an, sondern kommt nach d. Von hier würde

Fig. I.



Die Linien H—z, C—h und c—i wären allerdings gemäß der alten Hypothese Tangenten des Kreises. Allein die wirklichen Wege, auf welchen der Körper den Kreis zu verlassen strebt, sind a, b, e—b, c, f und c, d, g. — Diese sind aber keineswegs Tangenten, sondern Sekanten des Kreises.

A sich selbst überlassen nach d′ weiter gehen, allein da er von C angezogen wird, so gelangt er nach e, und so fort, dann weiter, nach e . . . . etc.

Man meint nun, dieses Spiel zwischen Körper A und dem in C befindlichen anziehenden Körper würde dasjenige hervorbringen, was wir eben die Zentralbewegung nennen, und zwar nach der folgenden allgemein bekannten schematischen Figur II. Danach wäre die Zentralbewegung eine Kreisbewegung, welche in sich selbst wieder zurückgeht. Sie würde ewig dauern. Sieht man denn aber das Absurde, welches in der Annahme einer ewigen Bewegung liegt, nicht ein? Die Suppositionen der heute geltenden Theorie sind ganz falsch! Denn diese Figur kann nur dann richtig sein, wenn der angezogene Körper A das Bestreben hätte, seine Bewegung in der Tangente des bei der Zentralbewegung angenommenen Kreises stets weiter fortzusetzen. Diese Präsumtion ist auch in allen Lehrbüchern bei der Theorie der Zentralbewegung ausdrücklich ausgesprochen.

Jedoch diese Voraussetzung ist, ich wiederhole es, ganz irrtümlich, wie leicht ersichtlich gemacht werden kann, wenn wir zu Figur I. zurückkehren.

Mag immerhin die Bahn A b′, in welcher der Körper seinen Weg gegen H fortzusetzen strebte, eine Tangente des supponierten Kreises gewesen sein — aber die weiter folgenden Bahnen a c, a d, a e etc., in welchen der Körper A in c, d, e etc. angekommen, seinen Weg weiter fortzusetzen streben wird, sind keine Tangenten mehr, sondern offenbar Sekanten des hier supponierten Kreises. Sind aber die Bahnen, in welchen der bewegte Körper A den Kreis zu verlassen sucht, keine Tangenten, sondern Sekanten des fingierten Kreises, dann wird die Tendenz der geradlinigen Fortbewegung des Körpers bei c, d, e etc. nicht gebrochen, wie sich die Theorie bisher einbildet, die sogenannte Zentralbewegung findet nicht statt, sie geschieht nicht in einem Kreise, welcher in sich selbst zurückkehrt.

Unsere heutige Theorie der Zentralbewegung ist demnach erweisbar falsch und alle aus ihr gezogenen Resultate fallen als nichtig in sich selbst zusammen.

Die richtige Theorie der Zentralbewegung wird vielmehr von jetzt ab die folgende sein:

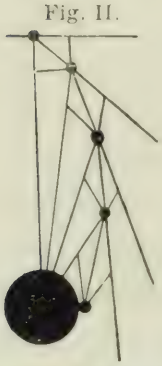
Wenn ein Körper A in geradliniger Bahn an einem zweiten so nahe vorbeizugehen in die Lage kommt, daß des letzteren

Anziehungskraft auf A zu wirken beginnt, so treten nur zwei Fälle als möglich ein. (Ein dritter ist, wie später gezeigt werden wird, ausgeschlossen.)

Diese zwei Fälle sind:

I. Die anziehende Kraft des Zentralkörpers ist schwächer als das Bewegungsmoment des Körpers A, welches ihn in der geraden Bahn A b fortzutreiben strebte. Dann findet lediglich eine Ablenkung des Körpers von seiner Bahn statt, wie dies die nebenstehende Figur II. klar und deutlich ad oculos demonstriert, ohne daß man viel Worte zu machen notwendig hätte.

Fig. II.



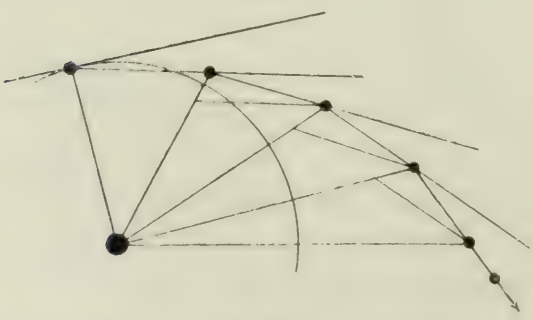
In diesem Falle ist die Zentralbewegung nur ein retardiertes Fallen gegen den Zentralkörper.

II. Im zweiten Falle, welcher dann eintritt, wenn die anziehende Kraft von solcher Stärke ist, daß sie das ursprüngliche Bewegungsmoment des Körpers A dominiert, wird nicht bloß eine Ablenkung des Körpers von seiner Bahn stattfinden, sondern der Körper muß sich dem anziehenden zweiten stetig nähern, seine Bewegung ist nur ein retardiertes Fallen!

Dies zeigt unwiderleglich die hier beigegebene Figur II!

III. Die heutige Theorie der Zentralbewegung nimmt aber an: daß hier die sogenannte Zentripetale und die Zentrifugalkraft in einem zueinander recht hübsch ausgewogenen Gleichgewichte stünden, indem, wenn die zentripetale Kraft den Körper A zu dem Zentralkörper näher bringen würde, dann die zentrifugale Kraft wächst, welche ihn vom Zentrum wieder abtreibt, so daß also die Zentralbewegung sich perpetuiert. Dies wäre allerdings eine recht zweckmäßige Einrichtung. — Allein sie ist nicht wahr! — Schade! — jedoch auf Seite unserer Rationalisten, welche Kurzsichtigkeit, nicht zu sehen, daß ja dieses Gleichgewicht zwischen Zentrifugal- und Zentripetalkraft nur dann vorhanden ist, wenn weder der eine noch der andere der beiden Einflüsse auf die Bewegung die Oberhand behält, daß aber dieses

Fig. III



In dem vorliegenden Falle erfährt der bewegte Körper durch die Gravitation gegen den Zentralkörper nur eine Ablenkung von seiner Bahn und wird seinen Weg nur in anderer Richtung mit beschleunigter Geschwindigkeit fortsetzen.

Gleichgewicht in einem gewissen status nunc stanti also wohl bestehen, aber im ganzen genommen kein fortbestehendes sein kann!

Denn offenbar ringt bei der Zentralbewegung eine konstante Kraft mit einer stetig sich mindernden.

Denn die zentripetale Kraft — nehmen wir also an die Gravitation — ist ja eine konstante Kraft, die zentrifugale Kraft ist das ursprüngliche Bewegungsmoment des Körpers. Dieses wird ja notwendigerweise durch die stete Gegenwirkung der konstant bleibenden Zentripetalkraft immerfort geschwächt, wobei noch ganz davon abgesehen wird, daß ja sogar die zentripetale Kraft, die Gravitation immer stärker werden, im umgekehrten Quadrate der Annäherung immer wachsen wird.

Das Gleichgewicht zwischen zentrifugaler und zentripetaler Kraft wird also wohl in jedem einzelnen Momente der Bewegung immer da sein, als ja sonst der angezogene Körper zum anziehenden sofort in geradliniger Bahn zueilen, auf ihn fallen müßte, allein da die zentrifugale Kraft immer schwächer, die zentripetale immer stärker werden muß, kann die Zentralbewegung stets nur ein retardiertes Fallen sein. Niemals ist sie eine Bewegung in einem Kreis, welche stetig in sich selbst zurückkehrt. Wer das nicht sofort einsieht, ist blind!

Dies ist also die richtige Theorie der Zentralbewegung.

Der Sturz der bisher als allgemein gültig angenommenen Theorie der Zentralbewegung ist für die Wissenschaft sehr wichtig, denn er reißt noch andere tiefe Lücken in unsere Naturwissenschaft.

Bekanntlich basiert ja die ganze theoretische Astronomie, insbesondere unsere Theorie der Planetenbewegung, auf dieser alten falschen Theorie der Zentralbewegung. Ist diese, wie wir erwiesen haben, nicht richtig, so sind auch die Sätze unserer Astronomie nicht richtig, welche auf diese hin gebaut worden sind.

Insbesondere sind folgende heute als gewiß angenommenen Sätze unserer Astronomie unrichtig:

a. Es ist nicht wahr und die Naturwissenschaft weiß es bereits, daß die Weltkörper im Kosmos in Ruhe, d. h. im statu nunc stanti verharrend sein würden. Aber ebensowenig ist die Bewegung, in welcher sie sich befinden, ein ewiges, ununterbrochenes Kreisen eines um das andere. Alle Bewegungen der Körper im Kosmos sind notwendigerweise nur ein retardiertes Fallen.

Alle Körper des Kosmos, eben weil sie, wie unzweifelhaft, in einer Zentralbewegung begriffen sind, streben einer endlichen Vereinigung und in dieser der Ruhe zu — dem wahren status des nunc stans der Materie.

Mag die Bewegung auch immerhin Zentillionen von Zentillionen von Jahren dauern, für die Phantasie von uns Menschlein eine Ewigkeit sein, dem Metaphysiker ist die Zeit nichts — für ihn ist alles endlich. Was einen Anfang in der Zeit hatte, das wird ein Ende haben in der Zeit!

b. Die Planetenbewegungen in unserem Sonnensystem sind nur ein retardiertes Fallen nach unserem Zentralkörper unserer Sonne zu. Eine ewige Dauer unseres Planetensystemes, gestützt auf die falsche Theorie der Zentralbewegung, ferner anzunehmen — ist absurd.

c. Die Planeten bewegen sich um unseren Zentralkörper keineswegs in einer Kreisbewegung, welche die Garantie uns bietet, immer in sich selbst zurückzukehren, sondern in einer Konchoide oder vielmehr einer Konvolute (entgegengesetzt der Evolute), deren konvolvierende Linie die Gravitation und deren Konvolutionskreis jene Ellipse ist, welche wir die Planeten um die Sonne beschreiben sehen. Diese Bewegung wird sie demnach dem Zentralkörper immer näher bringen, bis sie sich mit ihm vereinigen werden.

d. Dies würde auch von unserem Monde gelten, wenn er tatsächlich ein um die Erde kreisender Trabant sein würde, was aber, wie ich im zweiten Teile meines Werkes erwiesen — keineswegs der Fall ist.

Ein näheres Eingehen auf die Mondbewegung und sein Verhältnis zur Erde ist uns hier wegen Raummangel nicht gestattet. Ich muß jene meiner Zuhörer, welche sich um diese Frage interessieren, auf den zweiten Teil meines Hauptwerkes verweisen.

Gewiß ist, daß unsere heutige Theorie der Mondbewegung als Zentralbewegung genommen gleichfalls unrichtig ist.

e. Die Bewegung im Kosmos ist demnach keineswegs ein Perpetuum mobile, wie rationalistisch konfuse Schuldoktrin (ich erinnere hier an Häckels Welträtsel) annimmt. Ein Perpetuum mobile ist metaphysisch unmöglich, und so kann auch der Kosmos ein solches nicht sein. Dies ist a priori gewiß.

Um nun zum Schlusse zu kommen, sage ich folgendes:

Auch bei dem Probleme der Zentralbewegung hat sich die

rationalistische Naturwissenschaft gegen eine in einer höheren Ordnung der Dinge ihren Grund habenden Einsicht zu schwach erwiesen.

Mögen immerhin die Laplace — die Gauß — die Arago etc. die Ewigkeit des Kosmos erwiesen zu haben glauben. Sie mögen rechnen und rechnen und weiter rechnen, sie mögen Formeln auf Formel häufen — es hilft ihnen alles nichts.

Der Metaphysiker sagt: Was einmal einen Anfang in der Zeit gehabt haben mußte, was, wie wir mit unseren Augen sehen, nach physischen Gesetzen in der Zeit fortschreitet, das muß auch ein Ende haben in seiner Zeit.

Dies ist ein Axiom von unmittelbarer Evidenz. Omne tempus suum habet!

Der Kosmos hatte einen Anfang in der Zeit wie alles, was der natürlichen Ordnung der Dinge angehört. Er ist, wie alle Dinge, an eine Dauer in der Zeit gebunden, er muß demnach auch ein Ende nehmen und wäre es auch noch so weit in der Zeit hinausgeschoben. Die heute geltende Annahme einer ewigen Dauer des Universums ist absurd!

So spricht der Metaphysiker — der rationalistische Naturforscher hat hier keine Stimme.

ENERGIE-LEHRE UND PRAGMATISMUS.

Von Kristian B.-R. Aars.

M. D. u. H. Die philosophischen Richtungen, von denen heutzutage am lautesten geredet wird, sind wohl die zwei, die mit dem obigen Namen bezeichnet werden. Beide stehen zu dem *Kritizismus* in engster Beziehung. Die Wissenschaft der Gegenwart ist *bescheiden*, oder sagen wir lieber offen: *skeptisch*; man glaubt an nichts mehr, weder an *die Atome*, noch an den *Raum*, noch an die *Seelen*, noch an sonst etwas. Der Altmeister Kant hat diese Skepsis in schärfster Weise durchgeführt, aber sie gleichzeitig durch die allerschönsten und *kompliziertesten* Formeln *beschönigt* und *verdeckt*. Seine Skepsis war ebenso *scharf* oder vielleicht noch schärfer als die Humes. Unser Weltbild ist *falsch*, von Ende zu Ende falsch, und kann auch nicht durch ein besseres ersetzt werden.

So bescheiden war also der Mensch mit Immanuel Kant geworden; seine Nachfolger gehen jedoch *insofern* in der Bescheidenheit *weiter* (und zwar mit sehr großem Recht), als sie sagen, unser Weltbild *kann* falsch sein, aber es kann auch ebensogut *richtig* sein, das können *wir* nicht beurteilen. Einer der schlimmsten modernen Skeptiker im Kantschen Sinne ist August Weißmann, bei dem die Lehre aber eine ganz naturwissenschaftliche Färbung angenommen hat. Unser *Gehirn* ist eine *physiologische* Anpassung; es ist also in keiner Weise auf das *Erkennen* angelegt, sondern auf das *Handeln*. Wenn wir ein Gehirn gehabt hätten, das zu dem ganz *fremdartigen Zweck* gebildet wäre, Wahrheit zu erkennen, da würde uns wahrscheinlich die Welt vollständig anders erscheinen als jetzt. Diese Betrachtungsweise erhält durch das Evolutionsgesetz von *der Sparsamkeit* der Natur eine beträchtliche Stütze. Es hätte wohl der Natur unsagbare Mühe verschafft, unser Gehirn für wahrheitsgemäße und naturgetreue Erkenntnis einzurichten, und das dafür erforderliche Gehirn hätte *tausendfach kompli-*

zierter sein müssen, als das unsrige schon ist. Es hat schon *Mühe genug* gekostet, um ein leidlich brauchbares Gehirn so einzurichten, daß das Lebewesen mit Hilfe von Symbolen und Illusionen aller Art sich einigermaßen *im Leben aushelfen kann.*

In bezug auf die Wahrheit sind unsere Symbole alle Täuschungen, aber in bezug auf die Bedürfnisse unseres Lebens sind sie *zuverlässige* Führer, da ja die schädlichen Täuschungen durch den *Daseinskampf ausgemerzt* werden.

Der Pragmatismus besteht nicht so sehr auf den negativen, als auf den *positiven* Elementen dieses Satzes: Unsere Erkenntnis hat sich im Leben bewährt, und diese Probe des Lebens ist das einzig mögliche Kriterium für die Richtigkeit unserer Erkenntnisse. *Die Energielehre* geht insofern etwas mehr auf die *ursprüngliche* Tendenz der kritischen Philosophie zurück, als die die Frage nach der Wirklichkeit *zurückweist*, und meint, daß die Wissenschaft in der Bestimmung *der Gesetze der Erlebnisse aufgehen könne.* Hat sich die alte Frage: *„was dauert in der Welt"* als unlösbar gezeigt, so fragen wir jetzt nach der Naturphilosophie anders, und sagen: *„was ändert sich in der Welt"*, und *„nach welchen Gesetzen ändert es sich?"* Niemand kann die Werke Ostwalds lesen, ohne an die alten *Griechen* denken zu müssen, an die Zeiten, wo die Lehre vom Sein und die Lehre vom Werden miteinander im Kampfe lagen, und vor allem an den großen *Heraklit* mit seinem berühmten Satz: *Alles fließt, das Bestehen* ist ein trügerischer Schein, der sich bildet, wenn Vergehen und Wachstum sich einen Moment die Stange halten. Ganz ähnlich sagt Ostwald: Man soll nach den Substanzen oder den Dingen überhaupt nicht fragen; wir erkennen nur die Energien, die alle oder *beinahe* alle ineinander verwandelt werden können. Der philosophische Gegensatz, dem wir hier begegnen, ruht wohl in letzter Instanz auf einem Zwiespalt in unserm *Erleben.* Wir erleben teils Änderungen, teils *konstante Sachen*, die letzteren nennt man populär *Empfindungen*, und man denkt sich wohl oft die Änderung so, als ob eine konstante Empfindung mit einer anderen umgetauscht würde, u. s. f.; tatsächlich sind es aber die selteneren Fälle, daß wir wirklich Empfindungen erleben, meistens erleben wir nicht das Konstante, sondern die Empfindungs-Änderungen. Indessen orientieren wir uns am besten in der Welt durch das

Vergleichen, und vergleichen tun wir wieder am leichtesten die *konstanten Empfindungen* untereinander. Deshalb haben wir uns die Gewohnheit gebildet, in einem Veränderungsprozeß die Aufmerksamkeit nicht so sehr auf das *Sichändern* zu richten, als vielmehr auf das *Anfangs-* und *Endglied* einer Reihe, und diese konstanten Glieder schaffen wir uns meistens selbst, indem wir von ihren kleinen eben merklichen Änderungen absehen. *Die Substanz* ist ursprünglich meistens ein solcher *Ausschnitt* aus der Welt der *Veränderungen*, doch haben die Menschen von Anfang an mit diesem Begriff (oder mit dem des *Dinges*) nicht so sehr versucht, konstante *Erlebnisse* zu bestimmen, als vielmehr eine hinter den Erlebnissen verborgene und über das Erlebnis hinaus dauernde *Realität* zu erfassen. Die Vertreter der neueren *Naturphilosophie* meinen wohl von diesem Begriff wieder wegkommen zu können, indem sie nämlich die Aufmerksamkeit nicht auf das *Dauernde*, sondern auf die Veränderungen und auf die Gesetze der *Veränderungen* lenken.

Ich kann mich des Eindruckes nicht erwehren, daß Ostwald selbst übersieht, daß die Welt der *Energien* doch etwas vollständig Neues und Anderes bezeichnet der der *Erlebnisse* gegenüber. Die Energie ist freilich nicht etwas *Unveränderliches, so* wie man sich *die Substanz* vorstellt, sie hat aber dennoch *etwas* von eben dieser *Unveränderlichkeit* an sich. Die Energie ist nämlich *unvertilgbar*, sie ist *nur ab*änderlich, aber nicht vertilgbar. Etwas Ähnliches gilt von den *Erlebnissen* nicht. Die Energien lassen sich ineinander nur nach bestimmten Gesetzen verändern, und vor allem nach dem Gesetz *von der Äquivalenz*. Ähnliche Gesetze gelten für die Erlebnisse absolut nicht, und vor allem sind *sie* schlechthin alle *vertilgbar*. Ich meine, daß die moderne Energielehre sehr viel Schönes enthält, sie muß aber in der Richtung noch geläutert werden, daß sie sich bewußt wird, daß auch sie mit *Hypothesen* arbeitet, und nicht direkt mit den *Erlebnissen*. Der Urheber des Kritizismus, Kant selbst, begeht denselben Fehler wie Ostwald, indem er glaubt, daß *die Phänomene* als solche *erlebt* werden können, während er doch gleichzeitig darunter eben *die Gegenstände* der objektiven Welt versteht, die als solche ja Hypothesen sind, und *nicht* Erlebnisse. Der Empirismus ist bei den Kritikern übertrieben und geht über seine berechtigten Grenzen weit hinaus, wenn diese

Leute lehren, daß die Wissenschaft ohne Hypothesen auskommen und *nur* mit *Erlebnissen* arbeiten solle. Das hieße die synthetischen Maximen Kants abweisen und sich auf die analytischen zurückziehen, und wäre der reinste Selbstmord der Wissenschaft. Eine Wissenschaft kann sich über das rein Subjektive überhaupt nicht aufbauen, sondern sie muß überall *mit dem Objektiven*, d. h. mit den *Hypothesen* rechnen. Was die wahre kritische und empirische Wissenschaft von der früheren Dogmatik trennt, ist, daß sie nur *solche Hypothesen* als Wahrheit zulassen, die *verifizierbar* sind. Die wissenschaftlichen Hypothesen müssen durch die *Erfahrung bestätigt werden* können, und d. h. wieder in psychologischer Sprache, *daß sie neue Erwartungen in eindeutiger Weise bestimmen müssen.* Ich meine, daß dieses geläuterte kritische Prinzip sich sehr gut mit der Energielehre verträgt. Das Gesetz von der Äquivalenz bezieht sich nicht direkt *auf die Erlebnisse*, steht aber trotzdem mit diesen in der engsten Verbindung, indem es unsere *Erwartungen* in eindeutiger Weise bestimmt, und also zu jeder Zeit *empirisch verifizierbar* ist. Die Energien sind also nicht menschliche Erlebnisse, sondern sie sind *Wesen*, die, von uns ganz und gar unabhängig, *außer uns leben.* Was sind sie denn für Wesen? Ostwald gibt uns selbst die Antwort, daß sie *die Ursachen* sind, und da hat er nun wieder ganz recht, etwas anderes können wir uns unter diesem Begriff kaum denken. Sie sind also an der Hand des *Kausalgesetzes* gefunden, welches Gesetz besagt, *daß jedes Erlebnis seine Ursache haben muß.* Wenn man aber mit diesem Prinzip nicht allein spielen will, sondern damit Ernst machen, ergibt sich unabweislich die Forderung, daß die Energien *wirklich existieren*, oder daß sie Ausdruck sind für etwas, das *wirklich existiert*, denn nur das wirklich *Existierende* kann *Ursache* sein. So kommen wir denn auch mit der Energielehre nicht an der alten kritischen Frage vorbei, ob unsere Wissenschaft Wahrheit erkennt oder nicht. Man könnte freilich diese Frage in rein skeptischer Art zurückweisen, indem man sich sagt, daß, wenn sie nur nützlich ist, es uns vollständig gleichgültig bleibt, wie viele konstante Fehlerquellen unser ganzes Weltbild fälschen. Diese absolute Zurückhaltung bleibt uns aber immer *unnatürlich*, und zwar, weil die Wissenschaft mit dem *Kausalgesetz* arbeitet. Daß unsere Wissenschaft so überaus nützlich ist, und daß sie die Erleb-

nisse richtig zu erwarten hilft, muß doch *auch* eine *Ursache*, eine *Causa* haben, und es liegt nahe, diese Ursache in einer gewissen Übereinstimmung zwischen unseren *Hypothesen* und der *realen Welt* zu suchen.

Wenn die Naturphilosophie diesen erkenntnis-theoretischen *Optimismus* zulassen würde, würde er sich nahe mit dem Pragmatismus berühren. Auf alle Fälle ist eine Erkenntnistheorie, die darauf besteht, daß wir in *keiner Weise* von dem Ding an *sich* etwas wissen können, nicht sehr nützlich; sie wird eben der sonstigen Wissenschaft gegenüber eine zwar recht ehrenhafte, aber sehr *vereinsamte* Position einnehmen. So hat es ja auch *Kant selbst* mit der reinen Skepsis nicht aushalten können, sondern er hat gemeint, durch die *praktische Vernunft* doch einen verstohlenen Blick in das Gelobte Land der wahren Wirklichkeit werfen zu können. Man hat gemeint, es sei seitens der menschlichen Wissenschaft so sehr bescheiden, einzugegestehen, daß wir nichts richtig erkennen, es ist aber unleugbar noch bescheidener zu sagen, daß auch dieser Satz nicht zu beweisen ist. Fruchtbar und nützlich ist nicht diejenige Erkenntnistheorie, die Zeit und Raum und Kausalität und Mannigfaltigkeit etc. schlechthin als menschliche *Fehlerquellen* bezeichnet, sondern *erst die*, welche in unserm Weltbild die wirklich *wahrscheinlichen Fehlerquellen* und nicht die abstrakt *möglichen* aufzudecken sucht. Erst wenn die Aufgabe der Erkenntniskritik so gefaßt wird, kann sie zu einem *Prolegomenon*, zu einer *Grundlegung*, einer künftigen Metaphysik werden.

In diesem Sinne[1] wird es vielleicht richtig sein, die *Sinnesqualitäten* als rein menschlich bedingt, und so gewissermaßen als Fehlerquellen zu betrachten, die unser sinnliches Weltbild zu einem rein symbolischen gestalten. In diesem selben Sinne aber auch das *Kausalgesetz* und die *Kausalerwartung* als eine *Fehlerquelle* aufzufassen, ist uns nicht möglich, und hätte auch *keinen Wert*, insofern, als dadurch die Idee von der *Wirklichkeit*, die wir eben läutern möchten, wie durch eine Explosion *zerspringt* und in das reinste *Nichts zerfällt*. Wir modernen Menschen glauben also trotz Kant und dem ganzen Kritizismus an die objektive Gültigkeit des Kausalgesetzes: Jede Wirkung

[1] Vergleiche zu dem Folgenden meine Schrift „Zur ps. Analyse der Welt“ (J. A. Barth 1900), und zu dem Ganzen den Artikel „Haben die Naturgesetze Wirklichkeit“ (1907).

hat ihre Ursache. Damit ist auch ein allererstes Prinzip der Metaphysik gegeben, welches so geformt werden kann: So viele Verschiedenheiten in den Erlebnissen, so viele in der objektiven, metaphysischen Wirklichkeit. Damit ist ferner gegeben, daß es nur unter sehr starkem Vorbehalt erlaubt sein kann, *die Zeit* als eine *subjektiv bedingte, menschliche Auffassungsform* zu betrachten. Freilich, wenn jemand sagt, daß unsere Vorstellung von der Zeitfolge, von dem was die Zeitfolge objektiv ist, durch und durch abweicht, und dieses nur rein symbolisch abbildet (genau wie die grüne Farbe nur ein menschliches Symbol ist für die Ätherschwingung), so kann die Möglichkeit einer solchen Auffassung nicht *widerlegt* werden, und die Wissenschaft kann sie auch gern zulassen, jedoch nur unter der Bedingung, daß an dem *Kausalgesetz* nicht gerüttelt werde. Jedem positiven Unterschied, dem wir unter den Erlebnissen begegnen, muß also ein realer Unterschied in der objektiven Wirklichkeit *entsprechen*, oder mit anderen Worten:

Neben unserm subjektiv bedingten Zeitbild muß auch irgend eine Art *objektiver Zeit bestehen* und *Wirklichkeit* haben.

Mit dem hier Gesagten ist ohne weiteres auch gegeben, daß die Kategorie der *Mannigfaltigkeit*, wie Kant sich ausdrückt, auch auf die *objektive, transzendentale Wirklichkeit Anwendung* hat, und nicht, wie wohl die orientalische Philosophie es will, als eine *menschliche Verunstaltung* der transzendenten göttlichen All-Einheit aufzufassen sein kann.

Der Meister des Kritizismus blieb in diesem Punkte im Widerspruch mit sich selbst. Einerseits lehrt er, daß die Mannigfaltigkeit eine *apriorische Verstandeskategorie* ist, und insofern mit den *subjektiven* Begriffen von Raum und Zeit auf einem Plan steht, andererseits läßt er aber sehr ausdrücklich verstehen, daß er die wahren Wirklichkeiten, die Noumena, als die Gedanken *Gottes* auffaßt. Hier *schleicht* sich also doch die Kategorie der *Mannigfaltigkeit* in die transzendente Welt hinein, oder anders ausgedrückt, es bleibt auch hier das alte *orientalische* und späterhin *plotinische* Problem von dem Verhältnis von der göttlichen All-Einheit und der *Mannigfaltigkeit* der Welt, *schroff* und *ungelöst*.

Wir modernen Menschen wollen aber keine Wirklichkeiten, auch keine *transzendenten*, ohne Mannigfaltigkeit annehmen. Wir halten hier fest an dem Satze Herbarts: So viel Schein, so

viel Hindeutung auf Sein, und deuten ihn durch den Zusatz: So viele Unterschiede unter den Erlebnissen, so viele in der objektiven Wirklichkeit.

Damit ist endlich auch der richtige Gesichtspunkt gewonnen für die Frage nach der Objektivität des *Raumes*. Unsere Raumanschauung mag nur ein *symbolisches Abbild* der *Wirklichkeit* sein, so muß es doch auch einen *objektiven* Raum *geben*, in dem Sinne, daß dem System von Unterschieden, das unser Raumbild ausmacht, ein System von transzendenten Unterschieden zugrunde liegt.

Ich bin mit diesen Sätzen über die Schilderung der Naturphilosophie und des Pragmatismus hinausgegangen, um anzudeuten, nach welcher Richtung diese beiden Philosophiesysteme ergänzt werden müssen, um mit einer völlig modernen und möglichst einwandfreien Erkenntnistheorie übereinzukommen.

Die Pragmatisten dürfen sich nicht bei der Weißmannschen Auffassung beruhigen, daß unsere Symbole zwar alle trügerisch, aber dennoch *glücklich* sind, weil sie *Nutzen* bringen. Sie müssen vielmehr, auf das Kausalgesetz gestützt, sich fragen, *weshalb* unsere ganze Wissenschaft nützlich ist, und suchen ausfindig zu machen, inwiefern in unserer Erkenntnis neben den Fehlerquellen *auch Wahrheitsquellen tätig sind*. Und die Naturphilosophie darf nicht vor der Frage nach dem Wesen des *Dinges ausweichen*; es ist geradezu lustig, zu sehen, mit welchen Künsten Ostwald sich mit dem *Dingbegriff* abfindet. Nach ihm ist *das Ding* eher ein grammatischer als ein erkenntnistheoretischer Hilfsbegriff, eine Erfindung, um die substantive Form zu ermöglichen, und soll in der Tat nur einen *umschränkten* Ausschnitt aus der Reihe der Erlebnisse bezeichnen. Das ist nun offenbar nur ein durch seine Naturphilosophie herbeigeführtes Mißverständnis, denn das *Ding* ist tatsächlich *niemals Erlebnis*, das *Erlebnis* als solches niemals *Ding*. Nachdem Ostwald durch seinen Kunstgriff *dem Dingbegriff* entronnen ist, begegnet ihm doch gleich wieder und in unvermeidlicher Weise die philosophische Vorstellung von *dem Objekt*, und zwar zuerst in der Gestalt *des Substanzbegriffes*. Auf diesen geht er dann gleich als ein tapferer Ritter los und zerlegt ihn mit wenigen *Stößen*. Er hat doch wesentlich nur *eine* Einwendung gegen *das Objekt*, die nämlich, daß der Substanzbegriff uns oft verleitet, in einer Sache nur *ein* dauerndes

Ding (mit *vielen Eigenschaften*) zu sehen, während in der Tat vielleicht alle Eigenschaften gleich selbständige Dinge wären. Er kommt durch diese ganze Gedankenführung dazu, den Unterschied zwischen den verschiedenen Energien und Energiesystemen in bezug auf Veränderlichkeit zu übersehen. *Raum* und *Zeit* scheinen bei ihm überhaupt nicht *Energien* zu sein, sondern *Ursachen*, die sich nicht *verändern* können. Auch die *Masse*, trotzdem sich Ostwald alle erdenkliche Mühe gibt, sie mit den anderen Energieformen auf eine Linie zu bringen, läßt sich doch nicht in andere Energieformen überführen. Ich meine, daß eine Metaphysik der Naturphilosophie, die sehr wohl *möglich* wäre, hier einzusetzen hätte, bei dem Unterschied in der Veränderlichkeit der Energiesysteme. Schon *Demokrit* und der alte *Materialismus* setzte hier ein: Derselbe Wein schmeckte mir gestern *sauer* und heute *süß*, je nach meinem Gesundheits- und Gemütszustand. Eigenschaften, deren Veränderlichkeit von mir allein abhängen, sind *subjektiv*, und nicht objektiv. *Die rein subjektiven Veränderungen* setzen also ein objektiv *Unverändertes* voraus, aber auch *die rein objektiven Veränderungen schließen das Unveränderliche mit ein.* Die Naturphilosophie sagt uns, das Unveränderliche in der Welt *sei die Summe der Energie*; diese ist ja aber nur *eine Zahl*, ein *symbolischer Begriff*, und der Metaphysiker kann nicht umhin, auch hier das Kausalgesetz anzuwenden und sich zu fragen: *Weshalb* ist die *Summe der Energie unveränderlich?* Offenbar nur deshalb, weil *den Veränderungen* eine Grenze gesetzt ist. Die *Energie* ist also *eine Substanz*, und die *beschränkte Veränderlichkeit* gehört zu ihren *Eigenschaften.* Diese Substanz ist es, die man nicht *vergrößern* noch *vermindern* kann. Das Gesetz von der Konstanz der Summe ist nicht eine *transzendente Platonische Idee*, die wie eine *Zauberformel* über die Welt ihre Wirkung ausübt, sondern sie ist nur eine Hinweisung auf die genannten *Eigenschaften der Weltsubstanz.*

Mit diesen wenigen Worten will ich nur angedeutet haben, daß sowohl der Pragmatismus als die Naturphilosophie Seiten enthalten, nach denen sie über den *Skeptizismus Kants* hinaus und auf eine objektive *Metaphysik* hinweisen.

DAS SUBJEKTIVE UND OBJEKTIVE MOMENT IM LOGISCHEN, ETHISCHEN UND ÄSTHETISCHEN URTEIL.

Von Prof. Waldapfel (Budapest).

Ich habe schon im Anschlusse an den Vortrag des Herrn Prof. Josiah Royce in der ersten allgemeinen Sitzung und auch im Anschlusse an den gestrigen Vortrag des Herrn Prof. Alexander in der III. Sektion das Wichtigste meiner heute hier zu unterbreitenden Analyse, soweit sie das Logische und Ästhetische (das Wahre und Schöne) betrifft, vorweggenommen. Ich habe nachzuweisen versucht, daß es dort und da ein objektives (bei dem Wahren das der Natur der Dinge, dem ordo rerum Entsprechende, bei dem Schönen das Zweckmäßige) und ein subjektives Moment gibt, die erst zusammen die ganze Wahrheit und die ganze Schönheit ausmachen, und daß das subjektive Moment sich wieder in ein individualistisches (bei dem Wahren das Klare, Verständliche, dem Schönen das Wohlgefällige) und ein kollektivistisches (bei dem Wahren das Nützliche, Ökonomische, dem Schönen das Nationale, der Race Congeniale etc.) gliedert. Dasselbe gilt nun auch vom Ethischen (vom Guten). Auch hier gibt es vor allem ein individuelles Element des für das einzelne Individuum Genehmen, Gedeihlichen (das personale Element, das verschiedene Färbung haben kann: es kann hedonistisch, asketisch etc. sein), dann das für die Gemeinschaft wichtige Element des sozial Wohltuenden (welches wieder ökonomisch, technisch usw. sein mag). Beide machen eben das aus, was ich das subjektive Moment nenne. Daneben gibt es auch hier einen ordo rerum, eine Ordnung der Dinge, die für das Ethische das objektiv Wichtige und Wertvolle bedeuten (nämlich das historische, traditionelle Element der sittlichen Welt). Wir sehen also durchgängig eine übereinstimmende Struktur des Logischen, Ästhetischen und

Ethischen. Es ließe sich leicht zeigen, wie das Subjektive einerseits auch das Rationelle, Aprioristische und zugleich Freiheitliche, das Objektive andererseits das Empirische, Aposteriorische und zugleich durch die Schranken des Gegebenen (natürlicher und historischer Art) Bedingte ist. Ich will aber hierauf, wie auch auf die Besprechung der in der Geschichte der Philosophie hinsichtlich des Vorgebrachten auftretenden Erscheinungen bei dieser Gelegenheit verzichten. Nur eines möchte ich noch betonen. Die bekannte Kantsche Formel für das Ethische: „Handle so, daß die Maxime deines Handelns etc." läßt sich voll und ganz auch auf das Logische und Ästhetische anwenden, und wir können zusammenfassend sagen: *Denke, handle, schaffe oder fühle so, daß die Maxime deines Denkens, Handelns und Schaffens oder Fühlens zu einem allgemeinen Prinzip werden könne.*

DISKUSSION.

K. Wize: Der Redner hat die Zweckmäßigkeit als eine ästhetische Kategorie aufgefaßt. Zweckmäßigkeit scheint mir aber eine *ethische* Kategorie zu sein. Wollen wir exakt vorgehen, so dürften wir die Zweckmäßigkeit durch die ästhetische Kategorie *Ebenmaß* ersetzen. *Zweckmäßigkeit* in der *praktischen, Gesetzmäßigkeit* in der *theoretischen Philosophie,* Ebenmaß in der Ästhetik sind koordinierte, den betreffenden Gebieten entsprechende Urteilsformen, die einer allgemein aufgefaßten Wohlanordnung, einem κόσμος untergeordnet sind. Fließende Übergänge gibt es. Eine ästhetische Wohlanordnung, das Ebenmaß, kann uns zweckmäßig und gesetzmäßig erscheinen, eine theoretische Wohlanordnung, die Gesetzmäßigkeit, kann uns ebenmäßig und zweckmäßig usw. erscheinen. Der Standpunkt wird dann geändert, die begriffliche Exaktheit der Begriffe Ebenmaß, Gesetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit darf trotzdem und muß wohl gewahrt werden.

Dr. **B. Alexander:** Nachdem auf meine Ansicht über Zweckmäßigkeit Bezug genommen wurde, muß ich wohl Herrn Dr. Wize antworten, daß Ebenmaß und Zweckmäßigkeit grundverschieden sind. Ebenmaß bezieht sich auf eine gewisse Anordnung im Raume oder der Zeit ohne jede Rücksicht auf praktisches Handeln. Zweckmäßigkeit, die hier in Betracht kommt, bedeutet Angemessenheit des Gegenstandes zu einer bestimmten Verrichtung. Insofern ist Zweckmäßigkeit nicht ästhetisch. Da aber hierdurch Einheit des Gegenstandes bemerkt wird, so ist, wenn derselbe anschaulich, nachfühlbar geworden ist, Anschauung der Zweckmäßigkeit des Gegenstandes ein intellektueller Genuß, der in jeder wesentlichen Beziehung ästhetisch ist. Worauf soll das Ästhetische der Baukunst beruhen? Auf dem Dekorativen? Auch dieses hat Be-

ziehung auf das Struktive, also zum Teil auf das Zweckmäßige. Kant hat allerdings diese Zweckmäßigkeit aus der Ästhetik ausgeschlossen, allein er hat auch nur schwer und durch eine Hintertüre die Schönheit des menschlichen Körpers in die Ästhetik einführen können.

Prof. **Waldapfel** (Schlußwort): Was die Bemerkung betrifft, daß das „Zweckmäßige" ein ethischer und kein ästhetischer Begriff sei, müßte ich nur auf die lichtvollen Ausführungen des Herrn Prof. Alexander in der gestrigen Sitzung der III. Sektion hinweisen, die das Wesen des Zweckmäßigen als Elementes des Ästhetischen so klar beleuchtet haben. Ich will auch nur Weniges hinzufügen. Erstens will ich nur bemerken, daß wenn auch das „Zweckmäßige" etwas Ethisches wäre, dies durchaus nicht im unbedingten Gegensatz zu der Annahme wäre, daß es auch Ästhetisches sei, weiß doch der Herr Vorredner gewiß ganz gut, daß es eine philosophische Auffassung gegeben habe, die das Ethische dem Ästhetischen untergeordnet hat. Es war dies bekanntlich Herbarts Auffassung, die aber wahrscheinlich auf Schiller und noch weiter auf Shaftesbury zurückgeht. Aber auch ohne diese Annahme kann das „Zweckmäßige" als wesentlicher Bestandteil des Ästhetischen verteidigt werden, und zwar als ein Bestandteil, der durchaus nicht, wie der Vorredner meint, mit dem „Ebenmaß" kongruiert. Es gibt „Ebenmäßiges", das „unzweckmäßig", und „Zweckmäßiges", das „unebenmäßig" ist. Etwas, das an und für sich ebenmäßig ist, kann ganz unzweckmäßig sein, und ist infolgedessen nicht vollkommen ästhetisch, ja ganz dieselbe ebenmäßige Form kann an einem Glasgefäße „schön" und an einem Hute „unschön" sein, weil sie eben für eine Kopfbedeckung unzweckmäßig ist.

LA CAUSALITÉ ENVISAGÉE COMME PRINCIPE FONDAMENTAL DE LA SCIENCE DE LA NATURE.

Par W. M. Kozlowski (de Varsovie).

I. Le peu de temps destiné à une communication m'oblige de laisser de côté la revue historique et les controverses actuelles concernant le problème.

Pour mieux saisir le point de vue que je me propose de défendre il est pourtant indispensable de signaler, que les resultats positifs auquels parvient l'auteur eurent pour point de départ l'analyse critique de certaines théories actuelles.

Il y a une école, composée plutôt de gens des sciences spéciales que de philosophes, qui s'efforce d'amoindrir le rôle du principe de causalité dans les sciences ou bien de l'«éliminer» totalement, en le remplaceant par l'idée de dépendance fonctionnelle — tendance qui s'explique par le rôle éminent que joue l'analyse mathématique dans les sciences exactes.

Il est incontestable que les lois de la mécanique, de la physique, de la chimie tendent à prendre une forme mathématique et que la liaison entre les paramètres (représentant les données immédiates de l'observation) est donnée par une fonction mathématique.

Mais on peut se démander, si la forme d'une dépendance fonctionnelle exprime tout le contenu d'une loi physique?

Pour repondre à cette question nous sommes obligés de distinguer le concept pur de causalité de son application phénoménale, soumise aux formes intuitives du temps et de l'espace.

Un problème important qui se rattache à l'idée de causalité est celui de la relation temporelle de la cause et de l'effet. Ce point qui separait Descartes et Gassendi ne cesse d'être un point de controverse de nos jours et présente une antinomie qui semble irresoluble.

En effet, si la priorité de la cause est généralement admise et semble dériver de ce que la causalité est une liaison pour la consécution des phénomènes (ce qui est l'argument de M. Wundt), au point de vue logique il est incotestable que l'admission d'un délai quelconque entre la cause et l'effet revient à celle que la cause peut exister un certain temps sans produire d'effet; et si s'est possible pour un temps minime que ce soit, cela peut s'appliquer à un temps quelconque et même infini. L'idée même de cause produisant un effet necéssairement est detruite par la.

Cette antinomie se resout si nous separons le contenu conceptuel de l'idée de cause de son application phénoménale. En effet, *la priorité de la cause à l'effet est une priorité logique et non temporelle.* (1) Elle ne cesse point d'exister si nous éliminons le temps de notre univers intellectuel. Nous devons toujours poser la cause comme antecedens dans notre jugement.

Mais ce terme «avant» ne semble-t-il pas être une contrebande dans l'univers denué de temps? Quelle est la forme purement conceptuelle, n'empruntant aucune image au monde temporel, pour exprimer cette priorité logique? C'est que l'idée de l'existence d'une cause implique celle de l'existence de l'effet mais non reciproquement. Une balle à canon posée sur un coussin y forme un enfoncement; mais nous aurions beau enfoncer le coussin: la balle n'apparaîtra pas pour cela. On peut donc formuler une seconde thèse comme il suit:

(2) *La relation de la cause à l'effet est une dépendance irreversible.*

Or le caractère distinctif de la dépendance fonctionnelle est sa reversibilité. Les opérations mathématiques peuvent être menées de la fonction à la variable indépendante ou vice versa et, tant que nous flottons dans le monde purement idéel des grandeurs, il est indifférent laquelle de deux ou plusieurs grandeurs est considérée comme variable indépendante.

Nous obtenons ainsi une définition exacte et purement conceptuelle de la causalité:

(3) *La causalité est un concept exprimant la dépendence irreversible du contenu de nos perceptions.*

C'est donc une liaison différente de celle qui relie ces mêmes contenus dans les formes de l'intuition: le temps et l'espace. Tandis que dans nos perceptions ils sont liés d'une manière

intuitive et *accidentelle*, la causalité forme une liaison *conceptuelle* et *nécessaire.*

II. La distinction que nous venons d'établir entre la dépendence causale et fonctionnelle est suffisante pour rejetter toute tentative de remplacer l'une par l'autre.

Mais si la reversibilité caractèrise le domaine des fictions mathématiques par contraste à l'irreversibilité du monde réel ou physique, comment se fait-il qu'une fonction puisse exprimer une loi de la nature? — Ce que dans ce cas il y a une condition sous entendue. Les grandeurs mathématiques y sont considérées comme de nombres *concrêts*, exprimant non seulement le *combien*, mais aussi *de quoi.* Cet élément sous entendu domine toutes les formules concernants les lois du monde réel (physique).

Prenons pour exemple la formule du mouvement uniforme:

$$s = vt.$$

Au point de vue mathématique elle n'exprime que la dépendance du chemin parcouru (s) du temps (t) et de la vélocité (v). Et les deux autres formes de cette dépendence sont également légitimes à ce point de vue:

$$v = \frac{s}{t}\ ;\quad t = \frac{s}{v}.$$

Chacune d'elle peut servir de point de départ pour obtenir les autres, et chacune donne la quantité de centimètres ou de secondes exigées.

Mais au point de vu physique, il n'y a que la première qui ait un sens réel. Sa forme mathématique exige dans ce cas une restriction sous entendue, et notament: que s dépend de v et de t, mais non réciproquement. Car dans le monde réel ni le temps, ni la velocité ne dépendent point de la distance déjà parcouru, quoiqu'ils peuvent être calculés d'après cette distance.

Nous concluons donc que (4) *chaque fonction mathématique employée pour exprimer une loi physique contient une condition sous entendue: celle d'une dépendence, irréversible des paramètres* ou bien que *chaque fonction mathématique exprimant les relations physiques contient implicitement un jugement causal.*

En effet, si l'idée de variable indépendante opposée à la fonction put être introduite dans les mathématiques pures, c'est que dans le développement historique de cette science les problèmes physiques stimulairent les recherches purement analytiques. Cette idée — c'est l'ombre de l'idée de causalité impliquée dans les formules mathématiques appliquées à la réalité physique. L'erreur des physiciens est donc compréhensible: ils n'aperçoivent pas la causalité empliquée dans la dépendence fonctionelle, comme un myope ne voit pas les vers des lunettes qui lui donnent la vue des objets éloignés.

III. Si nous passons à présant à l'application de ce moyen purement conceptuel, qui est la liaison causale, au monde mobil de phénomènes nous trouvons deux grands principes qui règlent tout devenir physique. Ce sont: le principe de la conservation de l'énergie et celui de la croissance de l'entropie.

Le premier pose la constance de la quantité du principe actif. Cette constance (*identité* quantitative) est une condition indispensable des équations pour établir la forme mathématique de la fonction étant généralement:

$$F\ (x,\ y,\ z,\ u,\ v\ \ldots) = o = \text{const.}$$

Ce principe manifeste en effet le caractère générique, de la dépendence qui est commun à la dépendence causale et fonctionnelle: le monde soumis à lui seul serait absolument réversible; mais ce principe seul est insuffisant pour fixer les phénomènes d'une manière univoque, puisqu'il admet les changements dans toutes les directions possibles, pourvu que la somme totale de l'énergie soit conservée.

Le principe de la croissance de l'entropie marque au contraire la différence spécifique de la dépendance causale. Il implique l'irréversibilité des phénomènes, la direction unique et constante du dévenir pris dans sa totalité.

On peut se représanter sous forme concrète chacun de ces principes comme deux mécanismes d'horlogerie, dont l'un permet aux rouages de tourner dans une direction quelconque, tandis que dans l'autre il y a une série d'arrêts qui ne permettent poins d'aller à rebours.

Ce deuxième principe contient la *raison suffisante* du devenir; tandis que le principe de la conservation n'implique aucune impulsion au changement: il est stationnaire comme

la valeur d'une fonction dont la variable indépendante ne subit point de changements. En même temps on s'apperçoit que le principe de la constance d'énergie implique une modification ou plutôt une détermination plus précise de la causalité qui caractérise la phase scientifique du développement de ce concept. C'est *l'équivalence de la cause et de l'effet* (5). Car ayant admis la constance de la somme et l'égalité étant exclue par la différence absolue et la non reductibilité des perceptions de nos sens (ce qui implique la différence des mesures pour les différentes énergies) on est obligé de conclure à l'équivalence de l'énergie apparue sous forme nouvelle à celle qui vient de disparaître. Ce principe est du reste implicitement contenu dans le concept même de cause. En effet si la même cause produisait chaque fois des effets quantitativement différents il y aurait soit une partie de cause sans effet, soit un surplus d'effet sans cause. C'est une déduction aussi rigoureuse que comme celle de *la stricte simultanéité de la cause et de l'effet* (6) qui fait aussi bien partie du concept d'énergie comme de celui de force. Car si d'après la conception non scientifique l'action de la force précède le commencement du mouvement, il n'en est pas de même pour la mécanique, et le calcul de Laplace, prouvant la momentanéité de l'action de la gravitation, n'était en effet que le corollaire du postulat de la simultanéité de la cause et de l'effet.

Le principe de la conservation d'énergie contient une troisième détermination du concept scientifique de la cause. C'est celle de *l'identité quant à l'essence de la cause et de l'effet* (7). Cette idée est symbolisée par la conception de l'énergie unique (sans quoi l'idée de sa constance quantitative ne serait pas possible) dont toutes les énergies concrètes ne sont que des manifestations, soumises au principe de l'équivalence.

Ces trois déterminations représentent, pour ainsi dire, les conditions de la dépendance causale, telle qu'elle est conçue par la science actuelle. Son impulsivité, le *movens* de la cause est contenue, comme nous l'avons vu, dans le principe de Carnot: celui de la croissance d'entropie. La tendence de l'énergie à se transférer d'un lieu à un autre est déterminée par la différence des potentiels. Un changement postule par conséquent une différence des potentiels et sa direction est déterminée d'avance par les valeurs respectives des potentiels.

Nous retrouvons ainsi les éléments du concept de causalité, mais spécifiés et précisés d'après les exigeances scientifiques, dans les deux principes qui dominent le devenir dans le monde physique. Mais les deux principes dont nous venons de parler, ne suffisent pas pour construire la réalité. En effet, il y a des changements qui ne sont pas accompagnés des mutations d'énergie. Une planète qui suit son orbite, si nous faisons abstraction de son rapprochement ou éloignement du soleil, ne dépense ni n'accumule point d'énergie et pourtant à chaque moment sa position et tout se qui en dépend est différente de celle du moment précédent.

Pour suppléer a cette insufisance on est obligé de recourrir à un principe additionel, qui comme les trois précédants n'est qu'une déduction du contenu conceptuel de l'idée de causalité. C'est celui de *la duration de l'effet après la cessation de la cause* (8) tout opposé à l'assertion scolastique: cessante causa cessat effectus.

Nous venons de dire que ce principe est impliqué dans notre définition de la causalité. En effet la liaison causale étant une dépendence irreversible le principe de simultanéité de la cause et de l'effet ne peut être appliqué inversement: la cause ne peut point exister sans produire un effet, mais l'effet peut se continuer après la cessation de cause. Et comme il n'y a pas de raison pour qu'il cesse d'exister spontanément, *il doit* se continuer dans tous les cas où il n'y a pas de cause spéciale pour l'empêcher.

C'est le principe d'inertie qui chez Galilée devint la pierre angulaire de la mécanique et qui fut formulé comme première loi par Newton.

Nous ne pouvons nous arrêter sur la liaison de deux autres lois de Newton avec le principe de causalité et sur les autres conséquences de notre conception pour la physique. Mais nous voudrions, avant de finir, nous arrêter un moment sur la différence de cette conception avec la conception vulgaire.

En analysant l'exemple d'une chute de corps M. Wundt arrive à la conclusion que ce n'est pas la gravitation, mais l'éloignement du support qui en est la cause, la gravitation n'étant qu'une condition constante. Ce résultat est bien conforme à l'emploi quotidien du mot; mais nous ne pensons pas qu'il puisse obtenir l'adhésion d'un physicien. En effet, si le concept

de cause a une valeur scientifique, c'est parcequ'il remplace l'idée vague et équivoque d'un concours des conditions par celle d'une dépendence univoque et parfaitement définie. Il n'en est pas de même pour la vie pratique. L'explication de la chute d'un bâtiment par la gravitation n'aurait pas certainement une grande importance dans une expertise judiciaire. Il s'agit plustôt de savoir dans chaque cas particulier quel élément spécial a fait défaut pour que le résultat considéré comme anormal ou non désirable ait eu lieu.

Bref, dans la vie pratique nous étudions les faits en les *individualisant*; dans la science c'est la méthode de *généralisation* qui est appliquée.

ÜBER DEN BEGRIFF „NATUR".

Von Hans Driesch (Heidelberg).

1. Als *Mechanismus* bezeichnet man diejenige Auffassung der Natur, welche jedes Geschehnis in ihr, einschließlich der sogenannten „Lebens"-vorgänge im weitesten Sinne, eindeutig und vollständig bestimmt sein läßt durch die Konstellation eines Systems von Kraftzentren; anders gesagt: welche in allen Geschehnissen im Raume nur die Äußerungen eines sogenannten mechanischen Systems erblickt, und nichts weiter.

Es ist ohne Bedeutung für das Prinzipielle dieser Auffassung, ob die mechanische Theorie, welche ihr zugrunde liegt, korpuskular oder dynamisch oder elektrodynamisch formuliert ist, ob sie die Kontinuitätslehre oder die Diskontinuitätslehre oder beide verwertet, ja auch, ob sie die sogenannte „Energetik" an die Stelle der Mechanik stellt oder nicht. Die Energetik, sogar die qualitative Energetik, ist *keine* „Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus" im *weitesten* Sinne dieses Wortes: auch sie läßt alles Raumgeschehen eindeutig und vollständig bestimmt sein durch die Beschaffenheit räumlicher Orte und durch nichts weiter.

Es ist des weiteren ohne Bedeutung für das Prinzipielle der mechanistischen Naturtheorie, ob sie im Sinne des rohesten metaphysischen Materialismus oder ob sie im Sinne des sublimsten epistemologischen Kritizismus gefaßt wird; bedeutungslos für sie also ist es, ob „die Materie" mit ihren Zentralkräften als das allein absolut Wirkliche im wirklichen Raume gilt, oder ob ein unerkennbares Etwas angenommen wird, welches unter der räumlichen Form der Materie „erscheint". Damit hängt auch zusammen, daß jede mögliche Form der sogenannten „parallelistischen" Lehre der Psychologie für die mechanistische Theorie als Naturtheorie irrelevant ist; das Psychische mag eine Illusion, oder ein Epiphenomenon oder das ganze oder teilweise echt parallele Gegenstück des mechanistisch begriffenen Physischen

sein: in jedem Falle ist der mechanistischen Naturtheorie das Nicht-Psychische, das „Physische", eine lückenlose Kausalreihe rein räumlicher Geschehnisse.

Dem Mechanismus jeder Art ist also „Natur" ein eindeutig und vollständig bestimmter Komplex von Faktoren, welche örtlich lokalisiert sind und im Raume wirken. Auch wie der Begriff des „Wirkens" im einzelnen gedacht ist, ist für den Mechanismus im Prinzipiellen gleichgültig. —

2. Ich habe vor 10 Jahren zum ersten Male auf Grund der Analyse biologischer Tatsachen zu zeigen versucht, daß der Mechanismus als alles umfassende Naturtheorie sachlich falsch ist; daß es nicht-mechanische Naturphänomene gibt. Selbstverständlich kann ich hier meinen ersten und meine weiteren *indirekten Beweise* des Vitalismus oder, wie ich lieber sage, der *Autonomie der Lebensvorgänge*, nur kurz erwähnen: Mein erster Beweis gründet sich auf die Differenzierung harmonisch-äquipotentieller Systeme, d. h. auf Experimentaltatsachen der Lehre von der Morphogenesis: die Tatsache der proportionalen Ganzentwicklung von organischen *Bruch*stücken läßt sich nicht als Ausfluß irgendeiner präformierten physikalisch-chemischen Konstellation begreifen. Mein zweiter Beweis ist basiert auf die Genese komplex-äquipotentieller Systeme, wie sie bei der Bildung morphogenetischer Ausgangspunkte, der Eier also, aber auch bei Regeneration, adventivem Ersatz und anderem eine Rolle spielen: es ist mechanistisch unverständlich, wie die vielen Eier eines Individuums ontogenetisch aus dem Urei hervorgehen können; dabei müßte ja etwas, das mechanistisch nur eine „Maschine", d. h. eine spezifische, äußerst komplizierte, dreidimensionale physiko-chemische Konstellation sein *könnte*, sich fortgesetzt teilen und doch sich selbst ganz bleiben können. Mein dritter Beweis der Lebensautonomielehre geht von einer Analyse der Handlung aus, mit ihren beiden Kriterien, der „historischen Reaktionsbasis" und der „Individualität der Zuordnung"; dieser Beweis ist Gedankengängen ähnlich, die von Vertretern der sogenannten psycho-physischen Wechselwirkungslehre gegen die parallelistische Theorie vorgebracht worden sind; doch geht meine Argumentation nur auf die Naturfakten als solche: die Handlung als Raumphänomen, so schließe ich, kann nicht nur durch räumliche Faktoren eindeutig und vollständig bestimmt sein. Ein vierter und ein fünfter Beweis des Vitalismus möchten sich wohl

aus der Analyse der Restitutionsreize und aus der Analyse einiger Probleme der Instinktlehre gewinnen lassen.

Alle meine Beweise sind, wie schon angedeutet, indirekte Beweise; sie widerlegen von nur zwei Möglichkeiten die eine und stabilieren damit die andere. Zunächst sagen sie daher über die von ihnen stabilierte Wirklichkeit noch gar nichts Positives aus; zunächst ist meine „Entelechie" nur ein Wort für ein X. Ich habe in meinen „Gifford Lectures" auch einen direkten Beweis der Lebensautonomie, gegründet auf introspektive Analyse des unmittelbaren Wirklichkeitserlebens, formuliert. Dieser Beweis gilt aber nur auf der Basis des solipsistischen Idealismus — dann freilich ist er zwingend — und gilt nur für die Geschehnisse an meinem Körper als meinem wissenschaftlichen Objekte.

Ich muß Sie für das folgende nun bitten, meine Beweise als zwingend, die Lehre vom Vitalismus oder von der Autonomie der Lebensvorgänge also als positiv erwiesen anzusehen. Wenn Sie es lieber wollen, mögen Sie sagen, daß ich im folgenden ex hypothesi spreche: falls die vitalistische Lehre richtig ist, ist auch richtig, was allgemein naturtheoretisch aus ihr folgt. —

3. Es folgt nun allgemein naturtheoretisch aus der Lehre von der Autonomie des Lebens, daß „*Natur*" *nicht* erschöpfend gekennzeichnet wird, wenn man sie ein „mechanisches System" irgendwelcher Art nennt; Natur ist jedenfalls *nicht nur* ein mechanisches System.

Eine solche Auffassung widerspricht aufs schärfste dem Mechanismus jeder Form, sie widerspricht wohl auch dem eigentlichen Sinne der nicht ganz eindeutig niedergelegten kantischen Auffassung des Lebens. Kants „Kritik der Urteilskraft" wird bekanntlich von Mechanisten *und* von Vitalisten für ihre Zwecke verwertet, und sie *kann* leider von beiden verwertet werden. Ich kann hier auf diese anderenorts von mir ausgeführten Dinge nicht näher eingehen und sage daher nur kurz, daß Kant meines Erachtens zu seinem Schwanken in biologischen Dingen bestimmt wurde durch eine gewisse unbestimmte Abneigung, als „Natur" anzusehen, was nicht *durchaus* durch Räumliches bestimmt ist. Transzendent andererseits wollte er die determinierenden Faktoren der Lebensphänomene auch nicht nennen, und so blieb alles letzthin ungelöst. Doch kehren wir zur sachlichen Analyse zurück.

Mit dem Worte *Entelechie* habe ich diejenige Art von Naturfaktoren bezeichnet, welche neben den mechanistischen in Lebens-

phänomenen wirksam ist. Entelechie ist zunächst nur ein Wort, benutzt aus Hochachtung gegen seinen Schöpfer und ohne Identität auszusprechen mit der Bedeutung, die Aristoteles ihm gegeben hat. Wie schon gesagt, es bezeichnet zunächst ein X. Aber nun können wir ohne alle Schwierigkeit doch sofort einiges sehr Wichtige über dieses X aussagen. Freilich zunächst nur Negatives: Entelechie ist nicht ausgedehnt und hat keinen Ort oder Sitz im Raum. Diese Negationen aber haben gewisse positive Korrelate: Entelechie ist „intensiv-mannigfaltig“ und hat Manifestationsorte im Raum; sie wirkt gleichsam *in den Raum hinein*, wenn der Ausdruck erlaubt ist — aber natürlich nicht von „außerhalb“ des Raumes. *Alles ist hier nur denkbar, nicht vorstellbar.*

Wir können nähere Einsichten darüber gewinnen, wie Entelechie auf das Unorganische wirkt, wie sie gewissermaßen das Unorganische benutzt, und zwar können wir, wie ich in meinen „Gifford Lectures“ zeigte, die hier vorliegenden Verhältnisse mit Beziehung zum zweiten Satze der Energetik oder rein mechanisch formulieren. Doch gehört das alles und Verwandtes nicht eigentlich zu unserem heutigen Thema, ebenso wie nicht zu ihm gehört der strikte Nachweis, daß Entelechie keine „Energieart“ und daß sie nicht von irgendeiner materiellen Konstellation als ihr „Ausfluß“ oder ihre „Resultante“ abhängig sein kann; nur ihre jedesmalige Leistung ist von solcher Konstellation abhängig.

Als *indirekte Rechtfertigung des Entelechiebegriffs* kann man alles bezeichnen, was über die Möglichkeit einer Inbeziehungsetzung von Entelechie und Anorganischem ausgemacht werden kann: als Rechtfertigung insofern, als gezeigt wird, daß sich mit der Entelechie, als mit einem essentiell zunächst vorwiegend negativen Begriffe, doch arbeiten läßt.

Es kommt die positive Rechtfertigung dazu: es kann gezeigt werden, daß es neben den Kategorien der Substanz-Inhärenz und der Kausalität eine dritte *gleichberechtigte* Relationskategorie gibt; nicht „Wechselwirkung“, wie Kant wollte, sondern „Individualität“. Finalität würde eine besondere Unterart dieser Kategorie sein. Ohne den Besitz der Individualitätskategorie würde es unmöglich sein, über aus Teilen zusammengesetzte *Ganzheiten* Erfahrung *irgendwelcher* Art zu machen. Sogar die Mechanisten wenden diese neue Relationstheorie unbewußt an, sonst wäre ihr ganzes Diskutieren unmöglich.

Die neue Relationskategorie, Individualität, ist, um kantisch zu sprechen, ebenso „konstitutiv" wie die Kategorien Substanz und Kausalität, und nicht etwa nur „regulativ", wie Kant es von seiner Teleologie behauptete. Wie wir auf die Kategorien Substanz und Kausalität Faktoren des Wirklichen gründen, wie diese Kategorien den Theorien der Materie und des anorganischen Geschehens zugrunde liegen, ganz ebenso gründen wir auf die „Individualität" Faktoren des Wirklichen und ganz ebenso liegt sie den biologischen Theorien zugrunde. Anders gesagt: die Kategorie Individualität erlaubt uns gewisse Faktenreihen der Gegebenheit zu „verstehen", und diesem Verstehen wird durch Schöpfung der Entelechie als eines Gegebenheitsfaktors Ausdruck verliehen. Alles dies ist wieder ganz unabhängig von dem besonderen philosophischen Glaubensbekenntnis. Freilich ermangeln alle auf die Individualitätskategorie gegründeten Wirklichkeitsfaktoren nicht nur jeder Anschaulichkeit, was ja auch manche kausalen Faktoren, wie z. B. das Potential, tun, sondern sie ermangeln auch jeder Räumlichkeit, sogar des bloßen Ortes, wie wir gelegentlich der negativen Charakteristik der Entelechie bereits erwähnten.

4. Wir gelangen nun zu dem inhaltlich schon kurz vorweggenommenen Zentrum unserer Betrachtungen.

Was im Raume *geschieht*, ist nicht, wie die Mechanisten wollen, allein durch im Raume lokalisierte Faktoren *bestimmt*. Es gibt Geschehen im Raume — das „vitale" Geschehen —, welches *nicht* ableitbar ist aus den gegebenen Massen, Geschwindigkeiten und beschleunigenden Kräften der gegebenen materiellen Elemente, oder, anders gesprochen, nicht aus den gegebenen Energiequanten und den Differenzen und Kuppelungen energetischer Intensitäten. Wo vitales Geschehen ist, tritt Nicht-Raum-Geschehen in bestimmt angebbarer Weise in das Raumgeschehen hinein, nicht Energie schaffend — denn Entelechie ist keine Energie —, wohl aber den Ausgleich energetischer Potentiale regulierend.

Würde es nun angesichts dieser Sachlage irgendeine Berechtigung haben zu sagen: nur das reinräumliche, das anorganische Geschehen sei in seiner Gesamtheit „Natur", die Lebensvorgänge aber gehören nicht zur „Natur"? Natürlich wäre das per definitionem möglich — denn definitionsmäßig ist *alles* möglich —, aber es wäre höchst gekünstelt und ohne einen irgendwie sichtlichen intellektuellen Nutzen; ja es wäre der kategorischen

Gleichstellung von „Kausalität“ und „Individualität“ geradezu zuwider. Manifestiert sich doch entelechiales Geschehen im Raume, wenn es auch nicht aus dem Raume herstammt.

Wir wollen also den Begriff Natur gegenüber einer weit verbreiteten Fassung desselben, die man in letzter Linie die cartesianische Fassung nennen könnte, erweitern, und wollen sagen: *Natur ist die Gesamtheit aller Faktoren und aller Folgen aller Faktoren, die sich auf den Raum und auf räumliches Geschehen beziehen, nicht nur der Faktoren und der Folgen der Faktoren, die im Raume sind. Ein* Teil von „Natur“ kann also durchaus nur *gedacht* werden, aber er ist, obwohl nur νοούμενον in *diesem* Sinne, doch nichts Metaphysisches im Sinne absoluten Seins, wenigstens braucht er das in keiner Weise zu sein: das νοούμενον kann hier als Bestandteil eines *allgemeinen* φαινόμενον auftreten. *Das metaphysische Problem ist durchaus eine Sache für sich.*

5. Es muß an dieser Stelle eingeschaltet werden, daß wir in unseren Begriff Natur nichts Psychisches im *eigentlichsten* Sinne des Wortes einbeziehen wollen. Selbst die Entelechie, soweit sie die Handlungen anderer Menschen leitet, ist für die objektive, die „Natur“-Betrachtung nichts Psychisches sensu stricto, sie bleibt ein Naturfaktor, der freilich nur mit psychologischer Terminologie in seinem Wirken analogienhaft verständlich beschreibbar ist. Sie mögen das für eine Pedanterie halten. Mir scheint aber, *hier* liegt wirklich ein fundamentaler Unterschied vor: Bewußtheit als solche kann nie zur Natur gehören, sie bezieht sich in keiner Weise auf Geschehen im Raum, das ja ihr *Objekt* ist. *Reine* Psychologie ist daher auch nie und nimmer Naturwissenschaft. Auf den Raum aber bezieht sich und zur „Natur“ gehört deshalb ein gewisses Wirkliches, welches unmechanisch in bezug auf Räumliches wirkt, *soweit* es das tut. Wohl können wir, wie schon gesagt, das Verhalten dieses Wirklichen nur psychologisch verstehen, aber das bleibt ein analogienhaftes Verstehen. *Bewußtheit als solche ist nicht „Natur“*; wir können metaphysisch wohl im Sinne eines seltsam anmutenden unmechanischen Parallelismus sagen, daß Bewußtheit gewissen autonomen unmechanischen Naturereignissen „parallel“ gehe.[1]

[1] Näheres hierüber in meinen Gifford Lectures. Vol. II, pag. 293. — Man vergleiche auch die Beziehung des metaphysischen Unbewußten zur Bewußtheit bei E. v. Hartmann.

6. Wir wenden uns am Schluß zu einer Art von Anhang zu unseren Betrachtungen über das Leben als Naturbestandteil. Passend knüpfen wir dabei wieder an gewisse Punkte an, in denen wir mit Kant nicht übereinstimmen können.

Kants Lebenstheorie erschien uns zweideutig, Kants Philosophie des Moralischen erscheint uns, wegen der von ihm gelehrten völligen Losgelöstheit des Moralischen von allem übrigen Gegebenen, durchaus unannehmbar. Wie kann das Ethische einen irgendwie verpflichtenden Sinn haben, was es nach Kant soll, wenn es sich bezieht auf eine sogenannte „Welt", deren vollständige Unerkennbarkeit in *jeder* Beziehung ausdrücklich behauptet wird. Das Ethische ist doch jedenfalls auch Gegebenes. Bei Kant wird alle Gegebenheit in zwei, ja in drei völlig isolierte Teile zerrissen. Schopenhauer faßt das Ethische *nur* metaphysisch und eliminiert es aus der determinierten Gegebenheit durchaus, aber Kant will das Ethische für die Gegebenheit retten und es *zugleich* auf das prinzipiell Nicht-Gegebene beziehen.

Die „Moralität" ist eine Kategorie, ebenso wie Kausalität und Individualität; wie letztere bezieht sie sich auf Räumliches, ohne selbst räumlich zu sein. Sie ist freilich zunächst nur eine *regulative* Kategorie: sie setzt beurteilend ein, wo immer die Beziehung zwischen den Handlungen zweier Menschen in Frage kommt. Ob Moralität in irgendeinem Sinne eine konstitutive Kategorie werden kann? Die Antwort auf diese Frage würde die Lösung des Problems erfordern, ob es überindividuelle, wahre, elementare Einheiten — etwa im Sozialen oder Historischen — gibt. Wir wissen es nicht und wollen hier nicht davon reden.

Wovon wir aber reden wollen, das ist dieses: Auch Moralität bezieht sich auf Natur, auch moralisches Handeln ist „natürliches" Handeln; es ist nur ein *anderes* Natürliches als unmoralisches Handeln. Nur auf diese Weise bleibt Gegebenheit in sich kohärent: *alle Gegebenheit als raumbezügliches Objekt genommen ist „Natur"*.

7. Metaphysischen Ableitungen soll hiermit durchaus nicht vorgegriffen oder Halt geboten werden. Aber es soll gesagt werden, daß das Ethische nicht ein Alleinvorrecht auf metaphysische Ausdeutung hat; es hat nicht einmal ein erstes Vorrecht.

Metaphysik kann vom Objekt, d. h. von der Natur, oder vom Subjekt, d. h. von der Seele, oder von dem, was Subjekt und Objekt gemeinsam haben, d. h. von den Kategorien ausgehen; in

allen Fällen muß sie sich mit *allen* Formen des Gegebenen abfinden. Nicht nur meine Bewußtheit und nicht nur das Kategoriensystem selbst, sondern auch Natur, d. h. die raumbezügliche objektive Gegebenheit, zeigt mir Substanz *und* Kausalität *und* Individualität *und* Moralität.

8. Nur also wenn der Begriff „Natur" so gefaßt wird, daß er die Gesamtheit dessen, was „Objekt" ist oder sich auf „Objekte" bezieht, unter sich begreift, ist ein in sich einheitliches *Begreifen* des als Objekt Gegebenen, und ist auch, weiterhin, eine einheitliche Metaphysik möglich.

In letzter Linie hängt die Einheitlichkeit unseres so erweiterten „Natur"-Begriffs ab von der Vollständigkeit und Einheitlichkeit des Systems der Kategorien.

Der umfassendste Versuch, zu einem wirklich einheitlichen Weltbilde zu gelangen, ist bekanntlich der Hegelsche. Aber auch die Systeme von Eduard v. Hartmann und von Cohen sind einheitliche Systeme, wenn sie schon die intellektual-kategorische Seite der Moralität nicht anerkennen.

Mein eignes biotheoretisches System hat bekanntlich enge Beziehungen zu demjenigen Hartmanns, wennschon ich glaube, größeren Nachdruck auf seine sachliche Fundierung gelegt zu haben. Diese Übereinstimmung zwischen den von Hartmann und von mir vertretenen biologischen Systemen spricht um so mehr für die Wahrheit der Sache, als ich Hartmanns Doktrin erst kennen lernte, nachdem die wesentlichsten Punkte meiner eignen vitalistischen Lehre bereits niedergelegt waren. Auch ist ja der Gang unserer Argumentationen durchaus verschieden.

Aber wir beide kommen nicht nur zu einer vitalistischen Lebenslehre, sondern auch zu einem Begriff der „Natur", der *mehr* umfaßt als nur die unmittelbaren Realitäten *im* Raum. —

9. Endlich noch eins: Manche Philosophen behaupten heutzutage, von der Naturwissenschaft führe nie und nimmer ein Weg zur Philosophie. Das ist richtig, soweit die Theorie des Erkennens in Frage kommt, aber *nur* in bezug auf sie. Schon Kategorienlehre entwickelt sich zum mindesten am *Leitfaden* der Naturlehre. Alle Metaphysik aber fußt geradezu auf ihr, wennschon nicht allein, so doch zu einem sehr großen Teil. Oder kann es etwa für die Metaphysik — ihre Berechtigung überhaupt zugestanden — gleichgültig sein, daß es so etwas wie materielle Unstetigkeiten, oder daß es so etwas wie die objek-

tiven Lebensphänomene „*gibt*"? Würde wirklich das Weltbild eines Philosophen so sein, wie es jetzt ist, wenn er das einzige lebende Wesen wäre? Daß er nicht das einzige lebende Wesen ist, daß es Leben als Objekt gibt, das lehrt die Naturwissenschaft. Und sie lehrt auch, was das heißt. Damit aber wird Naturwissenschaft ein Fundament der Philosophie — freilich eine Naturwissenschaft, die den Begriff „Natur" universell und vollständig erfaßt hat.

DISKUSSION.

Nelson: Ich möchte mir einige methodische Bemerkungen zu dem Vortrage des Herrn Driesch erlauben. Ehe man sich daran macht, eine so schwierige und umstrittene Frage zu lösen wie die, ob wir zur Erklärung der organischen Prozesse eine Finalität anzunehmen haben oder nicht, erscheint es zweckmäßig und sogar notwendig, sich zunächst einmal darüber klar zu werden, was man denn unter „Finalität" eigentlich verstehen wolle, und zweitens, mit welchen Mitteln man die Frage ihrer Existenz beantworten zu können meint.

Was das erste betrifft, so schließt der Begriff der Finalität offenbar den des Zweckes ein. Nach dem Sprachgebrauch kann man aber unter „Zweck" nichts anderes verstehen als die Vorstellung eines Gegenstandes, inwiefern sie die Ursache der Hervorbringung dieses Gegenstandes ist. Zwecke kann es also nur da geben, wo es ein vorstellendes Wesen, eine Intelligenz gibt. Eine Erscheinung durch die Annahme einer Finalität erklären, heißt daher jedenfalls, sie auf ein psychisches Agens irgendwelcher Art zurückführen. Dies stimmt insofern mit den Ausführungen Herrn Drieschs überein, als er ausdrücklich die *Unräumlichkeit* seiner „Entelechie" behauptet.

Zweitens: Welche Methode gibt es, um das Bestehen einer Finalität in den organischen Erscheinungen zu ermitteln? Man könnte diese Ermittelung auf zwei Wegen versuchen; auf empirischem oder auf spekulativem. Was zunächst den *empirischen* Weg betrifft, so könnte die Entscheidung entweder geradezu in einer unmittelbaren Beobachtung oder einem Experiment gesucht werden, oder aber mittelbar, durch Rückschlüsse aus den unmittelbar beobachteten Tatsachen. Nun können wir uns Beobachtungen und Experimente an den organischen Wesen denken, welche wir wollen, so wird doch immer der Bereich des durch Beobachtung und Experiment Erreichbaren auf *räumliche* Gegenstände eingeschränkt bleiben. Das Psychische ist kein Gegenstand möglicher äußerer Sinneswahrnehmung. Aus diesem Grunde ist auch der Versuch, die vitalistische Lehre *mittelbar*, durch theoretische Rückschlüsse aus den Tatsachen, auf Erfahrung zu gründen, aussichtslos. Denn jedes zunächst hypothetische Hinausgehen über die Erfahrung ist — nach allen seit Newton anerkannten Regeln besonnener Naturforschung — nur insofern zulässig, als wenigstens die *Möglichkeit* einer empirischen Bestätigung der gemachten Hypothese nicht ausgeschlossen ist. Diese

Möglichkeit findet aber nach dem Gesagten für die vitalistische Hypothese nicht statt. Eine empirische Begründung der Annahme einer Finalität in den organischen Prozessen ist also unmöglich.

Bleibt nur noch der *spekulative* Weg. Dies wird eigentlich auch von Herrn Driesch zugegeben, wenn er erklärt, alles sei hier nur denkbar und könne in keiner Weise vorstellbar werden. Wenn Herr Driesch also versichert, metaphysischen Ableitungen nicht vorgreifen zu wollen, so steht diese Versicherung zu seinem wirklichen Vorgehen in offenbarem Widerspruch. Denn wenn man — nach dem bisher üblichen Sprachgebrauch — unter Metaphysik eine Erkenntnis der Dinge durch bloßes Denken versteht, so ist die vorgetragene Lehre des Herrn Driesch eine metaphysische. Ich will nun meinerseits die Zulässigkeit metaphysischer Untersuchungen nicht bestreiten; wohl aber muß ich die Forderung geltend machen, daß wer metaphysische Behauptungen aufstellt, sie auch *begründet*. Diese Begründung vermisse ich bei Herrn Driesch. Kant, gegen dessen Kategorienlehre sich Herr Driesch wendet, hat eine Methode angegeben, nach der sich das System der metaphysischen Grundbegriffe oder Kategorien vollständig aufstellen läßt. Will man also die kantische Kategorienlehre angreifen, so muß man entweder nachweisen, daß diese Methode verfehlt ist, oder aber, daß Kant in ihrer Anwendung geirrt hat. Herr Driesch hat weder das eine noch das andere getan, sondern nur die dogmatische Gegenbehauptung aufgestellt, daß die Finalität eine Kategorie sei.

W. M. Kozlowski (Varsovie): La discussion pour au contre le mécanisme repose sur le terrain dogmatique tant qu'on admet que la Nature est *donnée* comme telle et qu'il ne s'agit que de trouver un principe propre pour y servir de clef. Mais en réalité nous embrassons sous le concept de Nature tout ce qui dans notre vécu est subordonné à la regularité, ce qui peut être prévu et calculé d'avance. Or on ne peut autrement satisfaire à ce condition qu'en attribuant au devenir extérieur un caractère mécanique. C'est donc en formant le concept même de Nature que nous y impliquons le mécanisme et il serait contradictoire d'y limiter son application en lui opposant un autre principe, comme possedant des droits égaux. C'est précisement le principe du mécanisme qui sert de critère pour tracer la limite du naturel. Nous ne pouvons pas affirmer que tout ce qui tombe sous nos sens puisse être soumis à ce principe, puisqu'il est possible que l'ordonnation, d'une partie de notre expérience repose sur l'existence d'une partie majeure non ordonnée. Mais la tendance de la science est de pousser toujour en avant dans l'océan désordonné du devenir, pour y introduire l'ordre; d'élargir ainsi les limites de la nature. Il serait imprudent de lui poser une borne dans cette voie. La reconciliation de l'antinomie mécanisme-téléologie n'appartient pas au domaine de la science de la nature, mais à celui de la philosophie.

Rudolf Goldscheid: Es ist ganz unberechtigt, apodiktisch zu behaupten, die Lebensvorgänge — welche wohl zu unterscheiden sind von den *psy-*

chischen Vorgängen — werden sich *niemals* vollständig physikochemisch begreifen lassen. Man darf höchstens sagen: bisher ist es nicht gelungen, ihre rein physikalisch-chemische Natur exakt nachzuweisen. Restlose Erkenntnis ist uns überhaupt versagt. Die Erkenntnis ist ein unendlicher Entwicklungsprozeß. Nicht nur als Nacheinander, sondern auch als Nebeneinander. Die Chemie fußt auf der Physik, die Biologie auf Chemie, die Psychologie auf der Biologie und so fort in infinitum. Soviel ist aber sicher, auf Grund des gegenwärtigen Standes der Wissenschaft müssen wir einsehen: wir können an den Lebensvorgängen nur das wissenschaftlich erfassen, was sich auf mechanische, resp. auf energetische Faktoren zurückführen läßt. Der Vitalismus ist das Bestreben, den Mechanismus zu verfeinern. Ein eigenes System besitzt er nicht. Auch Drieschs Entelechie ist nichts *An*energetisches. Sie ist nichts anderes als die Funktion der Kausalität der Vergangenheit. Sie ist Richtungskomplexion. Mit den Richtkräften, Dominanten etc. läßt sich aber gegen die zur Energetik fortgebildete mechanistische Weltanschauung kein Staat machen. Die Richtungsintensität tritt nicht erst im Organischen als neues Element auf. In meinem Vortrag über das „Richtungsproblem" habe ich gezeigt, daß es andere als gerichtete Kräfte im Naturgeschehen überhaupt nicht gibt. Die Welt ist ein System von Richtungsintensitäten. Da alle Kräfte gerichtete Kräfte sind, könnten die Richtkräfte, die metaphysischen „Agentien" höchstens Agentien mit dem Vermögen zu spontanem Richtungswechsel sein. *Die Richtkräfte der Vitalisten sind also Kräfte, die keine Kräfte sind und keine Richtung haben.* Ein Nonsens schon in der Definition! Ist aber mit den Richtkräften der geschlossene Kausalzusammenhang nicht zu sprengen, so auch nicht mit den Entelechien. Driesch muß darum notwendig immer wieder in die Energetik zurückfallen. Im geschlossenen Kausalzusammenhang, wie ihn das Erhaltungsprinzip nachweist, ist kein Platz für *prinzipiell* energetisch unkontrollierbare Agentien. Man kann die *Einheit* der Natur nicht in zwei Gebiete zerreißen, wo in dem einen das Erhaltungsprinzip gilt, in dem andern nicht. Die Kausalität ist, wie schon Schopenhauer treffend bemerkte, kein Fiaker, den man nach Belieben wegschicken kann. Was der Vitalismus zur Verfeinerung der Mechanistik der Lebensanschauungen durch seine Kritik beigetragen hat, soll nicht geleugnet werden. Driesch hat in dieser Hinsicht ebenso Wertvolles geleistet, wie die kritischen Mechanisten selber. Eine vitalistische Weltanschauung kann es aber nicht geben. Der Vitalismus ist nicht selbständig positiv, sondern nur von Bedeutung als Opposition. Er reinigt das Gold der Mechanistik von den ihm anhaftenden Schlacken; aber wenn er auch ganze Waggonladungen von Schlacken fortschleppt, während den Mechanisten nur relativ geringe Mengen reinen Goldes bleibt, so darf er deshalb nicht triumphierend rufen: Seht, wie reich ich bin! Er wird niemals ernten, was er nicht gesät hat!

Elsenhans: 1. Kants Lehre vom Leben ist allerdings schwankend, aber — konsequent ausgedacht — durchaus mechanisch als wissenschaftliche Erklärung, teleologisch als Betrachtungsweise.

2. Wenn gegen Dr. Driesch eingewandt wurde, das „Noch Nicht“ der Erklärung sei noch kein „Niemals“, so wird seine Auffassung dadurch nicht getroffen. Denn Drieschs' Experimente suchen zu zeigen, daß am Mechanismus ein Geschehen vorkommt, das dem Wesen des Mechanismus widerspricht. Die Individualität als Kategorie zu bezeichnen, halte ich jedoch für nicht unbedenklich. In gewissem Sinn ist alle Wirklichkeit individuell. Die Kategorien aber sind die Formen, in denen wir die Wirklichkeit verstehen, und mit ihrer Hilfe auch das Individuelle zu erfassen, ist die unendliche Aufgabe der Wissenschaft. Auf das Nichtmechanische Geschehen im Organismus würde ich jedoch lieber nicht den Begriff der „Entelechie“ anwenden, sondern den der biologischen Kausalität, die neben einer mechanischen und psychischen Kausalität anzunehmen ist.

Staudinger stellt zwei Fragen: 1. Warum für die Tatsache, daß der Weltzusammenhang *tatsächlich* außer der durch *Größen* zu *bestimmenden* Seite noch eine Menge anderer (Farben, Töne, Gedanken, Gefühle, denn *wir* gehören auch zur Natur) Seiten enthält, ein besonderer geheimnisvoller Faktor Entelechie? 2. Kann irgendeine Größe infolge dieser Entelechie größer oder kleiner werden? Wenn *nicht*, was gibt dann der Vitalismus für eine besondere Erklärung?

Driesch (Schlußwort): Der Redner bedauert, daß alle Opponenten insofern nicht zum Thema redeten, als sie nicht die Berechtigung des erweiterten Naturbegriffes als solche, sondern beiläufig erörterte Punkte sekundärer Bedeutung angriffen. — Gegen Herrn Nelson bemerkt der Vortragende *erstens*, daß er (Redner) Metaphysik gleich der Lehre vom absoluten Sein setze, daß daher seine eigne Lehre nicht Metaphysik sei, doch könne man natürlich dem Begriff Metaphysik auch einen anderen Inhalt geben per definitionem; *zweitens*, daß seine Methode in der Beweisführung zugunsten des Vitalismus darin bestehe, die Denkbarkeit einer „Maschine“ (= typische Konstellation anorganischer Faktoren) auszuschließen; warum solle diese Methode nicht anwendbar und die Gewinnung sicheren Wissens über das Leben nicht möglich sein?; *drittens*, daß sich die Kategorie der „Individualität“ oder „Finalität“ sehr wohl deduzieren lasse aus der Tafel der Urteile, wenn man nur die Gruppe der hypothetischen Urteile („wenn . . . .“) gehörig klassifiziere („weil“, „damit“ etc.). — Gegen Herrn Goldscheid bringt der Redner *erstens* den zweiten gegen Herrn Nelson erörterten Punkt vor; *zweitens* verweist er für angeblich fehlende *positive* Aussagen über den Entelechiebegriff auf seine im Erscheinen begriffenen „Gifford Lectures“; *drittens* führt er aus, daß Herr G. ihm eine allgemeine statische Teleologie (in der Terminologie des Redners) zu vertreten scheine, daß eine solche als Grundlage des Lebens aber eben unmöglich sei; *viertens* bemerkt er, daß doch apriori kein Grund vorliege, warum die Natur nicht in separierte Sphären zerfallen solle, wenigstens für die erste Betrachtung; eine Metaphysik könne da ja wieder Einheit schaffen. — Zu Herrn Elsenhans, mit dem er in vielem übereinstimmt, weist Redner

zunächst auf eine dubiöse, sich auf Blumenbach beziehende Stelle der „Kritik der Urteilskraft" hin; er bemerkt *zweitens*, daß er „Individualität" sage und nicht, oder doch erst in zweiter Linie, „Finalität", um vitales Geschehen nicht durchaus unter dem Gesichtspunkt menschlichen Handelns erscheinen zu lassen; *drittens* möchte er alles unmittelbar Wirkliche zwar spezifiziert, aber nicht individualisiert nennen; Berge, Wolken, Inseln etc. sind letzteres nicht, da das Ganze hier nicht die Teile bestimmt. — Zu Herrn Staudinger hebt Redner hervor, daß sein Vitalismus nicht von einem „größer oder kleiner" in bezug auf das Geschehen in der Natur, sondern nur von *Ordnung* in bezug auf dieses Geschehen spreche; der erste Energiesatz bleibe, wie des näheren in den „Gifford Lectures" erörtert, durch den Vitalismus gänzlich unberührt.

BEGRÜNDUNG DES VITALISMUS.

Von Doz. Dr. Melchior Palágyi.

Der Vitalismus ist meiner Auffassung nach eine reine Tatsachenfrage. Gibt es nämlich eine eigene Klasse von Vorgängen, die man als vitale Vorgänge bezeichnen darf, und die niemals identisch sein können mit den sogenannten mechanischen, d. i. physikalisch-chemischen Prozessen: dann ist der Vitalismus eine für alle Zeit begründete, unantastbare Lehre. Gibt es aber keine besondere Klasse von Vorgängen, die als vitale im Unterschiede von den mechanischen Vorgängen betrachtet werden müßten, dann ist der „Vitalismus" ein für allemal aufzugeben, und darf in ernsten naturwissenschaftlichen Untersuchungen und naturphilosophischen Betrachtungen niemals Berücksichtigung finden. So in die Augen springend auch dieses aut-aut sein mag, so schwierig ist es trotzdem in bezug auf dasselbe eine endgültige Entscheidung zu treffen, und zwar — wie ich glaube — aus dem folgenden Grunde:

Es gibt eine Gruppe von *vitalen* Tatsachen, an deren Existenz kein Mensch zweifelt, und die einen auffällig vitalen Charakter haben, die aber trotzdem allgemein als psychische Tatsachen aufgefaßt werden, so daß sie zur Begründung des Vitalismus nicht herbeigezogen werden dürfen, weil sie eben die Grundlage des modernen Psychologismus bilden. Führt man aber den Beweis, daß sie durchaus keine psychische, sondern vitale Tatsachen sind, dann ist die Berechtigung des Vitalismus außer Zweifel gesetzt; freilich gerät aber hierdurch der Psychologismus in seiner ganzen neuzeitlichen Ausgestaltung in eine höchst peinliche Krisis.

Man betrachtet seit Locke die Sinnesempfindungen als einfache psychische Vorgänge oder, wie man sich ausdrückt, als elementare psychische Funktionen. Sind sie es aber wirklich? Um diese höchst wichtige prinzipielle Frage zu entscheiden, wollen wir vor allem untersuchen, ob die Sinnesempfindungen wirklich den Einfachheitscharakter haben, den man ihnen zuschreibt?

Eine jede Sinnesempfindung hat notwendig irgendeine zeitliche Dauer, mag diese sonst eine noch so geringe sein, also z. B. einen sehr geringen Bruchteil einer Sekunde betragen. Was aber in der Zeit verläuft, muß notwendig aus zeitlichen Abschnitten bestehend gedacht werden. Also werden wir einen jeden Empfindungsvorgang, mag er auch eine noch so kurze Dauer haben, aus beliebig vielen äußerst kleinen zeitlichen Abschnitten zusammengesetzt denken müssen. Es erleidet demnach keinen Zweifel, daß der Empfindungsvorgang an sich, wie alles zeitlich Verlaufende überhaupt, nichts Einfaches, sondern im Gegenteil etwas grenzenlos Zusammengesetztes ist.

Um das Einfachheitsdogma der Sinnesempfindung zu retten, fordert Wundt, daß wir von ihrer Zeitdauer abstrahieren sollen. Es scheint mir aber, daß ein Empfindungsvorgang aufhört ein Empfindungsvorgang zu sein, wenn man von seinem zeitlichen Verlauf abstrahiert. Ähnlich verhält es sich mit einem Bewegungsvorgang: auch dieser hört auf eine Bewegung zu sein, wenn wir von seinem zeitlichen Verlauf absehen. Übrigens gibt auch Wundt zu, daß der zeitliche Fluß zum Wesen der Empfindung gehört: „Die psychischen Tatsachen — sagt er — sind *Ereignisse*, nicht Gegenstände, sie verlaufen, wie alle Ereignisse in der Zeit und sind in keinem folgenden Momente die nämlichen, die sie in einem vorangegangenen waren" (Grundr. d. Psych.[5], p. 17). Da nun eine Empfindung ein Ereignis ist, und wie alle Ereignisse in der Zeit verläuft, so ist sie in keinem folgenden Momente die nämliche, die sie in einem vergangenen war, d. h. sie fließt aus grenzenlos vielen elementaren Teilen (aus Empfindungsdifferentialen) zusammen.

Alle diese Differentiale eines Empfindungsvorganges bleiben uns notwendig völlig unbekannt, weil unser Bewußtsein nicht in unendlich kleine Zeitabschnitte einzudringen vermag. Mit andern Worten: die Differentiale eines Empfindungsvorganges können niemals ins Bewußtsein fallen; sie sind lauter *bewußtseinsfremde* Vorgänge, d. h. sie sind keine Vorgänge psychischer Art. Psychisch nennt man nämlich Vorgänge, die ins Bewußtsein fallen, innerhalb des Bewußtseins stattfinden. Ein jeder Empfindungsvorgang ist also, insoferne man bloß auf die Differentiale Rücksicht nimmt, aus denen er zusammengesetzt ist, ein nichtpsychischer, oder, wie ich gleich hinzufügen will, ein *vitaler* Vorgang. Erst jener Akt des Bewußtseins, durch welchen die Inte-

gration der Differentiale eines Empfindungsvorganges geschieht, ist ein psychischer Akt.

Es ist der Grundirrtum des neuzeitlichen Psychologismus, wie er von Locke, Berkeley und Hume ausging, daß er das Vitale mit dem Psychischen verwechselt, und demzufolge weder eine echte vitalistische Theorie, noch eine echte Psychologie aufkommen läßt.

Die von den genannten englischen Philosophen ausgehende Psychologistik betrachtet nämlich die Sinnesempfindungen als etwas *völlig* Bekanntes. Nun sind wir allerdings mit nichts in der Welt so vertraut, wie mit unseren Empfindungen; daraus folgt aber durchaus nicht, daß Empfindungen als etwas völlig Bekanntes aufgefaßt werden dürften. In der Art und Weise, wie uns eine Empfindung „gegeben ist", ist das Wunder vollbracht, daß Etwas, das in allen seinen elementaren Bestandteilen völlig unbekannt bleibt, uns trotzdem so anmutet, als ob es uns gänzlich bekannt wäre. Wir dürfen uns jedoch durch diesen Schein nicht täuschen lassen. Dem naiven Bewußtsein mag die Empfindung als etwas durchaus Bekanntes gelten; für die erkenntniskritische Besinnung jedoch ist der Empfindungsvorgang etwas durch und durch Geheimnisvolles, weil es niemals in seinen elementaren Bestandteilen, sondern bloß als Integral durch den Wahrnehmungsakt unseres Bewußtseins erfaßt werden kann. Man muß also die fließende, bloß passiv „erlebte" Empfindung wohl unterscheiden von den Akten des Bewußtseins, durch welche sie erfaßt wird. Diese letzteren, nämlich die Akte des Bewußtseins haben, wie ich dies in meinem Vortrag über die Diskontinuität des Bewußtseins dargelegt habe, keinen fließenden Charakter; denn würden sie mit dem Empfindungserlebnis mitfließen, so müßten uns auch die Elemente des Empfindungsvorganges, die Differentiale desselben bekannt sein. Unser Bewußtsein erfaßt den Empfindungsvorgang durch *instantane*, intermittierende Akte, d. h. durch Akte, die in mathematische Zeitpunkte fallen und in kleinen Zeitintervallen (kleinen Bruchteilen der Sekunde), gleichsam pulsierend, aufeinanderfolgen.

Wir haben somit eine strenge Unterscheidung zwischen vitalen Vorgängen und psychischen Akten gewonnen. Empfindungen sind als bloße fließende Erlebnisse eben nichts weiter als vitale Vorgänge, welche wohl zu unterscheiden sind von den instantanen und intermittierenden psychischen Akten, durch welche sie zum Bewußtsein kommen. Der Vitalismus hat es überall mit fließenden

Vorgängen zu tun, die Psychologie hingegen mit instantanen, intermittierenden Akten. Alles Fließende muß vor allem *erlebt* werden, denn ist es nicht Erlebtes, dann kann davon keine Kenntnis zustande kommen; alles *Punktuelle*, Instantane hingegen muß vor allem geistig getan, geistig produziert sein, denn ist es nicht getan, so kann es nicht veranschaulicht, versinnbildlicht werden. Vitales muß vergeistigt, Geistiges muß vitalisiert werden: dies ist gleichsam der Kreisprozeß unseres geistigen Lebens. Eine weitere Ausführung dieses Gedankens findet sich in meinen „Naturphilosophischen Vorlesungen" (16. und 17. Vorlesung).

Im Sinne der dargelegten Auffassung gibt es gar keine psychischen „Vorgänge", sondern bloß psychische „Akte", die ihrer Natur nach *unanschaulich* sind. Da aber die oben genannten englischen Philosophen nichts Unanschauliches gelten lassen wollten, so machten sie auch aus den psychischen Akten etwas Anschauliches, d. h. sie verwechselten es mit den vitalen Vorgängen. Diese barbarische Äquivokation hatte zur Folge, daß Biologie und Psychologie durcheinandergemischt, und nicht mehr geschieden werden konnten. Der Sensualismus ist seinem Wesen nach eine Verwechslung des Vitalen mit dem Psychischen, des Wissensbaumes mit dem Lebensbaume. Die Folge dieser Verwechslung ist, daß man glaubte, die „psychischen Vorgänge" „innerlich anschauen", und demzufolge die „empirische Psychologie" auf „innere Wahrnehmung" oder auch „innere Beobachtung" gründen zu können. Nun können wir allerdings von unseren psychischen Akten *Kenntnis* haben, indem wir uns vermittels höherer psychischer Akte auf dieselben *beziehen*, aber von einer „Wahrnehmung" und „Beobachtung" psychischer Akte kann im *eigentlichen* Sinne dieser Ausdrücke nicht die Rede sein, weil psychische Akte unanschaulich sind.

Wenn man zugibt, daß Empfindungen an sich, abgesehen von den Akten ihres Erfaßtwerdens, vitale Vorgänge sind, dann scheint die vitalistische Theorie ein für allemal fest begründet zu sein. Nun erwacht aber der Zweifel, ob diese „Empfindungen an sich" nicht identisch sind mit jenen physikalisch-chemischen Prozessen, die in den Nervenfibrillen und Nervenzellen stattfinden, und den Gegenstand von nervenphysiologischen Untersuchungen und Hypothesen bilden? Dann hätten wir nicht das Recht, sie als „vitale Vorgänge" zu bezeichnen; wenigstens würden die mechanistisch

gesinnten Physiologen dies Recht in entschiedenster Weise in Abrede stellen. Es gilt also den Nachweis dafür zu erbringen, daß jene elementaren Vorgänge, aus denen die Empfindung zusammenfließt, vitaler und nicht mechanischer Art sind. Zugleich erkennt man nunmehr, daß wer dem Vitalismus zum Siege verhelfen möchte, einen Kampf nach zwei Fronten hin führen muß; einerseits muß er das Vitale den Psychologisten gegenüber, andererseits den Mechanisten gegenüber zur Geltung zu bringen versuchen: eine Doppelaufgabe, die so schwierig ist, daß ihre Lösung noch niemandem gelang. Der Psychologist möchte alle Erscheinungen am liebsten als psychische, der Mechanist hingegen als physikalisch-chemische begreifen. Zwischen diesen zwei furchtbaren Klippen des neuzeitlichen Denkens muß der Vitalismus hindurchgesteuert werden, wenn er irgendwie anerkannt werden soll. Wir haben oben gezeigt, daß die Empfindung an sich niemals mit psychischen Akten verwechselt werden darf; nunmehr muß auch gezeigt werden, daß diese Empfindungen an sich auch keine mechanischen Vorgänge sind.

Betrachten wir irgendeinen mechanischen Vorgang, z. B. das Fallen eines Steines, dann finden wir als den erkenntniskritischen Charakter desselben, daß er durch beliebig viele Beobachter bezeugt werden kann. Bei einer naturwissenschaftlichen Beobachtung, die jemand macht, gilt die stillschweigende Voraussetzung, daß beliebig viele anwesende Personen sich von dem Stattfinden der Tatsache überzeugen könnten. Nun gibt es aber auch solche Vorgänge, die im besten Falle nur einen einzigen, niemals aber zwei oder mehr Zeugen haben können, und zu dieser Klasse von Vorgängen gehören unter anderen unsere Empfindungserlebnisse. Wird das Fallen eines Steines durch n Beobachter bezeugt, so hat ein jeder dieser Beobachter ein Erlebnis von dieser Fallerscheinung. Bezeichnen wir nun den mechanischen Fallvorgang mit a, die n Erlebnisse der n Beobachter mit a_1, a_2, a_3, ... a_n, so wird niemand diese n vitalen Vorgänge, weil eben ihre Anzahl n ist, mit dem einzigen mechanischen Vorgang a, auf den sie sich alle beziehen, verwechseln können. Soll es eine Vielheit von Personen geben, die denselben Vorgang beobachten können, dann müssen die Erlebnisse dieser Personen notwendig von jenem Geschehnisse unterschieden werden, das zur gemeinsamen Unterlage der Vielheit von Erlebnissen dient. Nun ist aber Naturwissenschaft nur unter der Voraussetzung möglich, daß viele

Personen denselben Vorgang wahrnehmen können: also ruht das Ganze der Naturwissenschaft auf einer Unterscheidung zwischen Erlebnis und mechanischem Vorgang. Dieser Unterschied besteht, wie gesagt, darin, daß Lebensvorgänge bloß einen Zeugen, physikalisch-chemische Prozesse hingegen beliebig viele Zeugen haben können.

So haben wir denn den vitalen Vorgang einerseits von dem psychischen Akt, andererseits von dem mechanischen Vorgang zu unterscheiden gesucht. Vitale Vorgänge haben es mit den psychischen Akten allerdings gemein, daß sie bloß einen Zeugen haben können, nämlich diejenige Person, durch welche sie erlebt, bezw. produziert werden; die ersteren haben aber einen fließenden, die letzteren hingegen einen intermittierenden, punktuellen Charakter. Was die mechanischen Vorgänge betrifft, so können sie (wie z. B. die Bewegungsvorgänge) ebenso fließenden Charakter besitzen wie die vitalen Prozesse, sind aber von diesen letzteren trotzdem wesentlich verschieden, weil diese im besten Falle bloß einen einzigen Zeugen haben können. Es gibt allerdings auch solche Lebensvorgänge, die überhaupt niemals unmittelbar zum Bewußtsein kommen können, wie z. B. die Lebensvorgänge der einzelnen Zellen, aus denen unser Leib aufgebaut ist, aber auf die Betrachtung derselben kann ich wegen der uns karg zugemessenen Zeit nicht mehr eingehen. Ich wollte eben nur eine Skizze jener philosophischen Methode entwerfen, die zur Begründung des Vitalismus führt und die ich in meinen „Naturphilosophischen Vorlesungen" (Charlottenburg, Verlag Otto Günther, 1908) ausführlicher darzulegen versucht habe.

DISKUSSION.

Driesch erklärt sich einverstanden mit der Äußerung des Vortragenden, daß der Vitalismus in erster Linie eine Tatsachenfrage sei. — Die Systeme von P. und von D. seien zu different aufgebaut, um Auseinandersetzung im einzelnen nützlich zu machen. — Von besonderer Bedeutung erscheint der Begriff der Diskontinuität des Bewußtseins gegenüber der Kontinuität von etwas unbestimmtem Anderen.

Prof. **Kirschmann**: Wenn es nur ein Fließen in den mechanischen und vitalen Vorgängen gibt, nicht aber in den psychischen Vorgängen, wie können wir denn über das Fließen etwas wissen? Der Vortragende hat die Kontinuität aus dem Bewußtsein hinausgeschafft, während doch die Kontinuität *im* Bewußtsein die *einzige Kontinuität ist, die wir kennen, oder die existiert.*

Drews: Bewußtseinstätigkeit gibt es nicht. Bewußtsein ist Empfindungssein, also *Zustand, Affektion.* Auf Bewußtseinstätigkeit aber beruht die ganze Psychologie des Herrn Palágyi.

Palágyi (Klausenburg), Schlußwort: Ich kann mich kurz fassen, weil wesentliche Einwände nicht erhoben wurden. Herrn Professor Drews gegenüber habe ich nur zu bemerken, daß meine Auffassungen denjenigen E. v. Hartmanns in manchen Punkten näher stehen, als dies für den ersten Anblick scheinen möchte. — Einem geehrten Vorredner gegenüber möchte ich betonen, daß uns das Kontinuierliche allerdings bekannt oder „gegeben" ist, jedoch bloß als Erlebnis, aber keineswegs vermögen wir es mit Akten des Bewußtseins zu durchdringen; es bleibt immer „irrational".

LEBEN UND METAPHYSIK.

Von Dr. J. Benrubi.

Ich will hier keine neue Frage aufwerfen, sondern vielmehr auf eine uralte Frage, die mir als die Lebensfrage der Philosophie erscheint, Antwort zu geben versuchen: Inwiefern ist die Metaphysik als Wissenschaft vom Leben, vom Absoluten möglich? Bekanntlich sind in der Gegenwart nicht nur Naturphilosophen und Positivisten bestrebt, „das Absolute aus seinen letzten Zufluchtsstätten zu vertreiben" (Ostwald), sondern auch die Kritizisten und die kritischen Metaphysiker sehen sich genötigt, der Erfassung des Absoluten den Charakter der Wissenschaftlichkeit abzusprechen und sie als eine Angelegenheit der Religion, der Poesie zu betrachten.

Dieser Zustand der Dinge ist, wie mir scheint, vor allem der großen Unklarheit zu verdanken, die jetzt in der Auffassung des Begriffs der Wissenschaft herrscht. In der Regel glaubt man die mathematische Exaktheit und Meßbarkeit als Vorbild zu nehmen und auf diese Weise gleichsam einen absoluten Begriff der Wissenschaft zu konstruieren. Unter dieser Voraussetzung wäre allerdings die Wissenschaft vom Absoluten ein Unding; aber unter dieser Voraussetzung wären auch sämtliche anderen Wissenschaften, außer der mathematischen, ein Unding. Die „Wissenschaft" überhaupt ist eine Abstraktion. In Wirklichkeit gibt es nur grundverschiedene, ursprüngliche, aufeinander unzurückführbare Wissenschaften, und mithin verschiedene Stufen der Wissenschaftlichkeit und der Evidenz. Es ist das Verdienst Boutroux', uns gezeigt zu haben, daß jede Wissenschaft Postulate voraussetzt, die ihr eigentümlich sind, und daß es daher eine Hierarchie der Wissenschaft, eine Hierarchie der Gesetze gibt, die wir zwar einander näher bringen, aber nicht zu einer einzigen Wissenschaft und zu einem einzigen Gesetze verschmelzen können. So sind z. B. die Mathematik und die

Gesellschaft zwei durch einen Abgrund getrennte Extreme, und doch spricht man von der Soziologie als Wissenschaft.

Gibt man aber die Möglichkeit und die Berechtigung von unreduzierbaren, ursprünglichen Wissenschaften zu und gesteht man, daß, je höher man in die Hierarchie der Wissenschaften steigt, desto mehr dem Gefühle ein Platz eingeräumt werden muß, so ist es nicht einzusehen, weshalb eine Erkenntnis von einer ganz anderen Art von Gewißheit als derjenigen der Einzelwissenschaften unmöglich sein sollte. Der Agnostizismus der kritischen Metaphysiker scheint vom Standpunkt der Wissenschaft selbst ebensowenig berechtigt zu sein, wie das Bestreben der Positivisten und Naturphilosophen, das Absolute aus seinen letzten Zufluchtsstätten zu vertreiben, und der Begriff einer „wissenschaftlichen Philosophie", den man heutzutage so gern gebraucht, hat ungefähr denselben Sinn, wie der einer wissenschaftlichen Chemie, einer wissenschaftlichen Biologie, d. h. er ist ebenso tautologisch, wie der Begriff einer wissenschaftlichen Wissenschaft, oder wenn man unter „wissenschaftlich" die mathematische Exaktheit versteht, ebenso unwirklich, wie etwa ein hölzernes Eisen. Ebenso muß man mit Rücksicht auf die vorhin erwähnte Relativität des Begriffs der Wissenschaft sagen, daß die Philosophie nur dann eine Daseinsberechtigung hat, wenn sie eine Wissenschaft eigener Art, eine selbständige Wissenschaft ist.

Ferner. Ich habe vorhin von Einzelwissenschaften gesprochen. Was ist damit gemeint? Was versteht man eigentlich unter *Einzel*-Wissenschaft? Sicherlich dies, daß sie eine einzelne Seite des Lebens zu ihrem Gegenstande hat. Die Einzelwissenschaften pochen heutzutage auf ihre Relativität. Sie wollen selber nichts anderes sein, als die Hypothesen der konstanten Beziehungen unter den Erscheinungen. Der Zweck der Einzelwissenschaft ist gleichsam, photographische Aufnahmen vom Leben zu entwerfen. Sie betrachtet als ihr eigentliches Gebiet die Erscheinungswelt. Das ist ihr Recht und ihr Stolz. Aber: ist die Welt der Erscheinungen das Ganze des Lebens? Ist die gegebene Wirklichkeit das Ganze der Wirklichkeit? Sind die Töpfe oder die Schüsseln, mit denen die Einzelwissenschaften zu tun haben, die wahre Realität? Ist nicht vielmehr die Erscheinungswelt nur der Ausdruck einer tieferen Realität, wie die Werke eines Genies, jene Töpfe und

Schüsseln, von denen Goethe spricht, nur das Symbol seines inneren Lebensinhalts sind? Was ist, mit einem Worte, „wirklich"? Dieser Begriff ist durchaus nicht so absolut, wie man gewöhnlich glaubt. Für das kleine und für das große Kind, ich meine für den Ungebildeten, ist wirklich nur das, was sich mit den Händen greifen läßt. Je reifer dagegen jemand ist, desto mehr glaubt er an die Wirklichkeit von etwas, was *hinter* den Erscheinungen liegt, weil er davon eine vollkommene, mehr als mathematische Gewißheit hat. Dies könnte durch eine Fülle von Beispielen aus dem Gebiete des geistigen Schaffens und Erlebens bestätigt werden.

Nun entsteht hier aber die große Frage: Gesetzt, daß die Erscheinungswelt nur das Symbol einer tieferen Realität, daß unser Leben nur der sichtbare Ausdruck eines in der Tiefe verlaufenden Prozesses, eine sich fortwährend verwirklichende Hinter- oder Übernatur sei: kann der Mensch, ohne die Grenzen seines Erkenntnisvermögens zu überschreiten, jene Realität erfassen? Diese Frage müßte entschieden verneint werden, wenn man unter Erkenntnisvermögen die Fähigkeit einer Erkenntnis durch die bloße Intelligenz verstehen wollte. Dann wäre die Metaphysik als Wissenschaft unmöglich, denn die wahrhaft lebendige Wirklichkeit läßt sich weder tasten noch fassen, noch rechnen, noch wägen, noch münzen. Es ist das Verdienst und die Schranke des großen „Allzermalmenden", die Unmöglichkeit einer Verstandesmetaphysik gezeigt zu haben. Und wir würden auch heute mit ihm sagen, daß, wer einmal „Kritik" gekostet hat, niemals wieder zu jener alten und sophistischen Scheinwissenschaft zurückkehren werde. Ebenso wird man auch z. B. den Kampf Diltheys gegen die Metaphysik als bloße Begriffsfabrikation zu würdigen wissen. Der ungeheure Reichtum der konkreten Wirklichkeit läßt sich unmöglich restlos in Begriffe umsetzen, man kann das Leben nicht aus Partialweltbildern konstruieren.

Allein: macht die Intelligenz das Ganze des Erkenntnisvermögens aus? Fühlen wir nicht vielmehr in uns Kräfte, gibt es nicht in uns Symptome, die auf unsere Verwandtschaft mit der lebendigen Realität hindeuten und infolgedessen uns zu einer Erkenntnis eigentümlicher Art berechtigen und sogar verpflichten? Versenken wir uns in unser tiefstes Innere. Versuchen wir, das Charakteristische der menschlichen Lage zu

erfassen. Wir werden mit dem Dichter finden, daß in uns zwei Seelen wohnen, oder, um einen Ausdruck Bergsons zu gebrauchen, das menschliche Leben ist eine Art doppelte Bewegung, eine *hinaufsteigende* und eine *hinabsteigende* Bewegung. Aber wir fühlen zugleich, daß diese zwei Seelen durchaus nicht im gleichen Grade ursprünglich sind, sondern daß die nach unten strebende Seele nur „ein Teil des Teils ist, der anfangs alles war, ein Teil der Finsternis, die sich das Licht gebar". Ursprünglich ist nur die hinaufsteigende Bewegung; sie wird zwar durch die hinabsteigende Bewegung, durch den Mephistopheles, den wir in uns tragen, durch das, was die Philosophen die Materie nennen, zwar gehemmt und oft sogar gelähmt, aber nicht zerstört, so daß man wieder mit dem Dichter sagen kann, daß die nach unten strebende Seele ein Teil von jener Kraft ist, die stets das Böse will und stets das Gute schafft. Um die nach oben strebende Seele mit konkreteren Ausdrücken zu qualifizieren, würden wir sagen, daß sie eine Art Expansionsbedürfnis, ein schöpferischer Drang, kurz die Liebe ist. Der Mensch ist also, seiner ursprünglichen Beschaffenheit nach, ein schöpferisch-liebendes Wesen. Was heißt aber „lieben"? Ist das nur eine Sache des Verstandes oder nur des Herzens, oder nur des Willens, oder nur der äußeren Sinne? Nein. Die Liebe ist eine Sache des ganzen Lebensaffekts, lieben heißt, sich mit seinem ganzen Wesen ins Zentrum eines anderen Wesens versetzen, mit ihm eins werden, kurz, mit ihm sympathisieren.

Nun glaube ich, daß diese in dem Menschen steckende Kraft, dieser uns zum Schaffen befähigende Drang, dieses Sympathievermögen es ist, was uns nicht Ruhe gibt, solange wir nicht das Ganze des Lebens, das Absolute erfaßt haben. Der Mensch ist offenbar kein Monstrum in der Natur. Wie er sich in das Zentrum seines Wesens unmittelbar zu versetzen vermag — und wie würde er ohne dieses Insichselbsthineinversetzen zum Schaffen kommen können? —, so kann er das auch nicht nur mit seinesgleichen tun, sondern auch mit allem, was da lebt und fühlt, kurz, er kann mit der ganzen Wirklichkeit sympathisieren. *Wagt* er aber dies, so treibt er eo ipso Metaphysik. Metaphysik in diesem Sinne ist nicht ein Hervorbringen, sondern ein Finden, ein Sichselbstfinden, ein Sichselbsterkennen der Wirklichkeit, ein Abglanz des Lebens. Die Welt ist eine

fortwährende Schöpfung des Menschen, aber sie ist zugleich eine wohlbegründete Schöpfung, da wir selber doch zum Seienden gehören. Das Wirkliche ist weder im Äußeren noch im Inneren, sondern in dem Akte der Sympathie selbst. Damit ist aber zugleich gesagt, daß die Metaphysik immer im Flusse ist, und daß sie niemals die höchste Stufe der Vollkommenheit erreichen wird. Aus dieser Tatsache, nämlich daraus, daß der Mensch das Leben, das Ganze, das Absolute nicht völlig zu erfassen vermag, scheinen viele zu schließen, daß die Metaphysik eine Wissenschaft für Übermenschen sei. Das scheint mir eher ein Zeichen von übertriebenem Stolz als von Bescheidenheit zu sein: es hieße, von der Voraussetzung ausgehen, daß der Mensch ein vollkommenes Wesen sei, und daß alles, was er tut, vollkommen sein müsse. In Wirklichkeit aber kann der Mensch ebensowenig auf die Erfassung des Absoluten verzichten, weil er es nicht ganz besitzen kann, wie er auf die Erfassung des Sinnes eines Werkes verzichtet, weil er es nicht ganz begreift. Niemand wird z. B. wagen zu sagen, daß er den Faust, oder Spinozas Ethik, oder die sixtinische Madonna, oder die neunte Symphonie vollkommen versteht, und wollte er das behaupten, so würde ihm niemand glauben, denn ein Kunstwerk vollkommen verstehen, heißt sämtliche Erlebnisse des Meisters wieder miterleben wollen, d. h. etwas Unmögliches verlangen. Wohl aber ist jeder von uns berechtigt und verpflichtet, sich einer vollkommenen Erfassung jener Schöpfungen des menschlichen Geistes zu nähern. Der metaphysische Agnostizismus zu Ende gedacht, muß zum moralischen Skeptizismus führen: er lähmt das Handeln.

Nicht bescheidener erscheint mir das Bestreben einiger Philosophen der Gegenwart, aus der Metaphysik eine Synthese der positiven Wissenschaft zu machen, d. h. „der auf der Grundlage des gesamten wissenschaftlichen Bewußtseins eines Zeitalters oder besonders hervortretender Inhalte desselben unternommene Versuch, eine die Bestandteile des Einzelwissens verbindende Weltanschauung zu gewinnen". Danach müßte der Philosoph entweder das, was die Einzelwissenschaften nach besten Kräften leisten, noch einmal leisten wollen, was heutzutage und namentlich in Zukunft unmöglich wäre, oder er müßte sich darauf beschränken, mit den photographischen Aufnahmen, die ihm die Einzelwissenschaften liefern, das Leben

zu rekonstruieren, aus den Teilen ein Ganzes zusammenzusetzen. Angenommen, daß das möglich wäre, so würde das überflüssig sein. Das würde uns nicht einen Schritt weiter in der Erkenntnis des Woher und Wohin des Lebens führen. Will dagegen die Philosophie nicht sich selbst zum Tode verurteilen, so muß sie etwas Anderes und Höheres tun, als die Einzelwissenschaften. Sie muß eine ursprüngliche Wissenschaft, eine Metaphysik im vorhin erwähnten Sinne sein wollen. Obgleich auf sämtlichen Einzelwissenschaften gestützt, muß sie das Ganze des Lebens als ihr eigenes Gebiet betrachten.

Um das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften zu veranschaulichen, hat man es mit demjenigen des Kapellmeisters in einem Orchester und des Architekten zu den befehlenden Sondereigentümern des Terrains des positiven Wissens verglichen. In diesen Bildern kommen, wie mir scheint, weder die Einzelwissenschaften noch die Philosophie zu ihrem Rechte. Ich möchte z. B. denjenigen Vertreter einer Einzelwissenschaft sehen, der seine ganze Lebensarbeit mit der Rolle eines Spielers in einem Orchester vergleichen würde. Der Spieler eines Instruments in einem Orchester bietet nur Stückwerk, welches an und für sich oft sinn- und leblos ist. Auch den Philosophen möchte man sehen, der seine ganze Tätigkeit auf das Dirigieren beschränken, und nicht vielmehr selber der Schöpfer des Werkes sein möchte. Das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften ist vielmehr demjenigen des Auges zu den anderen Sinnen im lebendigen Menschen ähnlich. Die einzelnen, sowohl die äußeren wie die inneren Sinne, haben ihre völlig selbständige Aufgabe. Sie sind da, um den lebendigen Organismus zu erhalten. Aber sie genügen sich nicht selbst. Ihren vollen Wert erhalten sie erst durch das Auge. Was meint man eigentlich, wenn man einen des Sehens unfähigen Menschen „blind“ nennt? Sicherlich dies, daß ihm das Lebensorgan *par excellence* fehlt, daß er nicht sehen kann, *woher* er kommt und *wohin* er geht. Das Sehen aber ist streng durch die ganze körperliche und geistige Beschaffenheit des Individuums bedingt. Je reifer wir sind, desto vollkommener wird auch unser Sehen sein. Wir sehen, was wir sind, und wir sind, was wir sehen.

Wollten wir das hier über das Sehen Gesagte auf die Philosophie anwenden, so würden wir sagen: die Metaphysik ist

das Auge des Lebens, Lebens-Anschauung. Die Metaphysik einer Zeit ist durch den Zustand der Einzelwissenschaften bedingt und infolgedessen stets im Werden begriffen. Sie ist eine Fortsetzung der Einzelwissenschaften in dem Sinne, daß sie sich auf diese stützt, aber sie folgt ihnen nicht knechtisch, vielmehr zeigt sie ihnen den Weg, den sie einschlagen sollen, um sich nicht zu verirren. Ferner, die Begriffe, die Kategorien, mit denen die Metaphysik arbeitet, sollen nicht etwas Starres sein, sondern stets in neue Begriffe umgesetzt werden. Die Aufgabe der Metaphysik ist zugleich eine theoretische und eine praktische. Sie soll einerseits das Wesen des Lebens erfassen und andererseits uns den Weg zeigen, den wir gehen sollen, um unserer eigensten Natur gemäß zu leben. Damit ist zugleich gesagt, daß die wahre Metaphysik nicht eine Ontologie, eine Wissenschaft vom Seienden, sondern eine Ethik im höchsten Sinne ist. Also ist die Ethik, ihrem Wesen nach, metaphysisch. Eine Moral unabhängig von der Metaphysik aufstellen, heißt, einen sich selbst überlassenen Blinden zum Gehen zwingen wollen. Es gibt nicht eine Moral außer oder neben dem Leben. „Leben" heißt, uns als schöpferisch-liebende Wesen entwickeln, es heißt, bewußt an der Selbstentwicklung des ursprünglichen Lebensprinzips teilnehmen. Die Moral ist demnach ein Ausfluß des wahren Lebens, wie die Wärme ein Ausfluß der Sonne ist. Was man sonst Moral nennt, ist im Grunde eine Technik, oder, um mit Eucken zu reden, eine „Lebenspolizei", die eben für die Aufrechterhaltung der Ordnung in der Gesellschaft von Nutzen ist. Die metaphysische Erkenntnis dagegen, wie wir sie angedeutet haben, macht aus unserem ganzen Leben eine große Aufgabe, sie ruft den Menschen zur Teilnahme an einem kosmischen Kampfe, an dem Kampfe des Weltlichtes gegen die Weltfinsternis.

ÉTAT DES TRAVAUX DU «VOCABULAIRE PHILOSOPHIQUE».

Par André Lalande,
Maître de conférences à l'Université de Paris.

Au Congrès de Genève, en 1904, j'ai eu l'honneur de faire connaître, à ceux que ce travail pouvait intéresser, le vocabulaire que publie dans son *Bulletin* la Société française de philosophie.[1] A cette date, j'en ai exposé le plan et la méthode de constitution: on trouvera sur ces points des renseignements détaillés dens le compte rendu du dernier Congrès. Pour ceux de nos confrères qui n'auraient pas le temps de s'y reporter et qui ne connaîtraient pas encore cette tentative, j'en rappellerai seulement les deux caractères essentiels:

1° Ce vocabulaire diffère entièrement, par son but et sa forme, des publications de titre analogue qui sont actuellement en usage. Il n'est pas un manuel pour débutants, comme ceux de Fleming et Calderwood en Angleterre, de Kirchner et Michaëlis en Allemagne, de Goblot ou d'Alexis Bertrand en France, de Ranzoli en Italie. Il n'est pas un recueil historique de citations comme l'excellent *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke* de M. le prof. Eisler, ni une étude de l'évolution du sens des mots, comme l'ouvrage universellement estimé de M. le prof. Eucken. Il ne ressemble pas davantage au grand *Dictionary of Philosophy and Psychology* publié sous la direction de M. le prof. J. M. Baldwin, et qui remplit si utilement le programme tracé par son auteur: celui d'un «dictionnaire pour les philosophes». — Nous avons défini le but de notre travail en l'appelant *Vocabulaire technique* et *critique.* Par là nous entendons: l'analyse des termes de la langue philosophique, la détermination de leurs différents sens dans les ouvrages et dans l'enseignement contemporains, l'examen des

[1] *Bulletin de la Société française de philosophie,* Armand Colin, éditeur, 5, rue de Mézières, Paris. Années 1902 et suivantes.

équivoques et des sophismes qui s'y rattachent, les précautions qu'on pourrait prendre pour y remédier, enfin l'indication de radicaux conventionnels pouvant servir à distinguer les diverses significations, et pouvant entrer dans une langue artificielle internationale suivant des lois fixes de dérivation. — Il s'agit donc, non de réglementer l'usage, ce qui n'est pas actuellement possible, mais de l'éclairer, et de prendre conscience de ses imperfections, en attendant qu'un jour peut-être un de nos Congrès entreprenne de fixer tout ou partie de la terminologie dans les sciences morales, comme l'ont fait les Congrès de sciences physiques et naturelles, au grand profit de leurs études respectives.

2° Pour réaliser notre programme, nous avons appliqué une méthode très particulière, et dont on aurait peine à croire qu'elle soit si efficace quand on ne l'a pas soi-même pratiquée.[1] Elle consiste à rédiger un premier texte, puis à le soumettre, en épreuves, à des hommes compétents, en assez grand nombre, d'origine et d'opinions assez différentes pour éviter toute influence d'un milieu philosophique particulier; enfin à rédiger le texte définitif, en tenant compte de cette consultation. *A priori*, on pourrait s'attendre à recevoir une masse incohérente d'observations contradictoires; en fait, il n'en est rien: les erreurs sont redressées, les lacunes ou les confusions signalées; les points délicats, sur lesquels il subsiste des divergences irréductibles d'opinion, ressortent en pleine lumière. En un mot, on aboutit à un résultat réellement *instructif*, et pour celui qui organise le travail, et pour ceux qui y participent, et pour les lecteurs qui s'y reportent ultérieurement.

Or, c'est là ce dont nous avons le plus pressant besoin; et c'est aussi là-dessus que je me permets d'attirer l'attention du Congrès.

Il se fait, en philosophie, une quantité considérable de travail; il s'y dépense une activité d'esprit, un talent, une patience, un dévouement intellectuel qui seraient un spectacle

[1] J'ai appliqué il y a deux ans la même méthode, toujours avec l'appui matériel et scientifique de la *Société française de philosophie*, à l'établissement d'un petit *Précis raisonné* de morale scolaire, destiné à satisfaire un besoin pratique immédiat, en attendant la constitution scientifique d'une déontologie positive : les résultats ont été très satisfaisants dans une matière qui semblait par nature, devoir être fertile en vaines controverses.

admirable si l'on pouvait l'embrasser dans son ensemble. Mais de ce travail énorme, la majeure partie se perd, parce qu'il est incoordonné, et parce que son abondance même rend impossible, fût-ce à l'homme le mieux informé, de se tenir au courant de tout ce qui se fait. Personne, pas même le spécialiste (s'il peut en être en philosophie), ne saurait être sûr de ne pas réinventer péniblement ce qui a déjà été dit dans une autre langue, et peut-être dans la sienne propre. Les mêmes idées apparaissent sous des formes un peu différentes, qui les rendent longtemps méconnaissables, ou dont les oppositions superficielles occupent toute l'attention, au détriment des concordances réelles. Les questions sont sans cesse reprises à pied d'œuvre, comme si rien n'avait été fait; les idées nouvelles, au lieu de se greffer sur les vérités anciennes, de les compléter et de se compléter entre elles, se heurtent, au moins en apparence, et paraissent se détruire l'une l'autre en soulevant des nuages de poussière. Aussi la mauvaise réputation que se sont faite les philosophes auprès des savants n'est-elle pas en décroissance; et ce n'est pas une des moindres raisons qui ont décidé ces derniers à philosopher *eux-mêmes*, sans craindre d'être incompétents dans une matière où l'acquis, l'entente, et par suite la compétence sont encore rudimentaires, sauf peut-être sur les questions historiques.

Si, comme le disent hardiment quelques philosophes, la philosophie n'est qu'un sport d'invention ingénieuse et d'habile discussion, ou bien, comme d'autres le veulent, un effort purement individuel de coordination intérieure propre à chaque tête pensante, tout est pour le mieux, et les choses n'ont qu'à rester ce qu'elles sont. Mais alors, à quoi bon des Congrès de philosophie? Et surtout à quoi bon un enseignement philosophique?

Si l'on admet au contraire, — et je parlerai seulement pour ceux qui l'admettent, — que toute recherche normale doit aboutir à une conclusion et que toute vraie question doit disparaître, tôt ou tard, devant une réponse commune à tous ceux qui savent, il faut mettre en première ligne, parmi nos devoirs, celui de ne faire que du travail *utile*, c'est-à-dire donnant des résultats précis, additifs, et communicables. Il serait absurde de prétendre qu'on n'y puisse arriver que d'une seule manière, et j'en vois dès à présent plusieurs autres, qui

me sembleraient assez efficaces, outre celle dont je parlais un peu plus haut. Je ne présente donc ceci que comme l'indication d'une méthode de travail collectif: l'efficacité pourrait sans doute en être accrue; mais elle se montre déjà notable dans ses premières applications.

Le plus grand inconvénient qu'elle présente est sa lenteur relative, et la quantité quelquefois considérable du travail nécessaire pour aboutir au résidu bon à conserver et à publier. Aussi ne sommes-nous encore qu'à la lettre I, alors que j'espérais, lors du premier congrès, atteindre pour cette année les dernières lettres de l'alphabet.

Notre retard cependant est moindre qu'il ne semblerait tout d'abord.

Il a été dû, en partie, à des circonstances diverses qui sont venues momentanément augmenter mes occupations professionnelles, ou diminuer d'autre façon le temps que je puis consacrer à un travail libre. Mais surtout, il faut tenir compte de ce fait que les premières lettres sont très chargées, et contiennent par avance une partie des matières qu'on retrouvera dans les suivantes: l'article *Hasard* abrégera singulièrement l'article *Nécessité*; *Idéalisme* contient virtuellement *Réalisme*, et *Immanent* définit par avance *Transcendant*. Enfin il va de soi que je recueille ou que je reçois, chemin faisant, un certain nombre de matériaux qui sont mis de côté pour la suite. En tenant compte de tout cela on peut évaluer le travail effectué aux deux tiers environ du travail total.

Il y aurait lieu cependant d'élargir sur quelques points notre contrôle.

En principe, nous n'étudions que les sens actuels de chaque terme philosophique français, et les origines de ces sens. Sans doute, pour beaucoup de mots ayant un caractère international, ou dont l'équivalence est fortement établie par l'usage, nous sommes nécessairement amenés à envisager l'histoire du mot hors de notre langue, et souvent même à citer des textes étrangers. Mais cela reste accidentel: aussi serait-il très utile que *le même travail fût fait sur un plan analogue et d'une manière indépendante, dans chacune des langues qui ont une littérature philosophique.* Il suffirait pour cela, dans chaque pays, d'une société de philosophie qui se chargeât du contrôle et des frais matériels de la publication, et d'un homme, ou

d'un petit groupe d'hommes, qui voulussent bien prendre la peine de rédiger le premier texte et de coordonner les observations critiques. — Si ce travail était une fois effectué pour quatre ou cinq langues, il serait facile à tenir au courant, et il rendrait des services inappréciables.

D'autre part, notre revision elle-même aurait besoin d'être développée à l'étranger. Nous mentionnons, pour chaque terme, les équivalents allemands, anglais et italiens; nous citons souvent, comme je le disais plus haut, des textes de ces langues. Nous remercions très vivement ici les philosophes étrangers qui veulent bien relire nos épreuves, et qui nous ont souvent envoyé des contributions de haute valeur; mais nous désirerions augmenter leur nombre, et en particulier celui de nos correspondants de langue anglaise. Je profite donc de l'occasion du Congrès pour faire connaître ce desideratum, spécialement à ceux de nos confrères qui enseignent la philosophie: nous nous ferons un plaisir, s'ils veulent bien nous le demander, de leur envoyer nos cahiers d'épreuves, tout préparés pour les annotations; et même en dehors des Universités, il va de soi que nous les adresserons très volontiers à tous ceux dont les publications antérieures garantissent une réelle compétence en cette matière. Il est d'ailleurs entendu qu'en nous informant de leur intention, ils ne prennent par là aucun engagement, et qu'ils restent tout à fait libres, après avoir reçu nos cahiers d'épreuves, de n'en lire que les articles auxquels ils s'intéresseront spécialement. De notre côté, nous ne nous engageons pas non plus à publier toutes les communications que nous pourrons recevoir, mais seulement celles que le plan de notre travail nous permettra d'utiliser. Jusqu'à présent, d'ailleurs, nous avons entendu cette règle dans le sens le plus large, et toutes les fois que l'application en a pu soulever un doute de quelque importance, la question a été débattue en séance publique de la Société de philosophie: les dix fasciscules actuellement publiés permettent de le constater facilement, et font assez connaître la nature et les caractères de notre travail.

III. Sektion.
PSYCHOLOGIE.

Professor Münsterberg eröffnete die psychologische Sektion, Dienstag um 3^{30}, mit folgender Ansprache:

Im Auftrage des Präsidiums des dritten Internationalen Philosophenkongresses habe ich die Ehre, hiermit die psychologische Sektion zu eröffnen. Unsere Sektion gehört nach der Zahl der angemeldeten Vorträge zu den kleineren Sektionen der Heidelberger Tagung. Sollen wir das als Zeichen dafür deuten, daß in unserer Zeit das Interesse an psychologischen Problemen daniederliegt? Im Gegenteil, wir alle wissen, welchen gewaltigen Aufschwung das empirische Studium des Seelenlebens genommen hat: die psychologischen Laboratorien sind wahrlich bei emsiger Arbeit. Und trotzdem ist es wohl kein bloßer Zufall, wenn in diesem Rahmen die Psychologie hinter Logik und Erkenntnistheorie zurücktritt.

Zunächst und vor allem rührt es wohl daher, daß die Psychologen sich längst daran gewöhnt haben, ihre eignen Feste zu feiern. Nationale Versammlungen sind Jahr für Jahr in allen Ländern auf der psychologischen Tagesordnung; in Deutschland hat kürzlich erst Frankfurt am Main die Experimentalpsychologen beherbergt. Dazu aber kommen die internationalen Zusammenkünfte: schon wirft der große Genfer Kongreß seine Schatten voraus. So ist es denn kaum erstaunlich, daß die Psychologen nur zögernd die philosophischen Versammlungen daneben besuchen.

Es spielt aber noch ein andres hinein und wirkt vielleicht ausschlaggebend. Die Philosophen selbst haben im letzten Jahrzehnt mit wachsender Energie betont, daß die Psychologie überhaupt eigentlich nicht in die Philosophie gehört. Wir stehen hier in Heidelberg ja auf dem klassischen Boden für jene Lehre, welche die Psychologie zu den Naturwissenschaften rechnet und jeden Psychologismus aus der Erkenntnistheorie verbannt. Die

rechte Psychologie wird dem freimütig zustimmen müssen und selbst gerne bekennen, daß sie so wenig Philosophie ist, wie es Physik und Chemie sind.

Und dennoch: wer hat das Recht zu fordern, daß die saubere Unterscheidung zu endgültiger Scheidung würde? Wir Psychologen dienen einer selbständigen Naturwissenschaft, aber mehr als irgendeine andre Naturwissenschaft verlangt die unsrige den philosophischen Hintergrund. Der Chemiker mag bei seiner Arbeit auf philosophische Überzeugungen verzichten, der Psychologe kann es nicht, auch wenn er zwischen den Apparaten seines Laboratoriums steht. Es wäre gewissenloser Leichtsinn, der sich bestrafen müßte, wenn wir Psychologen nicht immer wieder die Philosophie aufsuchten und, dem klassischen Helden gleich, Kraft schöpften, indem wir den heimischen Boden küssen.

Gilt aber nicht das gleiche vom Philosophen? Er täuscht sich selbst, wenn er wähnt, den Fortschritt der Psychologie unbeachtet lassen zu können. Der Philosoph soll nicht Psychologist sein, aber wenn er nicht Psychologe ist, so beraubt er sich der festesten Stütze. Aus diesem Gefühle heraus, so glaube ich, sind Sie zu unserer Psychologenarbeit trotz des kurzen Vortragsprogrammes in so beträchtlicher Anzahl herbeigeeilt, und in diesem Sinne begrüßen wir es besonders freudig, daß der erste Vortrag von einem Manne geboten wird, der wie wenige das psychologische Interesse mit dem philosophischen verbindet, Professor Külpe.

EIN BEITRAG ZUR GEFÜHLSLEHRE.

Von O. Külpe.

Abgesehen von kleineren Differenzen, die z. B. über die Zuordnung und Deutung der Ausdruckssymptome oder über Existenz und Lage eines Indifferenzpunktes bestehen, finden wir in der modernen Gefühlslehre namentlich *zwei fundamentale Gegensätze* in Herrschaft. Der eine betrifft die Ausdehnung des Gefühlsbegriffs, die Frage, ob er auf Zustände wie Erregung und Spannung ebenso anwendbar ist, wie auf Lust und Unlust. Der andere Gegensatz macht sich in der Bestimmung der Anzahl unterscheidbarer Gefühlsqualitäten geltend: von der einen Seite wird behauptet, daß Lust und Unlust eine große Mannigfaltigkeit von qualitativen Nüancen aufweisen, von der andern Seite dagegen, daß sie nur der Stärke nach variabel sind und somit beide Ausdrücke nur je eine Gefühlsqualität bezeichnen. Die erste Frage kann nur auf Grund eines Kriteriums der Gefühle entschieden werden. Was bisher in dieser Richtung angegeben worden ist, hat keine einhellige Annahme gefunden und zur Schlichtung des Streites nicht beigetragen. So konnte noch neuerdings Stumpf die Gefühle von Lust und Unlust dem allgemeinen Empfindungsbegriff subsumieren.

Die nachfolgende Mitteilung ist dazu bestimmt, die *Unterscheidung der Gefühle von den Empfindungen* auf Grund einer experimentellen Untersuchung zu erleichtern. Seit Jahren war ich zu der Ansicht gekommen, daß wenn die Gefühle als eine Klasse von Empfindungen sollten angesehen werden können, es bei ihnen, wie bei allen andern Empfindungen möglich sein müßte, Vorstellungen im Sinne von reproduzierten Bildern früherer primärer Erlebnisse zu haben. Mir ist keine einzige Gruppe von Empfindungen bekannt, für die eine Entstehung von Vorstellungen nicht nachweisbar wäre. Diese sogenannten Gedächtnisbilder mögen zwar in der Lebhaftigkeit, Vollständigkeit und in der Leichtigkeit der Reproduktion große Unterschiede darbieten, aber

keine Empfindungsklasse scheint mir Vorstellungen überhaupt nicht bilden zu lassen. Ganz anders verhielt es sich nach meiner Erfahrung mit Lust und Unlust. So oft ich auch versuchte, solche Zustände zu reproduzieren, Bilder von ihnen zu erzeugen, so ist mir dies doch niemals gelungen. Auch anderen Forschern scheint es so zu ergehen, ich nenne aus neuester Zeit nur Meumann, Max Meyer, Heinrich und Titchener. Bei der Wichtigkeit, die dieses Phänomen als mögliches Kriterium der Gefühle haben könnte, hielt ich eine spezielle Untersuchung darüber für wünschenswert. Zwar hat bereits Ribot das Problem des Gefühlsgedächtnisses in Angriff genommen. Aber eine gewisse schon von Titchener hervorgehobene Unklarheit seiner Fragestellung erlaubt es leider nicht seinem Bericht eine präzise Antwort zu entnehmen.

Meine Untersuchung umfaßte *vier Reihen* und wurde an sieben Versuchspersonen ausgeführt, wobei zwischen Versuchen der verschiedenen Reihen während einer Versuchsstunde häufig gewechselt wurde. Das Verfahren war ein durchaus unwissentliches, indem keine von den Vp. über den Zweck und die Tendenz der an ihnen vorgenommenen Experimente aufgeklärt wurde. Alle mußten sich zunächst mit mir über die Wahl der von ihnen anzuwendenden psychologischen Termini genau verständigen. An der Hand von Beispielen wurde festgestellt, in welchem Sinne von Empfindungen und Vorstellungen, von unanschaulichem Wissen, von Gefühlen und Bewußtseinslagen bezw. Bewußtheiten geredet werden sollte. Auch während der einzelnen Versuche wurde wiederholt Gelegenheit genommen, die zu Anfang festgesetzten Begriffe mit den zugehörigen Namen einzuprägen. Dabei überzeugte ich mich zugleich von dem allgemeinen Vorkommen der Vorstellungen auf den verschiedenen Empfindungsgebieten, und der hier beobachtete Unterschied zwischen den durch sogenannte Sinnesreize hervorgerufenen Empfindungen und den auf zentraler Erregung beruhenden Vorstellungen diente als die wichtigste Grundlage für die Beurteilung der Existenz oder Nichtexistenz von Gefühlsvorstellungen.

Die *erste* Versuchsreihe bestand in der *Erweckung gefühlsbetonter Empfindungen* durch adäquate Reize, wozu Farben und Gerüche neben schmerzhaften Stichen benutzt wurden. Nachdem die Empfindungen vollständig abgeklungen waren, wurden die Versuchspersonen aufgefordert, ihnen entsprechende

Vorstellungen zu reproduzieren. Wenn möglich sollte dabei auch jederzeit die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die Lust oder die Unlust vorgestellt werden. In jedem Falle wurden die irgendwie aufgetretenen Gefühle daraufhin untersucht, ob sie einen Empfindungs- oder Vorstellungscharakter trugen.

Die *zweite* Versuchsreihe enthielt die Aufforderung zur *Vergegenwärtigung ausgesprochen angenehmer und unangenehmer Situationen*, die teils früher einmal wirklich erlebt waren, teils von der Zukunft als wahrscheinlich bevorstehend erwartet werden konnten. Die dabei auftretenden Bewußtseinsinhalte wurden dann genau daraufhin analysiert, wie Lust und Unlust in ihnen repräsentiert war. Der farblose Ausdruck Vergegenwärtigung wurde absichtlich angewandt, um eine suggestive Beeinflussung nach der einen oder andern Richtung zu vermeiden.

In einer *dritten* Versuchsreihe wurden die Versuchspersonen veranlaßt, sich *komplexere Gemütszustände*, wie Zorn, Freude, Trauer, Bewunderung, gespannte Erwartung, Aufregung *lebhaft zu vergegenwärtigen*. War das gelungen, dann schloß sich daran wiederum eine eingehendere Analyse der in diesen Zuständen enthaltenen Faktoren mit besonderer Rücksicht auf die Beschaffenheit solcher Inhalte wie Lust und Unlust, Spannung und Erregung.

Die *vierte* Versuchsreihe endlich bestand aus *Einfühlungen in den Ausdruck bildlich dargestellter Personen*. Dazu waren eine Anzahl weniger bekannter durch stärkeren Gefühlsausdruck ausgezeichneten Bilder aus der Sammlung „Das Museum" gewählt worden. Die eingefühlten Gemütszustände wurden dabei abermals nach der Art ihres Gegebenseins im Bewußtsein einer genaueren Prüfung unterworfen. Die wünschenswerte Ergänzung dieser vierten Versuchsreihe durch entsprechende Fälle von musikalischer Einfühlung habe ich noch nicht vornehmen können.

Die Methode, welche in allen diesen Reihen und den in ihnen enthaltenen über 240 Einzelversuchen verwirklicht worden ist, kann man als eine *Methode der günstigen Gelegenheiten* bezeichnen. Die Fälle sind so gewählt, daß, wenn es überhaupt Gefühlsvorstellungen gab, sie Gelegenheit hatten, hier hervorzutreten. Natürlich leidet diese für die Aufsuchung qualitativ zu bestimmender Inhalte unentbehrliche Methode an dem prinzipiellen Mangel, die Möglichkeit nicht ausschließen zu können, daß bei der Einführung anderer Gelegenheiten und bei anderen

Vp. das gesuchte Phänomen aufgetreten wäre oder auftreten würde. Außer ihr aber stehen uns noch theoretische Erwägungen darüber zur Verfügung, ob die für die Vorstellungen sonst geltenden Begriffe der Assoziation, der Reproduktionstendenz usw. auch in der Gefühlspsychologie eine Bedeutung haben und anwendbar sind. Diese hier nicht weiter zu verfolgenden Überlegungen können auch ihrerseits zu Versuchen führen. Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß eine Ergänzung unserer Beobachtungen und Analysen durch die hier angedeuteten Betrachtungen und Untersuchungen eine abschließende Lösung des Problems der Gefühlsvorstellungen ermöglichen würden.

Die *Ergebnisse* unserer Reihen, die auch abgesehen von unserem speziellen Problem manches Interessante darbieten, lassen sich, soweit sie für die Frage der Vorstellbarkeit von Gefühlen verwertbar sind, folgendermaßen zusammenfassen:

1. Bei vier Vp. wurde ein vollständiger Mangel an Vorstellungen von Lust und Unlust beobachtet. Spannung und Erregung dagegen konnten sie sehr wohl reproduzieren. Den Aussagen dieser Vp. kann ich mich, der ich alle diese Versuche innerlich mitgemacht habe, nur anschließen.
2. Eine Vp. kam über einen gewissen Zweifel in einzelnen schwierigeren Fällen nicht hinaus. Sie konnte hier zu keiner klaren Entscheidung darüber gelangen, ob sie eine Gefühlsvorstellung oder ein aktuelles Gefühl der Lust oder Unlust erlebt habe, neigte jedoch im allgemeinen ebenfalls zu einer Ablehnung der Vorstellbarkeit dieser Inhalte. Auch diese Vp. konnte sich Spannung und Erregung vorstellen. Es wurde ihr schwer kinästhetische Empfindungen und Vorstellungen voneinander zu unterscheiden, da sie bei der Vorstellung einer Bewegung nur allzuleicht in einen Anfangszustand derselben hineingeriet.
3. Nur bei zwei Vp. schienen in ein paar Fällen Gefühlsvorstellungen aufzutreten. Die eine von ihnen konnte einmal, wenn auch mit besonderer Anstrengung, den Gefühlston eines Geruchs in Verbindung mit diesem vorstellen. Hierbei erschien das vorgestellte Gefühl durchaus peripherisch, als wenn es außerhalb der Versuchsperson gegeben wäre, und als viel flüchtiger und labiler gegenüber der sie begleitenden Geruchsvorstellung. Später wurde von dieser Vp. auch einmal in der Schmerzvorstellung eine Unlust gefunden, deren In-

halt gar nicht auszusprechen sei und ihr sehr leer vorkomme. Endlich trat bei ihr eine Gefühlsvorstellung auch bei den Einfühlungsversuchen auf. Eine hier beobachtete Lustvorstellung gab der Vp. freilich die Veranlassung zu erklären, sie sei so verschieden von allen sonstigen Vorstellungen, daß dafür ein besonderes Wort erfunden werden müßte, und ihren Inhalt möchte sie gar nicht mehr ein Gefühl nennen, sondern es sei etwas anderes an seine Stelle getreten. Hiernach dürfte wohl etwas von den gewöhnlichen Vorstellungen Verschiedenes vorliegen. — Die andere Vp., welche Gefühlsvorstellungen zu erleben behauptete, fand es sehr schwer, zwischen einer aktuellen und einer reproduzierten Lust zu unterscheiden, aber glaubte doch gelegentlich eine schwache Vorstellung von einer Lust zu erleben. Merkwürdigerweise kam bei ihr niemals eine Unlustvorstellung zustande. Das für die Bestimmung der Lustvorstellung angewandte Kriterium bestand darin, daß sie auf einen vergangenen Zustand bezogen wurde und die Vp. selbst keine Lust empfand. Sie war übrigens geradezu überrascht davon, daß ein Bild von einer Gemütserregung möglich sei. Sie hatte in ihrem bisherigen Leben nichts davon bemerkt. Leider konnte ich mit dieser Vp. nicht alle Versuche durchführen. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß eine weitere fortgesetzte Analyse auch hier die angebliche Gefühlsvorstellung auf etwas anderes reduziert hätte. — Beide Vp. konnten sich die Spannung leicht vorstellen. Von der Erregung behauptete die zweite, daß es wohl noch einen Erregungszustand gebe, der in der Vorstellung nicht mitenthalten sei, während die erste sich die Erregung ohne Vorbehalt vorzustellen vermochte.

4. Alle Vp. konnten sich den körperlichen Schmerz vorstellen und ihn von der Unlust unterscheiden.
5. Wiederholt wurde von verschiedenen Vp. beobachtet, daß eine an der Vorstellung eines Sinneseindrucks haftende Lust oder Unlust dieselbe Intensität habe, wie das der früheren Empfindung zugeschriebene Gefühl.
6. Die Vergegenwärtigung einer Lust oder Unlust geschah bei allen Vp. in der Regel so, daß entweder das Gefühl selbst wieder erlebt wurde, oder daß ein bloßes Denken daran, ein unanschauliches Wissen davon stattfand. Bemerkenswert ist, daß dieses Wissen einen sehr bestimmten, ausgeprägten Cha-

rakter haben konnte, so daß eine Versuchsp. von einem halluzinatorischen Meinen, eine andere von einem gefühlsmäßigen Wissen zu reden sich veranlaßt sah. Diese Tatsachen weisen darauf hin, daß es nicht angeht, mit der herkömmlichen Auffassung das Denken und Wissen als eine leere, leblose, abstrakte Form den anschaulichen Inhalten gegenüberzustellen. Auch ohne eine „Erfüllung" oder Verwirklichung in einer etwa korrespondierenden Anschauung zu finden, kann das Denken oder Wissen eine sehr bestimmte Richtung, eine volle Klarheit und Sicherheit besitzen. Die Vp. gebrauchten oft in der vierten Versuchsreihe bei einer lebhaften unanschaulichen Vergegenwärtigung des eingefühlten Zustandes den Ausdruck „sehen". Sie sahen die Wut, den Schmerz, das Glück, die Heiterkeit und meinten damit nichts anderes als eine deutliche Form des Wissens von diesen Gemütszuständen. Es dürfte an der Zeit sein, auch auf Grund solcher Tatsachen die alte sensualistische Ansicht vom Wesen des Denkens aufzugeben.

Aus diesen Resultaten lassen sich, wie es scheint, folgende *Schlüsse* für die Gefühlslehre ziehen. Es ist unzulässig, *Lust und Unlust als Empfindungen* zu bezeichnen, da ihnen (von einigen zweifelhaften Fällen abgesehen) die für die Empfindungen allgemein geltende Vorstellbarkeit fehlt. Nennen wir diesen Mangel der Lust und Unlust ihre *Aktualität*, so können wir dieses Merkmal als ein Kriterium für die Anwendung des Gefühlsbegriffs aufstellen. Es ist sodann ebenso unzulässig *Erregung und Spannung als Gefühle* zu bezeichnen, da ihnen die für diese charakteristische Aktualität abgeht und sie ebenso wie die Empfindungen vorgestellt werden können. Die Totalität, die ihrer Subsumption unter den Empfindungsbegriff zu widerstehen scheint, d. h. die Tatsache, daß man ganz von Spannung oder Erregung erfüllt sein kann, ohne bestimmte Organe dafür ausschließlich verantwortlich machen zu können, dürfte sich, wie hier nicht weiter ausgeführt werden soll, ganz gut im Zusammenhang mit ihrer Empfindungsnatur erklären lassen.

Zum Schluß möchte ich mit einigen Worten auf die *allgemeinere Bedeutung des gefundenen Tatbestandes* hinweisen. Die Vorstellungen haben im Haushalt unseres Lebens die wichtige Funktion Empfindungen zu vertreten. Wenn die Sinneseindrücke keine Spuren hinterließen und nicht reproduzierbar wären, so

würden wir aus früheren Erfahrungen keine Lehren ziehen und uns für die Zukunft nicht vorbereiten können. Wir wären abhängig von der jeweiligen Reizung unserer Sinnesorgane und hätten keine Möglichkeit Vergangenes nachzugestalten und Kommendes zu antezipieren. Dabei ist und bleibt es von größter Bedeutung, daß man das Nacherleben und Vorausnehmen von sinnlichen Erfahrungen nicht mit diesen selbst verwechsle, daß also die Vorstellungen und die Empfindungen sich im allgemeinen leicht und sicher unterscheiden lassen. Wäre das nicht der Fall, so würden wir das, was gegenwärtig auf unsere Sinne einwirkt, mit vorgestellten Erlebnissen früherer Zeiten zusammenwerfen und den Maßstab für die Anforderungen der Wirklichkeit und unserer jeweiligen Umgebung verlieren. Und nicht nur für die Praxis des Lebens, sondern auch für die Erkenntnis der Außenwelt ist der uns geläufige Unterschied zwischen Empfindungen und Vorstellungen von erheblichem Werte.

Aber auch der Aktualität der Gefühle wird eine teleologische Betrachtung große Bedeutung zuzuschreiben haben. Für unser Wollen und Handeln ist eine weitgehende Unabhängigkeit von den Reizen und Eindrücken der Gegenwart äußerst nützlich. Bestände auf diesem Gebiet der gleiche deutliche Unterschied zwischen Gefühlsempfindungen und -vorstellungen, so würde die bloß vorgestellte Lust oder Unlust wahrscheinlich im Streite mit empfundenen Zuständen dieser Art stets unterliegen und unser Wirken und Schaffen damit in eine sehr unerfreuliche Abhängigkeit von der jeweiligen Situation und Konstellation geraten. Dadurch daß Lust und Unlust durch Vorstellungen ebenso aktuell erregt werden können, wie durch Empfindungen, daß fernste Ideale eine gleiche oder größere Kraft für unser Gemüt erlangen können, als momentane Genüsse, werden wir in den Stand gesetzt, über sinnliche Verlockungen zu triumphieren und in charaktervoller Selbständigkeit unsere Lebensbahn durch Zufälle unbeirrt zu verfolgen. Die Begeisterung für eine späte Zukunft braucht der satten Freude an dem jeweils Erreichten nicht nachzustehen.

So hat der Realismus des Erkennens eine psychologische Wurzel in der Fertigkeit Empfindungen und Vorstellungen voneinander zu trennen. So bildet andererseits die Aktualität der Gefühle eine psychologische Grundlage für den Idealismus des Wollens und Handelns.

DISKUSSION.

Ebbinghaus[1] ist der Meinung, daß der Unterschied zwischen der von dem Herrn Vortragenden vertretenen und der ihm entgegenstehenden Meinung geringer sei, als es zunächst scheine. Die mit *vorgestellten* Erlebnissen verknüpften Gefühle sind jedenfalls *im allgemeinen* (z. B. bei Zahnschmerz, dem Anblick einer schönen Gegend) weniger lebhaft als die mit den entsprechenden sinnlichen Erlebnissen verbundenen. Andererseits bestehen auch bei Vorstellungen sehr bedeutende Verschiedenheiten des Lebhaftigkeitsgrades, der Sinnfälligkeit, von der Greifbarkeit der Tiefenanschauung etwa bis zu der Blässe eines kaum noch vorstellbaren Tausendecks. So wird sich vielfach schwer entscheiden lassen, ob die mit reproduzierten Erlebnissen verbundenen Gefühle gleichfalls Reproduktionen aktueller Gefühle oder selbst schwache aktuelle Gefühle seien, womit eben auch die Entscheidung zwischen einer das eine und einer das andere vertretenden Theorie an Schärfe verliert. Daß es sich in zahlreichen Fällen tatsächlich nicht um reproduzierte, sondern um neu geweckte, bisweilen sogar sehr lebhafte aktuelle Gefühle handelt, ist damit natürlich nicht geleugnet.

Dr. **Geiger**: Es ist dreierlei (auch bei den Empfindungen) zu unterscheiden: Einmal das aktuelle Erleben, wie es in der Empfindung vorliegt. Ferner die anschauliche Vorstellung, und endlich das bloße Wissen. Bei den Gefühlen scheinen den Versuchen nach nur das Erste und Dritte zu existieren, und es wäre immerhin denkbar, daß sich mit Hilfe des wissensmäßigen Fühlens die von Prof. Ebbinghaus angeführten Beispiele deuten ließen. Nicht aber ist auf diese Weise das Beispiel der Einfühlung im Gemälde zu erklären. Das bloße Wissen, daß ein Gefühl dargestellt ist, ist etwas prinzipiell anderes, als das „Sehen einer Trauer", wie es beim wirklichen ästhetischen Erleben vorliegt. Hier scheint auch bei den Gefühlen ein Drittes neben Erleben und gefühlsmäßigem Wissen anzunehmen zu sein.

Prof. **Reinh. Geijer** lenkte die Aufmerksamkeit darauf, daß es eine sehr umstrittene Frage sei, ob es überhaupt irgendeinen primären und *prinzipiellen* Unterschied gebe zwischen Empfindung und Vorstellung, welche Frage z. B. von Wundt unbedingt in verneinender Richtung beantwortet wird. Und noch weniger herrscht Einigkeit darüber, worin der betreffende Unterschied, falls er nun existierte, eigentlich bestehe. Solange aber *diese* Streitfragen nicht erledigt sind, bleibt das von Prof. Külpe erörterte Problem, ob nämlich irgendein mit diesem an sich selbst problematischen Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung analoges Verhältnis auch innerhalb des Gefühlslebens existiere

---

[1] Diese Korrektur war eine der letzten des am Kongreß mit gewohnter Frische und Sachkenntnis teilnehmenden hervorragenden Psychologen, dessen Tod den Mitgliedern desselben eine schmerzliche Überraschung sein wird.

oder nicht existiere, seiner Bedeutung und Tragweite nach immerhin etwas dunkel.

Dr. **Hellpach** weist darauf hin, daß das bloße „begriffliche" Wissen von einem früheren Gefühl und das echte Wiedererleben „charakterologische" Eigenschaften sind, daß es Gesichtstypen gibt, ähnlich wie Auffassungs- und Gedächtnistypen; er erläutert das an drei Typenbeispielen und erblickt darin eine besondere Schwierigkeit richtiger Deutung der experimentellen Untersuchungen solcher Art, wie der Vortragende sie ausgeführt hat.

Dr. **Linke**, Privatdozent, Jena: Es darf das Problem des Meinens nicht übersehen werden: „vorgestellte" Gefühle bestehen *nicht*, das kann nur heißen: die Tatsache des *Meinens* besteht nicht für sie, der Unterschied zwischen dem aktuell in mir vorhandenen Inhalt oder Bild, in dem oder durch das der „Gegenstand" gemeint wird, fehlt. Dann nämlich sieht man sofort, daß es keinen Einwand gegen die Külpesche Anschauung bildet, wenn (wie von Ebbinghaus) auf die wesentlich geringere Intensität der Gefühlsvorstellungen hingewiesen wird. Auch das *schwächste* aktuelle Gefühl ist noch keine *Vorstellung*. Um eine solche zu werden, dazu müßte die Beziehung auf den Gegenstand (d. h. in unserem Falle das frühere aktuelle Gefühl) hinzukommen. Daß sie *nicht* hinzukommt, das war wohl Külpes Meinung von dem Ergebnis seiner Versuche.

F. E. Otto Schultze: Die vorgetragenen Versuche stellen sich die Aufgabe nachzuweisen, daß keine Gedächtnisspuren von Gefühlen gebildet werden. Sicher wird eine willkürliche Reproduktion der Gefühle individuell verschieden schwer sein. Wenn sie in diesen Versuchen nicht eintritt, so ist doch das Vorhandensein von Gedächtnisspuren nicht ausgeschlossen. Von besonderer Bedeutung scheint mir das gelegentliche Auftreten von *sehr komplexen Gefühlserlebnissen bei Reaktionsversuchen* zu sein; es ist, soweit ich sehe, nicht stets möglich, daß man deren Struktur anders als durch das Vorhandensein von Gedächtnisspuren früher erlebter Gefühle beweisen kann. Insbesondere läßt sich bisweilen die aus der *augenblicklichen Einstellung* sich ergebende Gefühlsreaktion scheiden von demjenigen Anteil, der durch *Reproduktion* von Gedächtnisspuren ausgelöst ist.

Prof. **Külpe** (Schlußwort) erwidert 1. daß er den Unterschied zwischen Empfindung und Vorstellung nur habe aufweisen, nicht begrifflich exakt ausdrücken wollen, und verweist auf die Schilderung von Jean Philippe; 2. daß der Unterschied zwischen Gefühlen, die Empfindungen, und solchen, die Vorstellungen begleiten, mehrfach in den von ihm berichteten Versuchen nicht als ein selbstverständlicher Intensitätsunterschied aufgetreten ist und daß auch populäre Tatsachen, wie die Bedeutung der Vorfreude, zeigten, daß die an Vorstellungen

geknüpften Gefühle nicht immer den an Empfindungen geknüpften an Intensität nachstehen, sowie daß die Frage von größerem theoretischen Interesse sei, wenn sich ein gültiges Kriterium der Gefühle daraus ergebe; 3. daß auch bei Gemälden ein unanschauliches Wissen von Gemütszuständen beobachtet worden sei, wenn von einem Sehen derselben geredet wurde; 4. daß freilich das Ergebnis der Versuche provisorisch sei, weil sowohl andere Versuchspersonen als auch andere Gelegenheiten die hier nicht aufgetretenen Gefühlsvorstellungen ergeben könnten; 5. daß der Unterschied zwischen dem Bilde und seiner Bedeutung auch in seinen Versuchen viel beachtet wurde, daß es sich aber nicht darum, sondern nur um die Existenz oder Nichtexistenz von Gefühlsbildern gehandelt habe; 6. endlich daß theoretische Erörterungen über die Geltung der für die Vorstellungen nachgewiesenen Gesetze und Tatsachen der Reproduktionstendenz, Assoziation, Perseverationstendenz auch für Lust und Unlust imstande seien, die Ergebnisse der Versuche zu stützen, zu ergänzen und zu höherer allgemeiner Bedeutung zu erheben.

WETTER, KLIMA UND LANDSCHAFT IN IHREM EINFLUSS AUFS GESUNDE UND ABNORME SEELENLEBEN.

Von Privatdozent Dr. phil. et med. Willy Hellpach (Karlsruhe).

M. H.! Die Faktoren, die das seelische Leben determinieren, ordnen sich ohne Zwang in drei Gruppen: zerebrale Organisation, natürliches Mittel (wie wir mit Goethe statt Milieu ruhig sagen dürfen) und soziales Mittel. Die erste Gruppe hat Anthropologie und Rassenlehre, Degenerationspathologie und Genealogie zum Gegenstand ihrer Untersuchungen gemacht, mit der dritten befaßt sich die Gemeinschaftspsychologie, ob nun sozialpsychologisch oder völkerpsychologisch nüanciert; die zweite Gruppe aber, die wir kurzweg auch die *geopsychische* nennen könnten, weil sie die aus unserer Gebundenheit an den Schauplatz Erde fließenden Einwirkungen auf unser Seelisches umspannt, hat bisher, das werden Sie mir zugeben, von allen am wenigsten wissenschaftliche Bearbeitung gefunden. Erlauben Sie mir, in dieser Viertelstunde einen raschen Überblick — mehr ist ja nicht möglich — über die markantesten Erscheinungen dieser Art und die wesentlichen zu ihrer Untersuchung sich darbietenden Methoden zu geben.

Auch für die geopsychischen Momente ergibt sich ungezwungen eine Dreiteilung. Das gesamte Leben des Menschen wird durchgreifend bestimmt von der natürlichen *Gestaltung* des Schauplatzes, auf dem es sich abspielt, und diese Gestaltung nennen wir *Landschaft*. Im Rahmen der Landschaft wirkt, übrigens mit ihr in ständiger Wechselbeziehung, auf Tun und Lassen die Beschaffenheit der Atmosphäre — Luftdruck, Luftbewegung, Feuchtigkeit, Wärme, Beleuchtung, Elektrisierung —, eine Beschaffenheit, die wir Klima nennen, sofern ihr in steter Wiederkehr der Erscheinungsfolge und Erscheinungskombination sich offenbarender *Typus* in Frage kommt, die wir aber *Wetter* nennen, sofern es sich um die besondere Erscheinungskombi-

nation in einem besonderen Zeitquerschnitt handelt. So bilden Landschaft, Klima und Wetter die drei Faktoren der geopsychischen Gruppe. Sie bestimmen sich selbstverständlich wechselseitig unablässig: das Wetter ist nur der jeweilige Einzelfall des Klimas, das Klima wird in hohem Maße von der Landschaft bedingt und hilft umgekehrt die Landschaft bilden. Seelisch aber können ihre Wirkungen, mögen sie sich wie immer verflechten, trotzdem ganz verschieden und selbst gegensätzliche sein: eine ansprechende Landschaft mag durch ihr Klima uns abstoßen, ein zuträgliches Klima vertreibt uns durch vorübergehend unerquickliches Wetter, erfrischendes Wetter läßt eine öde Landschaft uns mit nachsichtigerem Auge betrachten. So erfordern die drei Wirkungsgruppen der geopsychischen Gattung gesonderte Untersuchung.

Das Wetter bietet dieser Untersuchung die leichtesten Bedingungen dar, eben weil es das momentane ist, dessen Wirkungen sich mit seinen Änderungen verhältnismäßig augenfällig aufdrängen. Die seelische Reaktion auf die Wetterlage offenbart sich unmittelbar im „Befinden", in Stimmung und Gemeingefühl. Sie ist aber persönlich ganz verschieden, bis zu den stärksten Gegensätzen. Dabei müssen wieder die direkten und indirekten Wirkungen getrennt werden. Jemand kann bei strenger Kälte sich am wohlsten fühlen, solange er sich nur gegen ihre Schädigungen zu schützen vermag; es gibt Menschen, die Regenwetter in die beste Laune bringt, sofern sie nur einen Regenschirm haben. Uns gehen natürlich nur die direkten Wirkungen an. Unter ihnen sind zwei von anscheinend überindividueller Allgemeingültigkeit: sie gehen von bestimmten Windformen — Föhn, Scirocco — und von der vor dem Ausbruch eines Gewitters gewöhnlich herrschenden atmosphärischen Situation aus und erstrecken sich ausnahmslos nach der Unlustseite, im einzelnen zwischen Abgeschlagenheit, Erregtheit, Unruhe, Depression usw. variierend. Ihnen können sich auch Menschen, die sonst vom Wetter seelisch so gut wie gar nicht beeinflußt werden, kaum entziehen. Viel weniger durchgängig, aber innerhalb des Vorbereitungsbezirkes immer noch von einheitlicher Wirkung scheinen die Einflüsse großer Luftfeuchtigkeit bei schwacher Luftbewegung und der Wetterlage vor starken Schneefällen zu sein. Im zweiten Falle habe ich wiederholt starke Depressionen beobachtet, die denen der Ge-

witterschwüle um nichts nachstanden und mit dem Beginn des Schneiens sich rasch lösten.

Ohne daß die Wetterempfindlichkeit der übrigen Nervosität gerade proportional zu sein braucht, sind es doch zweifellos fast immer „nervöse", d. h. seelisch leicht krankhaft beschaffene Naturen, bei denen wir jene Empfindlichkeit so stark beobachten, daß auch von gemäßigten Wettersituationen eine Art Abhängigkeit des Befindens besteht: die Psychopathen sind zum guten Teil „Wettermenschen". Das gibt uns schon einen Wink hinsichtlich der Methoden, die uns eine Erforschung dieser Wirkungen über die ganz vagen Erfahrungen von heute hinaus ermöglichen sollen. Das Nächstliegende ist eben zweifellos die planvolle Sammlung von Beobachtungen an solchen Psychopathen, wobei es sich naturgemäß vorwiegend um mitgeteilte Selbstbeobachtungen handeln wird. Nun ist die wissenschaftliche Psychologie nicht ohne Grund mißtrauisch gegen die Verwertung bloßer Selbstbeobachtung, und Krankheit ist so oft als ein Experiment der Natur bezeichnet worden, daß sich gerade von hier aus ganz von selber die Frage nach der Anwendbarkeit experimenteller Methoden auf dieses Erscheinungsgebiet erhebt. Ein planvoller Versuch in dieser Richtung liegt seit kurzem (von Lehmann und Pedersen) vor, seine Ergebnisse sind freilich recht bescheiden. Das Meiste, was wir aus der Erfahrung wissen, ist bei dieser Untersuchung gar nicht in Erscheinung getreten, und das liegt wohl nicht *allein* an der Neuheit dieses Forschungszweiges, sondern es erheben sich grundsätzliche Bedenken gegen den eingeschlagenen Weg. Einmal nämlich erfolgt die unmittelbare Reaktion auf die Wetterlage in der Gemütssphäre, deren Einflüsse aber werden bei der experimentellen Arbeit gerade unterdrückt, mindestens stark verkleinert: mit Hilfe einer kräftigen Willensspannung kann einer über die Arbeitsunlust bei schwüler Luft schon hinwegkommen; und wieweit überhaupt die subjektive Stimmungslage die objektiven Arbeitsergebnisse beeinflußt, wissen wir bei allem Umfang der Arbeitsforschung der letzten Jahre noch so gut wie gar nicht. Macht sich also der Wettereinfluß praktisch den meisten in ihrer Arbeitsfähigkeit fühlbar, weil eben der moderne Mensch in erster Linie ein Arbeitstier ist, so bleibt es doch fraglich, ob für die experimentelle Untersuchung nicht gerade die Arbeitsmethodik die denkbar ungeeignetste ist, ob

nicht andere, mehr elementare Methoden (z. B. Reaktion, Unterschiedsempfindlichkeit, plethysmographische usw.) viel besseres leisten würden. Auch sie aber, und damit komme ich zum zweiten Einwand gegen jene Untersuchung, ließen sich nur fruchtbar ausschöpfen, wenn man von einer Beschränkung auf die natürlichen Wetterlagen absieht und die elementaren Faktoren, die das Wetter konstituieren, in künstlicher Herstellung und Übertreibung gesondert untersucht: also etwa einmal bei sehr hohen Temperaturen, ein andermal in einem mit Wasserdampf gesättigten Raume, unter Luftüberdruck und in Luftverdünnung usw. experimentiert. So gehen wir doch auf allen Linien vor, wir stellen uns Farben, Töne, Gefühlsreize, stellen Vergiftung, Ermüdung künstlich her; dieses Prinzip ist doch die Grundlage aller Experimentaluntersuchung: die in der Wirklichkeit komplizierten Bedingungen sondern und jede einzelne künstlich vergröbern. Die Wirklichkeit selber läßt sich nur auf den primitivsten Stufen des Experiments verwerten; denn sie ist meist so verwickelt, daß die Antwort darauf, was an ihr eigentlich eine bestimmte Wirkung hervorgebracht habe, schließlich eine „Deutung" (und zwar eine recht subjektive, deren Vater der theoretische Wunsch ist) zu bleiben pflegt.

Man würde sich wundern müssen, daß einem Manne, wie Lehmann, das nicht eingefallen sein sollte — wenn man nicht letztens noch in Betracht zöge, daß seine Untersuchung überhaupt weniger das Wetter als das *Klima* in Betracht gezogen hat; und zwar nun ganz korrekt diejenige Eigenschaft des Klimas, die sich am ehesten vor den Karren der Forschung spannen läßt, nämlich seine *Periodizität*. Denn im übrigen setzt, da das Klima ja eben der Wettertypus einer Gegend ist, die Erforschung seiner Wirkungen eine solche der Wetterwirkung voraus: das Wetter ist gegenüber dem Klima das ungleich konkretere Moment. Die Periodizität bietet aber einen direkten Angriffspunkt am Klima. Freilich, da sie eine Jahreskurve darstellt, werden erst jahrelang fortgesetzte Untersuchungen Brauchbares liefern können, wobei wieder die Wetterzufälligkeiten und die größeren, zum Teil ja noch ganz unbekannten Perioden der klimatischen Verschiebung beträchtliche Störungen bilden: ganz abgesehen von den täglichen Leistungsschwankungen, den sozialen Einflüssen (geringere Leistungs-

fähigkeit am Ende eines *Berufs*jahres! und ähnlichen Fehlerquellen. Wir werden hier also dauernd in viel größerem Umfange auf die Ergebnisse der groben Beobachtung und Selbstbeobachtung angewiesen bleiben; denn selbst wenn etwa bei tropischen oder polaren Expeditionen experimentelle Untersuchungen über seelische Vorgänge angestellt würden, so würde die Hauptfrage, ob die möglicherweise hervortretenden Differenzen nun dem Klimawechsel oder ob sie nicht ebensogut der gesamten Verschiebung der Lebensführung zuzuschieben seien, schließlich doch von der Selbstbeobachtung und ihrer Deutung beantwortet werden müssen.

Recht interessante Erscheinungen zeigt uns heute schon die Beobachtung an Psychopathen, und zwar besonders an den Cyklothymen, Cirkulären, Periodikern, oder wie man sie nennen mag. Der Wechsel zwischen Leichtmut und Schwermut, manischer und depressiver Stimmungslage, der ihr seelisches Leben beherrscht, fügt sich in einzelnen Fällen in den Wechsel der Jahreszeiten ein. Um das zu ermitteln, bedarf es freilich jahrelanger Beobachtung: bei einem Kranken, bei dem die Jahresperiodizität zu bestehen schien, handelte es sich in Wirklichkeit um eine Phasendauer von $6^1/_2$ Monaten, so daß seit sechs Jahren sein Verhältnis zum Jahresklima sich genau umgekehrt hat (damals im Winter, jetzt im Sommer die Depression) und nach abermals der gleichen Zeit sich aufs neue umgekehrt haben wird. Doch bleiben zweifelsfreie Fälle übrig; die Phasendauer schwankt bei ihnen, sie werden z. B. im Herbst (manchmal früher, manchmal später) depressiv, im Frühsommer, früher oder später, hypomanisch oder auch normal. Wie das zugeht, ist eine Unterfrage des allgemeinen, noch so dunklen Problems der organischen Periodizität; für unsere Angelegenheit wird die Beobachtung erst dort interessant, wo geänderte klimatische Faktoren den Eintritt des Stimmungswechsels beeinflussen, wo z. B. Aufenthalt im Süden oder ein besonders schöner Herbst den Eintritt der Depression verzögern, oder wo in einem hellen Frostwinter, wie ihn das Kontinentalklima hat, die Depression leichter ausfällt als in dem trüben Nebelwinter des maritimen Klimas. Handelt es sich dabei um Einflüsse des Klimas auf die zerebrale Periodik selber?

Es handelt sich wohl um etwas anderes; kurz gesagt — nicht mehr um Klima-, sondern um *Landschaftswirkung*. Die meisten

leichteren Periodiker sind in beschränktem Maße dem Einfluß von Erlebnissen, von Eindrücken zugänglich, derart, daß dadurch der Periodizitätseffekt verschleiert werden kann. Bei den nicht-periodischen „Nervösen" pflegt jene Wirkung des Landschaftlichen ja sehr ausgeprägt und der eigentlichen Klimawirkung ebenbürtig zu sein. Was unterscheidet beide? Das Klima (samt dem Wetter) wirkt auf die Gehirnkonstitution und damit auf das seelische Befinden; die Landschaft wirkt als Sinneseindruck und *damit* auf das seelische Befinden. Es gibt Menschen, die bei heiterem Himmel fröhlich sind, mag die Luft kalt oder heiß, still oder windig sein, und bei grauem Himmel deprimiert; auf wen aber das Klima in erster Linie wirkt, der fühlt sich unter Umständen früh beim Erwachen niedergeschlagen, noch ehe er die Fensterläden geöffnet und einen Blick ins Freie getan hat; er spürt den Wetterumschlag, z. B. den kommenden Schnee, an seiner Depression, während noch lustig die Sonne scheint. Diese beiden Wirkungsreihen, die gewöhnlich unter dem Begriff der Wetterwirkung zusammengeworfen werden, verlangen strenge Sonderung, so vielfältig sie sich im Durchschnitt miteinander verbinden.

Es wäre ein großer Irrtum, die Landschaftswirkung als eine im höheren Sinne „ästhetische" zu betrachten. Sie kann das sein, ist es bei vielen sensitiven Naturen. Sie kann aber ganz elementarpsychisch sein, wie gerade bei primitiven Menschen: man denke ans unstillbare Heimweh der Bergbewohner, die in die Ebene, an die ängstliche Bedrücktheit der Flachländler, die in Gebirgstäler versetzt werden; oder an die Wirkung, die ein See, ein Strom auf jedes Kind übt. Die Laienmeinung schreibt darum der Landschaft eine oft ganz entscheidende Rolle in der Gestaltung des Seelenlebens der Menschen zu; leitet sie doch die Völkereigenart gelegentlich ganz aus der Landschaft ab. Die kritische Betrachtung findet fast zu jedem Beweis, der da vorgebracht wird, ein Gegenbeispiel: in der Ebene leben nicht immer schwermütige Stämme (s. Holland), im Mittelgebirge nicht immer heitere (s. die Alemannen), in der Porphyrlandschaft nicht immer fromme (s. die Rheinpfälzer), im Norden nicht immer fischblütige (s. die Dänen), im Süden nicht immer leidenschaftliche (s. die Inder). Andererseits ist gewiß, daß Beziehungen bestehen. Aber sie gehen häufig vom Menschen zur Landschaft, und nicht umgekehrt,

wie sich's der flüchtige Beobachter deutet: die Natur wird durch ein aus anderen Ursachen stammendes Temperament gesehen. Wenn z. B. die Württemberger besonders stark heimwehbegabt und landschaftssentimental sind, wie schon ihr Volkslied erkennen läßt, und ihr Anteil an den Fällen von manisch-depressiver Seelenveränderung in der Münchener psychiatrischen Klinik den aus dem Bevölkerungsanteil berechenbaren Soll-Prozentsatz ganz auffällig übersteigt, so sieht man jene umgekehrte Kette ganz deutlich: ein aus seiner anthropologischen Beschaffenheit heraus zu wehmütigen Stimmungen neigendes Volk, das seine für andere Augen doch eher heitere Landschaft so zu sehen geneigt ist.

Hier liegt die Klärung der Probleme noch im weiten Felde. Experimentell kann uns dabei die Untersuchung der ästhetischen Elementargefühle dienstbar sein, soweit das *verfeinerte* Landschaftsgefühl in Frage steht; die *elementare* Landschaftswirkung weist auf die Gefühlsforschung überhaupt zurück. Und damit setzen wir eigentlich schon hinter allzugroße Hoffnungen, die sich an die experimentelle Methode knüpfen möchten, ein Fragezeichen. Denn so viele intellektuelle Bestandteile immer gewiß aus dem, was wir heute Gefühl nennen, noch ausgesondert werden müssen und samt den physischen Begleitphänomenen des affektiven Lebens dem Experiment zugeführt werden können: daß dem letzten Endes Gefühlsmäßigen gegenüber eine experimentelle Untersuchung höchstens in einem ganz anderen Sinne denkbar ist, als im übrigen psychologischen und psychophysischen Bereich, darf wohl auch in einem Augenblick ausgesprochen werden, wo es nicht angeht, einen Beweis dafür anzutreten. Reine Selbstbeobachtung und einfühlende Beobachtung werden hier wohl grundsätzlich Hauptschlüssel unserer wachsenden Einsicht bleiben. Trotzdem wird zunächst einmal auf eifrige Arbeitskonvergenz möglichst umfassender Tatsachensammlung auf der einen, experimenteller Untersuchung (namentlich in der oben skizzierten Zurechtmachung) auf der anderen Seite zu halten sein. Auf solche Weise wird sich ganz von selber erweisen, womit wir weiterkommen. Weiterkommen aber müssen wir auch in diesen schwierigen Problemen. Sind sie doch ebenso theoretisch anziehend wie praktisch weittragend; sind wir uns doch alle wenigstens instinktiv dessen bewußt, daß das Faustwort von den Stürmen, die „eine Kette

der tiefsten Wirkung ringsumher" bilden, weitere Geltung hat, als sein Wortlaut sie umspannt: daß in jene Kette nicht bloß die Stürme, sondern die Mächte des natürlichen Mittels schlechthin eingegliedert sind, und daß ihre Wirkung nicht bloß ringsumher, sondern bis tief ins Innerste unseres seelischen Daseins hineinreicht.

DISKUSSION.

Elsenhans: Die Frage, woher die geschilderte Stammeseigentümlichkeit der Schwaben rührt, führt mitten hinein in das Problem der Entstehung der Rasse und ihrer Modifikationen. Auch bei den Schwaben wird man ja beides annehmen müssen, einen Einfluß sowohl der Umwelt und darum auch des Klimas und der Landschaft als Bestandteile dieses Einflusses, wie auch der Anlagen; wenn man nicht gar allen Ernstes annehmen will, daß die geistige Inanspruchnahme des Schwabenstamms durch die Jahrhunderte einen gewissen Beitrag zu der von dem Vortragenden berührten zerebralen Organisation geliefert hat.

2. Das Verhältnis der ästhetischen Wirkung der Landschaft zu deren Gesamtwirkung ist wohl so zu denken, daß das durch die Landschaft hervorgerufene ästhetische Gefühl Komponente des durch Klima und Landschaft hervorgerufenen Totalgefühls wird. Jenes ästhetische Gefühl kann mehr oder weniger auf dieses Totalgefühl irradiieren. Die Irradiation kann dann so stark werden, daß die Gesamtwirkung als ästhetische bezeichnet werden muß.

3. Was die Frage der Methode betrifft, so hat auch hier vielleicht die experimentelle Methode eine Grenze darin, daß die Variation der Bedingungen und Untersuchung der Elemente um so weniger wirksam ist, je komplizierter und je höher die seelischen Einheiten sind. Die verschiedensten Komponenten, auch gefühlsbetonte Wortvorstellungen, wie „trübes", „freundliches" Wetter gehen in diese Gesamtgefühlslage ein. Diese selbst ist nur analysierbar durch Selbstbeobachtung.

Münsterberg mahnt zu größter Vorsicht bei experimenteller Untersuchung der Wetterfaktoren. Nach seinen eignen Versuchen setzen da Hemmungen ein, welche aus der assoziativen Vorstellung der Unwirklichkeit der Situation entstehen; ein experimentelles Schauerbad wirkt nicht wie ein Regen. Am aussichtsreichsten erscheinen ihm Experimente unter vermehrtem und vermindertem Luftdruck.

Waldapfel (Budapest): In einem mir sehr genau bekannten Falle hat ein Individuum seit einer Reihe von Jahren immer vom Dezember bis zum Juni an einer schweren Depression der psychischen Energie gelitten, während vom Juni bis Ende November seine Psyche ganz normal, ja vielleicht mit einer seinen früheren Durchschnittszustand übertreffenden, also gesteigerten Energie funktioniert. Doch wäre es sehr

übereilt, trotz dieser nahezu mit Kalenderpünktlichkeit auftretenden Periodizität in dem angeführten Falle einen einfachen funktionellen Zusammenhang zwischen Jahreszeit und Seelenenergie anzunehmen, da in diesem Falle ganz zweifellos eine im Winter sich unverhältnismäßig häufende Berufsarbeit die Abspannung hervorruft (bei dem ersten Erscheinen war eine ganz abnorm gesteigerte Arbeitslast mit durchgewachten Nächten u. a. die unmittelbare Ursache), während die Ferien wieder die volle Heilung bringen. Früher war die Periodizität bei der betreffenden Person beinahe eine umgekehrte, weil damals ihre Arbeitseinteilung eine derartige war, daß der Höhepunkt auf den Anfang des Sommers fiel. Es ist daher eine große Vorsicht nötig sowohl in den Beobachtungen selbst, wie noch mehr in den Folgerungen. Eine Sonderung der verschiedenen möglichen Faktoren ist sehr schwer, mitunter unmöglich und eine methodisch strenge Induktion, sei es nur im Sinne der Stuart Millschen Regeln, ist kaum durchführbar.

Dr. **Hellpach** führt im Schlußwort aus, daß die Diskussionsredner im wesentlichen die von ihm im Vortrage schon angedeuteten prinzipiellen und speziellen Bedenken unterstrichen hätten. Er geht noch im einzelnen auf das Problem der Beeinflußbarkeit zyklopathischer Periodik durch Erlebnisse, sowie auf die Möglichkeit einer experimentalpsychologischen Untersuchung mit künstlichen Wetterbestandteilen ein.

ZUR PSYCHOLOGIE DES GEWISSENS.

Von Reinhold Geijer.

Was heißt Gewissen? Was haben wir unter diesem Worte eigentlich zu verstehen? Daß es nicht so ganz einfach und leicht ist, auf diese Frage eine befriedigende, exakt eindeutige Antwort zu geben, zeigt sich am besten, wenn wir damit anfangen, nur ganz im allgemeinen zu fragen, wo oder in welcher Richtung innerhalb des menschlichen Geisteslebens das Gewissen zu suchen sei. Etwa in dem Gebiete des Vorstellungslebens, näher bestimmt vielleicht des Verstandes? Oder in dem Gebiete der Gefühle oder in dem des Willens? Auf welche dieser drei großen Hauptprovinzen oder Phasen des Seelenlebens sollen wir unser Gewissen zurückführen? Wird die Frage so gestellt, dürfte nämlich so ziemlich jedermann mit der Antwort zögern.

Wenden wir uns dabei, was unleugbar am nächsten liegt, um Antwort und Leitung zu finden, an den gewöhnlichen Sprachgebrauch, so begegnen wir hier einer verwirrenden Menge von Wortzusammensetzungen und Redensarten, die nichts miteinander gemein zu haben scheinen. Wenn wir von „Gewissensruhe“ und „Gewissensqual“ (resp. von „Gewissensangst“ oder „Gewissensbissen“) reden, denken wir uns offenbar das Gewissen als eine besondere Äußerungsform unseres höheren *Gefühlslebens.* Andere nicht weniger geläufige Redensarten über das Gewissen, wie einmal „billigend“ und ein andermal „mißbilligend“, „anklagend“ und „freisprechend“, weiterhin „Richterstuhl des Gewissens“, „Zeugnis des Gewissens“, „Gewissensvorwurf“, „Gewissensbedenklichkeit“ usf. beziehen sich indessen ebenso unzweideutig auf das Gewissen als moralische Urteilsfähigkeit und somit, wie es scheint, auf eine zunächst in das Gebiet des Verstandes oder der *Denktätigkeit* fallende Funktion. Und endlich hören wir des öfteren davon reden, daß unser Gewissen nicht nur urteile und richte, son-

dern sogar selbst Gesetze gebe, indem es uns gewisse Handlungen „gebiete" und andere „verbiete", oder mit etwas anderen Worten, von positiven und negativen „Gewissenspflichten". Außerdem pflegt man ja „Gewissenhaftigkeit" und „Gewissenlosigkeit" von Menschen zu gebrauchen als Prädikate für ihr Wollen und Handeln, je nachdem sie der „gebieterischen Stimme des Gewissens" gehorchen oder nicht. Und aus alledem geht hervor, daß das Gewissen als *etwas Praktisches* betrachtet wird, nämlich als leitende Norm für unseren freien Willen, und im Zusammenhang damit auch gern als Ausdruck eines diesem übergeordneten rein vernünftigen Willens.

Hier möge noch angeführt werden, daß manchmal auch in der wissenschaftlichen — psychologischen sowohl als moral- und religionsphilosophischen — Literatur das Gewissen ausschließlich oder doch vorzugsweise dargestellt wird bald als eine besondere Form des sittlich-religiösen Gefühls, bald als moralisches Urteilsvermögen oder ethischer Geschmack, bald als im Grunde zusammenfallend mit unserer eigenen „praktischen Vernunft" und deren sogenannten Autonomie, und bald schließlich als mystische Offenbarung von Gottes heiligem Willen („die Stimme Gottes in uns").

Wie sollen wir uns stellen zu allen diesen verschiedenen Redensarten und an sie knüpfenden, unter sich divergierenden Versuchen die Tatsache des Gewissens zu rubrizieren? Es scheint mir nicht ratsam, die oben angeführten Weisen über das Gewissen zu reden, zu ignorieren oder gar gegen sie offen ins Feld zu ziehen. Haben sie ja doch ihre entsprechende Vertretung in allen mir wenigstens bekannten europäischen Kultursprachen. So allgemein verbreitete Redeweisen müssen wir doch wohl gelten lassen als Ergebnisse einer vom Menschengeschlecht gemeinsam erworbenen Lebenserfahrung und der im Laufe der Zeit sich weiter entwickelnden, wenngleich nicht immer wissenschaftlich geschulten, Reflexion hierüber. Und jedenfalls haben jene typisch repräsentativen Worte: Gewissensqual und Gewissensruhe, Gewissensurteil und Gewissenspflicht, jedes für sich, einen Sinn, der auch in der strengen Wissenschaft berücksichtigt zu werden verdient.

Soviel ich sehe, stehen wir also vor folgender Alternative: *entweder* kommt in der täglichen Rede das Wort Gewissen in wenigstens *drei* voneinander wesentlich verschiedenen und

nicht miteinander vereinbaren Bedeutungen vor — was doch so absonderlich wäre, daß so etwas anzunehmen sich höchstens nur als Notbehelf verteidigen ließe —, *oder* aber muß, was wir alle im stillen mit Gewissen meinen, eine so zusammengesetzte Erscheinung sein, daß sie sich in keine der Hauptklassen der üblichen psychologischen Dreiteilung ganz hineinpassen läßt, sondern vielmehr als ihre integrierenden Bestandteile oder verschiedenen Seiten gewisse, irgendwie miteinander zusammengehörige Äußerungen des Vorstellungs- (resp. Gedanken-), Gefühls- *und* Willenlebens in sich schließt und umfaßt. Denn so ließe sich ja ungesucht erklären, daß verschiedene Denker in ihren Bemühungen, die charakteristische Eigentümlichkeit des komplizierten Ganzen zu erforschen, einseitig der eine z. B. die Urteilsfunktion, der andere die Gefühlsseite und ein dritter das Willensmoment betonte.

Daß in der Tat die Sache sich auf *diese* Weise verhält, leuchtet ein, sobald die Aufmerksamkeit darauf gerichtet wird, daß sogenannte Gewissensurteile zwar die logische Form von Urteilsfunktionen haben, trotzdem aber keine Urteile in des Wortes gewöhnlicher rein theoretischen Bedeutung sind, welche als solche ein wirkliches oder vermeintliches Wissen um die *eigene* Beschaffenheit dieses oder jenes Gegenstandes zum Inhalt haben würden, sondern zu *der* Gruppe von Urteilen gehören, welche als *Werturteile* — oder Beurteilungen — bezeichnet werden; — da ja diese Gewissensurteile, indem sie billigen oder mißbilligen, nichts enthalten, als eine moralische Schätzung oder ethische Bewertung der Handlungen, welche ihren Gegenstand ausmachen. Denn, wie die heutige Psychologie ziemlich allgemein anerkannt und schon längst eingesehen hat, liegt die psychische Wurzel aller Bewertung — oder sagen wir lieber ganz einfach Wertung — und aller Werte überhaupt nicht im Verstande mit seiner kalten *Objektivität*, sondern gerade in der *subjektiven* Wärme und Innerlichkeit, womit das Gefühl alle höheren wie niederen Werte ursprünglich erlebt und gewissermaßen selbst schafft, ehe dieselben in abstrakten Wertbegriffen und mit solchen operierenden Werturteilen reflektiert werden. Mit etwas anderen Worten: obwohl einerseits alle Wertung, insofern sie in der Form eines eigentlichen, logisch ausgeprägten Urteiles hervortritt, aus diesem rein formalen Gesichtspunkt als Äußerung einer reflektierenden

Denktätigkeit anzusehen ist, muß sich doch andererseits jedes Werturteil, unmittelbar oder mittelbar, auf irgendein so oder so beschaffenes Gefühl gründen. Und ferner läßt sich wohl behaupten, daß jedes an irgendeinen bestimmten Vorstellungsinhalt sich knüpfende Gefühl von Lust oder Unlust eine, wenngleich nicht immer effektive, Tendenz hat, gleichsam vorwärts zu streben, die Aufmerksamkeit oder, was im Grunde dasselbe heißt, die denkende Reflexion auf sich zu ziehen und somit *explicite* in ein Werturteil über den Gegenstand der betreffenden Vorstellung auszumünden; — was auch so ausgedrückt werden kann, daß jede gefühlsbetonte Vorstellung ein bestimmtes Werturteil *impliziert* oder jedenfalls selbst als eine primitive Wertung betrachtet werden muß. Wenn dem aber so ist, so läßt sich wohl hieraus folgern, daß, falls es mehrere prinzipiell verschiedene Arten von Werturteilen gibt — oder vielmehr, da wir nun faktisch Werturteile fällen von unter sich sehr verschiedener und zum Teil sogar ganz inkomparabler und inkommensurabler Bedeutung (sprachlich vertreten durch Eigenschaftsworte wie [sinnlich] angenehm und unangenehm, nützlich und schädlich, wahr und falsch, schön und häßlich, *gut* und *böse*), so kann dies nicht anders erklärt werden, als durch einen dem entsprechenden ebenso wesentlichen Artunterschied der Lust- und Unlustgefühle, aus welchen sich diese Urteile in oben angedeuteter Weise entwickeln. Und in bezug auf den vorliegenden Fall bedeutet dies offenbar, daß sich das Gewissen unmöglich äußern könnte als beurteilend und richtend, sofern es nicht schon vorhanden wäre als ein in seiner Art eigentümlicher, mit der Vorstellung bestimmter Handlungen verknüpftes Lust- oder Unlustgefühl, welches Gefühl deshalb Gewissen in primärer Bedeutung, *primordiales Gewissen*, heißen möge. Allein jede lust- oder unlustbetonte Vorstellung einer von meinem freien Willen abhängigen und noch möglichen Handlung wirkt naturgemäß auf diesen Willen als mehr oder weniger stark sollizitierendes Motiv, diese Handlung vorzunehmen oder zu unterlassen. Und so wird es ja begreiflich, daß sich das Gewissen geltend macht auch als ein auf seine Weise eigenartiger praktischer Bestimmungsgrund unter dem Namen Gewissenspflicht oder gebieterische Stimme des Gewissens.

In jeder konkreten Äußerung eines, wie ich es nennen möchte,

voll und ganz entwickelten Gewissens, sei es nun ein „gutes" oder ein „schlechtes", meine ich, kommen diese drei formell verschiedenen, und so jedenfalls abstrahend für die psychologische Analyse getrennten Funktionen vor, zunächst *Gewissensgefühl* (primordiales Gewissen), dann aber, wenn man so will, „sekundär"[1], auch *Gewissensurteil* (richterliches Gewissen) und *Gewissenspflicht* (gebieterisches Gewissen); — jedoch bei verschiedenen Gelegenheiten in sehr verschiedenen Kombinationen, und zwar so, daß bald die eine und bald die andere von ihnen in den Vordergrund tritt oder, wie man zu sagen pflegt, in den Blickpunkt des Bewußtseins. Dergleichen Kombinationen oder Komplikationsformen — Arten des Gewissens werden sie zuweilen genannt — sollen hier nicht weiter besprochen werden. Meinem gegenwärtigen Zwecke genügt es, auf jene drei elementaren Gewissensfunktionen hingewiesen zu haben und zugleich auf ihre genetisch bedingte Zusammengehörigkeit als ebensoviele gleich wesentliche Seiten des *ganzen* Gewissens oder Momente eines jeden sozusagen vollständigen Gewissensvorganges. Und nur nebenbei möge noch daran erinnert werden, daß sie natürlich nicht bloß in *einer* Richtung einander bedingen und hervorrufen, sondern auch umgekehrt in mannigfacher Weise auf einander zurückwirken, in ganz analoger Weise, wie auch sonst bei ähnlichen Wechselbeziehungen zwischen allerlei anderen Gefühlen, ihren unentbehrlichen Vorstellungsunterlagen, aus beider Verbindung hervorgehenden Werturteilen und sei es nun freien oder ganz unfreien Willensregungen.

Was nun das in allen seinen elementaren und komplizierten Regungen doch stets einheitliche Wesen des Gewissens betrifft, worin sollte dasselbe bestehen, wenn nicht zunächst darin, daß es immer und überall wenigstens beansprucht, eine *sensu eminentissimo* sittliche Lebensäußerung zu sein? Und zwar nicht nur in der Bedeutung einer spezifisch ausgeprägten Form unseres sittlichen Bewußtseins, neben anderen solchen, sondern noch mehr darf ich doch sagen, die gemeinsame Urquelle nicht weniger als die letzte und höchste Norm alles sittlichen Lebens

[1] Theodor Elsenhans, *Theorie des Gewissens*, Sonderabdruck aus *Zeitschr. für Philosophie und philos. Kritik*, Bl. 121, S. 97. Vgl. die ältere Abhandlung von demselben Verfasser über *Wesen und Entstehung des Gewissens* (Leipzig 1894), S. 162–172.

überhaupt. Diese unserem Gewissen innewohnenden Ansprüche ließen sich wohl auch so ausdrücken, daß es das besondere Organ ist oder sein will einer ganz eigenartigen — sukzessive oder simultan fühlenden, richterlich beurteilenden und gebieterischen — Wertung, freilich zunächst und unmittelbar nur des eigenen, freien Willens- und Handlungslebens jedes Einzelnen, gewissermaßen aber vermittelst durch sympathische Übertragung und vergleichend generalisierende Reflexion auch der Handlungen anderer Leute, kurz und prägnant, also das eigentliche, etwa in unserem Geiste *quoad potentiam* liegende und aus ihm sich entwickelnde *Prinzip aller ethischen Lebenswerte*, — welches Prinzip sich eben als solches, den allgemeinen Gesetzen des Seelenlebens gemäß, in jener mehrerwähnten, dreifachen Funktionsform offenbaren muß.

Wenn das bisher gesagte richtig ist, erheben sich folgende Fragen, die von jeder auch nur einigermaßen vollständigen Theorie des Gewissens beantwortet zu werden verlangen. 1. Was heißt *überhaupt* ethisch, ethische Wertung oder ethischer Wert? — etwas bestimmter und mehr spezialisierend formuliert: wie scheiden sich ethische Gefühle, Urteile und Gebote von allen motiven? Und 2. muß natürlich viel näher und tiefer eingeübrigen, nicht-ethischen Gefühlen, Werturteilen und Willensgangen werden auf die vorläufig nur gestreifte Frage nach dem *spezifischen* Unterschied des Gewissens im engeren und ursprünglichen Sinne des Wortes (und zwar in jeder seiner drei elementaren Hauptfunktionen) von anderen, etwa aus diesen eigentlichen Gewissensregungen abgeleiteten und insofern peripherischen Formen des sittlichen Bewußtseins, und *eo ipso* nach der eigentümlich zentralen Stellung dieses Gewissens innerhalb unseres ganzen ethisch bestimmten und bestimmbaren Lebens. Nachdem aber das Gewissen in seinem *Tatbestand* gehörig fixiert und hinreichend charakterisiert worden — und zwar wenigstens zunächst und vorläufig so, wie es nur im individuellen Bewußtsein eines normal und sittlich hoch entwickelten Kulturmenschen introspektiv gegeben ist und sein kann —, dann erst muß weiter gefragt werden 3. nach Ursprung, Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte dieser so beschaffenen Tatsache, — wobei wir sogleich mitten in den, wie es scheint, nie zu schlichtenden Streit geraten zwischen reinem Aprioriismus, besser Nativismus, einerseits, und ebenso reinem, sei es

nun onto- oder phylogenetischem, Empirismus, andererseits samt allerhand Versuchen diese beiden extremen Grundanschauungen miteinander zu vermitteln. Endlich abgesondert für sich 4. die für jede, wie gebührt, psychologisch orientierte Moralphilosophie oder wissenschaftliche Ethik so überaus wichtige Frage nach Art und Grad der sogenannten moralischen Evidenz des Gewissens, nebst eingehender Prüfung seines hierauf gegründeten doppelten Anspruchs auf normative Autorität im praktischen Leben und zugleich darauf, als einzig sicheres Fundament oder Formalprinzip alles ethischen Erkennens anerkannt zu werden.

Diese sämtlichen Probleme und noch einige sich an sie anschließende habe ich mir gestellt und versucht, wenigstens ihrer definitiven Lösung näher zu bringen in meinen in schwedischer Sprache (1905) gedruckten Ferienkursvorlesungen: *Über das Gewissen.* — Was ich heute hier etwas näher zu erörtern wünsche, wäre eigentlich nur diese, wie es sich zeigen wird, recht folgenschwere, wenngleich zunächst rein methodologische Vorfrage: *Wo soll die psychologische Analyse der komplizierten Gewissenstatsache, wenn sie möglichst in die Tiefe dringen will, am besten ansetzen, und wie kann sie von diesem Ansatzpunkte aus weiter geführt werden?*[1]

Es könnte scheinen, als ob die rechte Gründlichkeit es verlange, daß wir mit der zeitlich oder doch psychogenetisch ersten und insofern relativ einfachsten Äußerungsform des Gewissens, als Gefühl, anfangen und dieses Gefühl direkt zu beschreiben und seiner Art nach begriffsmäßig zu bestimmen versuchten. Ein solcher Versuch würde indessen bald scheitern. Denn unter allen Erscheinungen des Seelenlebens sind die Gefühle am meisten rein subjektiv, in dem Grade sogar, daß es von aller qualitativen Bestimmtheit und allen qualitativen Differenzen innerhalb dieses Gebietes (wie z. B. zwischen Zahnweh und Gewissensbissen oder zwischen grob körperlicher Wollust

[1] Daß diese Analyse wesentlich (retrospektiv-) introspektiver Art sein muß, ist wohl ebenso einleuchtend, wie es andererseits kaum braucht ausdrücklich hervorgehoben zu werden, daß jede solche Untersuchung nach rein „subjektiver" Methode kontrolliert und integriert werden muß dadurch, daß ihre Ergebnisse verglichen und zusammengestellt werden mit entsprechenden inneren Lebenserfahrungen anderer Menschen, und außerdem womöglich auch durch andere „objektive", resp. experimentelle, Forschungsmethoden.

und dem Genusse der Schönheit in Natur und Kunst) gilt, daß sie wohl noch so lebhaft gefühlt und in dieser Weise *erlebt*, hingegen *nie* direkt beschrieben und noch weniger in exakte Begriffsbestimmungen aufgelöst werden können. Soll trotzdem das Gefühlsleben dem wissenschaftlichen Studium (und namentlich der introspektiven Analyse) zugänglich gemacht werden, so kann dies nicht anders geschehen, als *indirekt*, in seiner kausalen Verbindung mit anderweitigen, objektiv bestimmten und bestimmbaren psychischen Funktionen. Und zwar nicht bloß mit den verschiedenen Vorstellungsinhalten, welche verschiedene Gefühle erregen und woran sich diese knüpfen, sondern nicht weniger mit den aus diesen gefühlsbetonten Vorstellungen sich entwickelnden und schon implicite darin liegenden Werturteilen und Willensmotiven.

Die Vorstellungsunterlagen nun der Gewissensgefühle — *alias* die Handlungen, welche von unserem Gewissen gebilligt und mißbilligt werden, — müssen, das liegt auf der Hand, genau studiert werden in der systematischen Ethik, die darauf hinzielt, den wesentlichen *Inhalt* des Sittengesetzes oder des sittlichen Ideals herauszufinden und darzustellen. Und auch aus rein psychologischen Gesichtspunkten dürfte wohl ein solches Studium geeignet sein, Aufschlüsse über die *Entwicklungsbedingungen* des Gewissens zu geben. Dagegen glaube ich nicht, daß dadurch viel zu gewinnen wäre zur Förderung unserer Einsicht in die *qualitative* Beschaffenheit unserer Gewissensgefühle und ebensowenig in ihren tiefsten Grund oder letzten *Ursprung* in unserem Gemüte. Ich glaube vielmehr, daß man gar zu leicht in die Irre geführt werden kann, wenn auf diesem Wege auch die Lösung der beiden letztgenannten Probleme verfolgt wird. Sollen *diese* Probleme — die uns doch *psychologisch* am nächsten liegen und auch am meisten interessieren müssen — überhaupt gelöst werden können, so scheint mir, als ob wir darauf hingewiesen wären, über die eigenartige, rein *formale* Beschaffenheit aller ethischen Urteile, namentlich aber unseres richterlichen Gewissens als deren gemeinsamen psychischen Urform, des näheren zu reflektieren, um hieraus Rückschlüsse zu machen auf diejenigen Gefühle, worauf sich diese Urteile gründen, aus denen sie mit innerer Notwendigkeit hervorgetrieben werden, und deren selbsteigene Natur und eigentliche Bedeutung sie folglich wohl müssen irgendwie ver-

raten und in einem höher entwickelten Bewußtsein widerspiegeln.

Und zwar denke ich hier (nicht ausschließlich aber) vor allen Dingen daran, daß jede echt ethische Beurteilung, sei es nun eigener oder fremder Handlungen in der Form einer ganz *unbedingten* und insofern auch *allgemeingültigen* Billigung und Mißbilligung geschieht, und somit unweigerlich Anspruch darauf macht, eine in ihrem Gebiete *absolute* Wertschätzung zu sein. Denn, soviel ich verstehe, ist dies psychologisch möglich nur unter der Voraussetzung, daß unsere ethischen Gefühle als solche schon eine ebenso unbedingte oder absolute Wertung enthalten, nur natürlich in ihrer rein primitiven Weise als eigenartige Gefühlsqualität (vgl. oben S. 569). Und wenn ich mich nicht irre, war und ist eben dieser Umstand von entscheidender Bedeutung dafür, daß alle ethischen Gefühle samt anderen in dieser Hinsicht ihnen ähnlichen, übrigens aber ebenso eigenartigen — intellektuellen, ästhetischen und religiösen — Gefühlen schon längst betrachtet werden als Äußerungen unseres „höheren Gefühlslebens". Am liebsten möchte ich diese gesamte Gefühlsgruppe als *ideale Wertgefühle* bezeichnen, indem ich unter diese Benennung alle solche Gefühle zusammenfasse, in deren Natur es liegt, unbedingte Werturteile begründen zu können oder, um einen längst dahingeschiedenen schwedischen Philosophen zu zitieren, „Zeugnis abzulegen über absolute Trefflichkeit" und absolute Verwerflichkeit.

Zur näheren Charakteristik des ethischen Gefühlslebens in seinem Unterschiede von anderen idealen Wertgefühlen möge nur kurz hervorgehoben werden, wie die qualitative Eigenart ganz speziell der eigentlichen Gewissensgefühle zweifellos wesentlich davon bedingt ist, daß *hier* jene unbedingte Wertung, welche das gemeinsame wahre Wesen *aller* idealen Gefühle, ihre eigentliche Bedeutung und sozusagen ihren *konstitutiven Kern* ausmacht, innigst verschmolzen ist mit einem besonderen, unsere *eigenen* Handlungen und Willensmotive begleitenden rein elementaren *Freiheits-* oder, was ungefähr dasselbe heißt, *Verantwortlichkeitsgefühl*, eine Verschmelzung, die sich am intensivsten kund gibt in eigentümlicher Ausprägung bei dem sogenannten bösen Gewissen als *Schuld-* und *Reue*gefühl, und welches sodann aller ethischen Beurteilung überhaupt ihren so wesentlichen Imputationscharakter gibt.

Zur Frage nach dem tiefsten Grund dieser Gewissensgefühle und somit unseres ganzen Gewissens, ob und inwiefern es nativistischen oder empirischen Ursprungs sei, will ich nur sagen, daß es mir von allem und jedem im angegebenen Sinne idealen Wertgefühl zu gelten scheint, daß es zwar selbst mit allerlei anderen Gefühlen verschmelzen und dadurch gleichsam wechselnde Klangfarben bekommen könne, *nie* aber konstruiert werden darf *lediglich* als Produkt oder „Erscheinung" einer Verschmelzung zwischen irgendwelchen andersartigen, an sich nur relative und partikuläre Wertbestimmungen enthaltenden Gefühlen, sondern allerletzt erklärt werden muß aus einer ursprünglich gegebenen, natürlich aber entwicklungsbedürftigen Anlage *sui generis*, oder besser vielleicht etwas anders ausgedrückt, aus einer nicht etwa „sekundären", sondern ganz „primären" oder rein elementären, in seiner Art mehr oder weniger eigentümlichen Gefühlsdisposition. Und schon hieraus folgt unmittelbar, daß ich meinem verehrten Kollegen, Professor Elsenhans, mit dem ich mich freue, sonst in wesentlichen Stücken ganz einverstanden zu sein, nicht beistimmen kann, wenn er in seinem Entwurf einer *Theorie des Gewissens*, freilich nur hypothetisch und analogieweise, das „primäre Gewissen" als „soziales Gemeingefühl" charakterisiert — eine Hypothese, wozu er gekommen ist eben auf *dem* Wege, welchen ich als leicht irreführend bezeichnet habe.[1]

[1] Indem er nämlich von der an sich ganz richtigen Beobachtung ausgeht, daß schon die Vorstellungsunterlagen der primären Gewissensregungen als ihre unentbehrliche gewissermaßen immanente Voraussetzung in sich schließen ein sympathisches „Sichhineinfühlen in die Folgen der Handlung für andere fühlende Wesen" usf. (*Loco citato* S. 98–102). — Um die betreffende Hypothese — nach welcher unsere sympathischen und sozialen Gefühle sich zum Gewissensgefühl verhalten sollten nicht bloß als evolutionistische Vorstufen oder Bedingungen seiner Aktualisation und zugleich etwa „sekundär" als beitönende und damit verschmelzende Anklänge, sondern sogar als die eigentlich konstitutiven Elemente, aus deren Verschmelzung *untereinander* erst das Gewissensgefühl selbst ohne Rest erklärt werden könnte als ihre ungeschiedene Totalität — ein wenig zu kritisieren auch aus andern Gesichtspunkten als dem schon angeführten, daß in dieser Weise die *kategorische* Art des Gewissensurteiles — und Gewissensgebotes — *nicht* erklärt wird oder werden kann, mögen hier noch folgende ganz kurze Bemerkungen erläutern. Hat doch Professor Elsenhans selbst ausdrücklich hervorgehoben, was er den „reflexiven Charakter" des Gewissensgefühles nennt, oder mit anderen Worten seine wesentliche „Beziehung auf das eigene Ich". Wie kann aber ein „reflexives" Gefühl ohne weiteres als sozial, resp. „soziales Gemeingefühl" be-

Schließlich bedarf es nicht vieler Worte, um die Aufmerksamkeit noch einmal zu lenken auf die innere Verwandtschaft des richterlichen und des gebieterischen Gewissens, und ganz besonders darauf, daß der *diesem* immanente, seit Kant so wohlbekannte Charakter eines unbedingten Sollens oder sogenannten kategorischen Imperativs in der Tat die ganz selbstverständliche Folge davon ist, daß *jenes* sich äußert oder geäußert hat in der Form eines nicht etwa nur über schon ausgeführte Handlungen, sondern auch über bloße Handlungsmöglichkeiten, deren Verwirklichung noch auf meinem, der eigenen Voraussetzung nach, freien Willen beruhen, ergehenden in seiner Weise ebenso kategorischen Werturteils. — Und so glaube ich, soweit es die knapp zugemessene Zeit erlaubt, wenigstens die oben formulierte „methodologische Vorfrage" erledigt zu haben. Dahin nämlich, um es kurz zusammenzufassen, daß jede etwas tiefer angelegte Analyse der Gewissenstatsache am besten tue und am sichersten zum Ziele führe, wenn sie zu ihrem Ausgangs- und Angriffspunkte das *Gewissensurteil* wähle und sich über dessen ganz eigentümliche Ansprüche zunächst rein formaler Art samt deren unerläßlichen Bedingungen und Konsequenzen gründlich orientiere, in erster Linie also sich um diese richterliche Seite des Gewissens konzentriere, in der gegründeten Hoffnung, daß sich von hier aus Licht und Klarheit breiten werden auch über die beiden anderen, an und für sich gleich wichtigen und interessanten Seiten des ganzen Gewissens, vorwärts über die Psychologie der gebieterischen Stimme des Gewissens nicht weniger als rückwärts über Wesen

---

zeichnet werden? Mir scheint dies gerade widersprechend. Und zwar liegt es aus diesem Gesichtspunkte näher das Gewissensgefühl eine Art — sit venia verbo — *idealer Idiopathie* zu nennen. Besser wäre doch zu sagen, daß *was* vom Gewissen gefühlt oder vielmehr zunächst gefühlsweise bewertet wird, mein *eigenes* Betragen (resp. Gesinnung) sei in erster Linie wenigstens als *animal sociale, meinen Mitmenschen* und somit Familie, Staat, Volk und Vaterland usw. *gegenüber*; — oder mit etwas anderen Worten, daß meine sympathischen und sozialen, resp. antipathischen und antisozialen, Gefühle und Neigungen — besonders wenn sie betrachtet werden als Motive, welche meinen freien Willen sei es nun schon effektiv bestimmt haben oder zu noch möglichen Handlungen sollizitieren — als Bewußtseinsinhalt eine Gefühlsreaktion und zwar ganz neuer und höherer Art hervorrufen und somit *Gegenstände* sittlicher Bewertung werden, eben *deshalb* aber nicht selbst, an sich oder nur als solche, das hinreichende Motiv oder den eigentlichen Bestimmungsgrund dieser eigenartigen Wirkung ausmachen können.

und den Ursprung des Gewissensgefühles oder primordialen Gewissens. Und dies allerdings könnte ja betrachtet werden als das eigentliche Hauptthema dieser nur einleitenden Bemerkungen zur Psychologie des Gewissens.

DISKUSSION.

Elsenhans: Auf die freundschaftliche Polemik des Herrn Prof. Geijer habe ich zunächst zu erwidern, daß ich manches, was ich in meinem Buche über das Gewissen und in der Abhandlung „Theorie des Gewissens" in Falckenbergs Zeitschrift vertreten habe, jetzt anders fassen würde. Ich will aber doch auf einen Punkt kurz eingehen, gegen den Herr Prof. Geijer besonders polemisiert hat, den angeblichen Widerspruch, zwischen dem Gewissen als „sozialem Gemeingefühl" und seiner „reflexiven Beziehung". Gegen den ersteren Ausdruck, den ich übrigens nur hypothetisch gebraucht habe, läßt sich ja manches sagen; aber ein Widerspruch scheint mir nicht vorzuliegen. Auch als „soziales Gemeingefühl" würde das Gewissen eben das der „reflexiven Beziehung" entsprechende Urteil über die Bedeutung des *eigenen* Handelns für das soziale Ganze enthalten, während es daneben Urteile desselben Subjekts über die soziale Bedeutung gewisser Handlungen *anderer* oder gewisser Handlungen *überhaupt* gibt, die als solche nicht zum Gewissen im engeren Sinne gehören.

Dir. Prof. Dr. **Döring:** Bei der Entwicklung des Gewissensbegriffs sei zunächst zwischen der *formalen* und *inhaltlichen* Seite zu unterscheiden: *Formal* betrachtet, sei der Gewissensvorgang ein nicht expliziertes, instinktives Werturteil, Gefühl nach dem vageren Gebrauche des Wortes im allgemeinen Sprachgebrauche, zugleich aber von starkem Gefühlstone (Gefühl im engeren und eigentlichen Sinne) begleitet. Hinsichtlich der *inhaltlichen* Seite müsse aufs Nachdrücklichste betont werden, daß der Gewissensvorgang, resp. das Gewissen selbst, von *komplexer* Beschaffenheit sei und nicht unter eine einheitliche Formel gebracht werden könne. Redner glaubt drei Hauptelemente des Gewissens unterscheiden zu dürfen: 1. das natürliche Mitgefühl mit jedem fühlenden Wesen; 2. das durch die Erfahrung vom ersten Lebenstage begründete instinktive Bewußtsein der eigenen Abhängigkeit von der Gesellschaft und entsprechend der Verpflichtung gegen die Gesellschaft; 3. das Urteil über den eigenen Wert, die eigene Wertlosigkeit oder den eigenen positiven Unwert (Schädlichkeit; Kant: du bist ein Nichtswürdiger!), alle drei in der instinktiven, nicht explizierten Form, alle drei beim sogenannten moralischen Schwachsinn nicht vorhanden.

Waldapfel (Budapest): Ich möchte die Ausführungen des Herrn Vortragenden bezüglich der drei Seiten oder Momente des Gewissens und deren Beleuchtung durch sprachliche Erscheinungen mit einem Beitrage aus einer ihm wahrscheinlich völlig unbekannten Sprache ergänzen.

In der Sprache meines Vaterlandes nämlich, der ungarischen Sprache, wird „Gewissen" mit einem — unserem Sprachbestande schon seit langer Zeit angehörenden — zusammengesetzten Worte „lelkiismeret" ausgedrückt. Dieses Wort, in seine Bestandteile zerlegt, heißt soviel wie „Seelenerkenntnis", ein wie mir scheint, sehr reichhaltiges, vielsagendes Wort, das von den großen Erweckern und Hütern unseres Nationalgewissens, so z. B. von Stephan Széchényi und Franz Dick, oft gebraucht wurde. Dieses Wort dürfte den Ausführungen des Herrn Vortragenden keinesfalls widersprechen, da es wohl soviel zu sagen scheint, daß zur Gewissenhaftigkeit ein volles Erkennen der eigenen Seele, also ein volles Bewußtsein der Seele von sich selbst, ihrem Inhalte an Gedanken, Gefühlen und Strebungen, gehört, also eine Selbsterkenntnis, die bevor eine Aufgabe übernommen, ein wichtiger Schritt getan wird, erst gründlich feststellt, was die eigene Seele denkt, fühlt und will, was sie zu leiden, was sie zu leisten und was sie zu verantworten vermag.

Reinh. Geijer: Nur einige kurze Schlußrepliken.

ZUR PSYCHOLOGIE DER KUNST (AUSZUG).

Von Dr. Bernhard Alexander.

Bei der Kürze der Zeit, die dem Vortragenden zugemessen ist, kann im folgenden nur eine Skizze geboten werden, in welcher nur oberste Gesichtspunkte berührt werden.

Überblickt man das Reich all dessen, was Kunst heißt, so wird man, wenn man die verschiedenen Anlässe, aus denen Kunst entspringt, auf ihre Eigenheit hin prüft, leicht finden, daß sie alle auf *drei* zurückgeführt werden können. Der erste dieser Anlässe ist sicherlich, auch entwicklungsgeschichtlich, *die Befriedigung unserer praktischen Bedürfnisse durch unserer Hände Arbeit*, also kurz das Handwerk. Wir sind Wesen, die Bedürfnisse haben, zu deren Befriedigung wir allerlei Erfindungen machen müssen und können, ich denke an Kleidung, Waffen, Werkzeug, Hausgerät, Wohnstätten und dergleichen. Dem Handwerk verdanken wir die Ausbildung aller manuellen Geschicklichkeit, die Kenntnis der Eigentümlichkeit der meisten Materialien, die wir auch in der Kunst bearbeiten, also gerade die wichtigsten Anfänge der künstlerischen Entwicklung. Denn bevor Kunst im höheren Sinne entsteht, muß Kunst im Sinne von *Machenkönnen* da sein, und die beiden können nicht einmal so sehr voneinander geschieden werden. Ich gestehe aber zu, daß Handwerk noch nicht Kunst im wahren Sinne ist, wenn es auch die ersten Schritte auf dem Wege bedeutet, der zur Kunst führt. Wichtig aber ist, daß dieser Weg schnurgerade ist, ja, daß es mehrere solcher Wege gibt, die vom Handwerk direkt zur Kunst führen. Der eine dieser Wege liegt ganz innerhalb des Gebietes des Handwerks. Es ist die *Zweckmäßigkeit*. Zweckmäßigkeit ist die Schönheit des Handwerks. Diejenigen, die sich dagegen sträuben, der Zweckmäßigkeit ästhetischen Wert zuzugestehen, übersehen, daß Zweckmäßigkeit von zwei Standpunkten aus angesehen werden kann. Der eine ist der rein praktische. Je zweckmäßiger das Werk der Hand-

werkskunst ist, desto angemessener ist dessen Verwendung; darin besteht sein praktischer Wert. Ich arbeite leichter mit einem praktischen Instrument, ich sitze besser in einem zweckmäßig konstruierten Stuhl usw. Ich kann aber auch den zweckmäßigen Gegenstand rein theoretisch betrachten, und da gewährt es mir rein intellektuellen Genuß, diese Angemessenheit des Gegenstandes zu seinem Gebrauch, diese Einheit, zu der der Zweck alle Bestandteile zusammenfügt, vor mir zu haben.

Schon hier stoßen wir auf zwei wichtige Kennzeichen künstlerischer Prinzipien. Das eine ist die *Fortschrittsfähigkeit.* Zweckmäßigkeit ist ein Prinzip, das der Vervollkommnung endlose Bahnen eröffnet. Man kann sich in bezug auf Zweckmäßigkeit nie genug tun. Die Erfahrung lehrt, daß auf diesem Gebiete kein allzu langer Stillstand möglich ist, daß man immer tiefer in die Natur der Aufgabe eindringt, welche das Werk zu lösen hat und immer erfinderischer wird in der Wahl der Mittel, welche den Gegenstand der Aufgabe angemessen machen. Zweckmäßigkeit ist eines jener Motive, welche den Erfindungsgeist, die Tatkraft und Geduld der Meister immer neu anspornen und zu bewundernswerten Erfolgen führen. Aber auch das möge Erwähnung finden, daß hiermit für die Entwicklung dieser Art von Kunstübung die festeste Grundlage gewonnen ist: Befriedigung praktischer Bedürfnisse des Menschen. Es ist die Art blutleerer Ästheten in Kunst und Kunstbetrachtung, die Kunst vom wirklichen Leben loszulösen und in die luftlose Höhe des sogenannten Ideals zu erheben. Alle höheren, geistigen Werte haben ihre Wurzel in Naturnotwendigkeiten, deren Veredelung sie darstellen. Diese Wurzeln müssen stark und grob sein, wenn die Veredelung von Bestand und fortschreitend sein soll.

Die zweite Quelle der Kunst ist von der ersten grundverschieden, steht ihr aber weder an Wichtigkeit noch an Naturnotwendigkeit nach. Ich fasse die verschiedenen hierhergehörigen Erscheinungen unter dem Namen der *Ausdrucksbewegungen* zusammen. Ich bezeichne damit jene Erscheinung unseres psychophysischen Organismus, daß alle unsere inneren Erlebnisse, besonders aber unsere Affekte von Bewegungen des Körpers begleitet werden, oder anders ausgedrückt, in Bewegungen ausbrechen, die gleichsam eine Ausgleichung der Spannung bedeuten, welche mit dem Affekt verbunden ist. Da-

durch wird diese Bewegung einerseits ein Zeichen der inneren Erregung, daran sie erkenntlich ist (daher der Name *Ausdrucks*bewegung), andererseits eine naturnotwendige Begleiterscheinung (Ableitung, Ausgleichung, Vollendung) des Affekts, deren Unterdrückung nicht immer oder überhaupt nicht in unserer Gewalt ist, uns jedenfalls Unbehagen verschafft, während die Explosion des Affekts beruhigt und erleichtert. An diesen Bewegungen ist nichts Ästhetisches, der Genuß, der uns aus ihnen wird, gehört in die Kategorie der Willensbefriedigungen, die nicht ästhetisch sind. Dennoch sind sie das Rohmaterial, das ästhetisch veredelt werden kann. Was aber ist zu jenem Rohmaterial hinzugetreten, das es ästhetisch veredelt? Die auffälligste Zutat ist sicherlich die Rhythmisierung der betreffenden Bewegung. Tanz, Lied, Musik sind rhythmisch, d. h. die Bewegungen sind einem Gesetz unterworfen, das ihre Mannigfaltigkeit bindet, dessen Gewalt wir sinnlich erkennen. Es ist eine Befriedigung des Verstandes, genau wie die Zweckmäßigkeit, und zwar durch sinnliche Anschauung: eine vergeistigte Anschauung.

Tanz unterscheidet sich vom regellosen Springen durch seinen Rhythmus, wird aber gerade dadurch eine plastischere Darstellung des Affekts. Leidenschaftlich bewegte, tändelnde, klagende Musik ist rhythmisch unterschieden, aber dieser rhythmische Unterschied dient eben dazu, das Innerlichste des Affekts hörbar zu machen, dieses rein Innerliche zu sinnlicher Realität zu gestalten. Kurzum, das Ästhetische an den Ausdrucksbewegungen findet sich weiter im Affekt, der ausgedrückt wird, der Rhythmus in allen seinen Ausgestaltungen und Arten ist Mittel zu diesem Zweck.

Die dritte Quelle, aus der Kunst entspringt, ist *Nachahmung*. Stellen wir zuerst fest, daß Nachahmung ebenso in Naturnotwendigkeit wurzelt, wie die vorher behandelten Quellen der Kunst. Nachahmung als unwillkürliche besteht in Ausführung von Bewegungen bloß infolge des Vorhandenseins des Bildes der Bewegung im Bewußtsein ohne Hinzutritt eines besonderen Willensaktes. Es ist nun kein allzu großer Schritt, der von der Nachahmung von Bewegungen zur Nachahmung von Gegenständen in Zeichnung oder plastischer Nachbildung führt. Wir fassen nämlich die Umrisse der Gegenstände in Linien auf, die Linie aber müssen wir, um sie aufzufassen, ziehen, d. h. eine

Bewegung im Geiste vollführen, die ja zum Teile von einer merklichen Bewegung des Auges begleitet ist. In der Tat ist alle Darstellung von Körpern, die wir in Überbleibseln von Urvölkern finden, linear, auch unsere Kinder machen es so, und besonders interessant ist, daß sowohl unsere Kinder als jene Urvölker Bewegungen unvergleichlich geschickter und getreuer darstellen, als Flächen oder Körper. Auch in anderen Stücken ist diese Quelle der Kunst den vorherigen gleich. Sie gewährt, wie der Rhythmus und die Zweckmäßigkeit, ein logisches Vergnügen. Die Ähnlichkeit, die wir erreichen, gefällt. Wir konstatieren dieselbe und empfinden beim Anblick oder Anhören der Identität Befriedigung.

Was aber Fruchtbarkeit des Prinzips anlangt, übertrifft die Nachahmung weit alle anderen Quellen der Kunst und das eben erklärt, daß die Alten und viele der Neueren nur sie beachten. Unendliche Fortschrittsfähigkeit und auch Anlaß zum Fortschritt sichert sie in noch ganz anderem Maße, als die Bedürfnisse des Handwerks, das eine Neigung zum Konservatismus hat, oder der Ausdruck der Affekte, auf den vielerlei Gefahren lauern. Es gibt buchstäblich keine Grenze in bezug auf die Ähnlichkeit, die wir durch Nachahmung erzielen wollen. Man kann und will immer noch größere Ähnlichkeit erreichen. Man hat die Kontrolle seiner Tätigkeit vor Augen und ist nach dem ersten Rausche des Gelingens, wenn die Sinne ausgeruht sind, sein eigener schärfster Kritiker. Man hat sein fixes, sicheres Muster in dem Original, das man kopiert, daran man sich orientiert, das uns gar nicht gestattet, weit abzuschweifen. Und nichts ist geeigneter, anregender auf Hand, Erfindungsgabe, Ehrgeiz und Fleiß einzuwirken, als das Bemühen, das Gesehene durch Menschenhand nachzuahmen. Nachahmung lehrt den Künstler jene Hingabe an das Objekt, an seine Arbeit, die den kapriziösen Teil des Individuellen gewaltig einschränkt und das Objektive des künstlerischen Talents zur Geltung kommen läßt. Schon das sollte uns lehren, Nachahmung, nicht wie manche Ästhetiker tun, gering zu achten, und doch haben wir mit alledem nur den Anfang des Anfangs berührt.

Denn noch viel wichtiger ist, daß mit der Nachahmung *der Mensch als Objekt der Kunst entdeckt wird.* Das Handwerk bietet dazu keine Gelegenheit, der Ausdruck des Affekts läßt

eben nur den Affekt erklingen, die Nachahmung aber erfaßt den ganzen Menschen, sein körperliches Bild und sein Wesen, und sie erfaßt vornehmlich den Menschen. Es kann zwar alles in der Natur nachgeahmt werden und wird auch nachgeahmt, aber der Hauptgegenstand des Interesses ist doch der Mensch, und alles andere zumeist nur, sofern und wo es Bezug auf den Menschen hat, als Gleichnis des Menschen. Durch den Menschen gelangt die ganze Natur zur Kunst. Auch wird wohl Nachahmung zum Dekorativen in der Kunst geführt haben, weil kein Dekorateur es mit der Natur aufnehmen kann und alle Erfindungskraft des Menschen ärmlich ist, wenn wir sie an dem Schmucke messen, den die Natur in der Tier- und Pflanzenwelt, ja sogar im Gestein mit so verschwenderischer Hand ausgestreut hat. Was aber daraus folgt, daß der Mensch als Gegenstand der Nachahmung zum Gegenstand der Kunst wird, ist von unermeßlicher Bedeutung; die Welt der Kunst erhält hierdurch ihre feste, sichere Grundlage, und alle Künste erfahren eine Einwirkung, die sie in höhere Sphären hebt.

Denn der Mensch als Objekt der nachahmenden Kunst führt die Kunst direkt vom Äußeren der Erscheinung in das Innere derselben. Schon vorher wurde bemerkt, daß die Nachahmung zu allererst die Bewegung in treffender Weise wiedergibt, gewiß aus dem Grunde, weil, wie wir bei Kindern noch heute beobachten können, Bewegung das größte Interesse des Kindes (also auch die größte Schärfe des Bewegungsbildes), aber auch jedes Menschen erregt. Bewegung aber ist Äußerung des Willens, des Affekts; mit der Nachahmung der Bewegung gelangt die Nachahmung so auf ein höheres Niveau. Es wird nicht die anscheinend tote Außenseite der Natur dargestellt, die Nachahmung dringt in das Innere der Wesen ein, in das Seelische, und wird zur Darstellung dessen, was uns wesensgleich ist, was wir nachempfinden können, sie wird zur *Darstellung von Leben*. Das aber ist das ganze Geheimnis der Kunst: sie stellt Leben dar. So führt Nachahmung und besonders Nachahmung zur eigentlichen Aufgabe aller Kunst, zur Darstellung von Leben, zum Lebendigmachen des an und für sich Toten.

Das Letzte und Höchste aber ist, daß die Nachahmung zuletzt über sich selber hinausgehen muß, sich gleichsam selber aufhebt und in ihr Gegenteil umschlägt. Die Kunst befreit sich

durch Nachahmung von den Fesseln, die ihr in der Nachahmung auferlegt sind und erhebt sich in die höchste Region der Freiheit, die dem Menschen gegeben ist. Nachahmend studiert nämlich der Künstler diejenigen Äußerungen der Natur, durch welche es dieser gelingt, Inneres äußerlich erscheinen zu lassen, Körperliches zum Spiegel des Geistigen zu erheben, Materie als von Leben durchglüht darzustellen. Er selber aber ist derjenige, der intensiver, reiner, vielseitiger, harmonischer empfindet und lebt, als alles, was er außer sich beobachten kann. Geschult in dem Vermögen, Leben darzustellen, eben durch sein Studium der Natur, geht er nun daran, sein Inneres, sich selbst, jenes Leben darzustellen, das er in sich fühlt; seine Kunst wird anstatt Nachahmung des außen Gesehenen Darstellung des innerlich Geschauten und Erlebten. Aus einem Nachahmer wird er ein Schöpfer, aus einem Gebundenen ein Freier. Das vermag er aber nur, weil er von der Natur gelernt hat, Inneres sichtbar zu machen. Er hat gleichsam das ABC dieses Vermögens gelernt und vermag nun mittels desselben seine eigenen Erlebnisse mitzuteilen, und zwar in seiner eigenen Weise. Er ist der Natur ähnlich geworden, er kann die Materie in seiner Weise schöpferisch beleben, er kann, was in ihm lebt, nach außen projizieren. Er schafft eine eigene Welt, die Welt der Kunst, die lebt, wie die Natur, aber in jeder ihrer Schöpfungen die direkte Herkunft von menschlichem Geist und Vermögen offenbart. Kunst wird dann Selbstoffenbarung des menschlichen Geistes. Und damit ist wohl die Erscheinung erklärt, wieso sich die Formel, daß Kunst Nachahmung der Natur sei, so hartnäckig behaupten konnte. Es ist nichts in der darstellenden Kunst, was nicht Nachahmung wäre; aber es ist nichts in der Kunst, was *nur* Nachahmung wäre. Nur die Natur lehrt schaffen, Leben darstellen; aber Kunst wendet das so Gelernte an, um das Innenleben des Künstlers darzustellen. Es gibt keinen Hamlet, Faust, Moses in der Wirklichkeit; diese Gestalten Kopien zu nennen, wäre heller Wahnsinn; oder sie sind geschaffen, als ob sie die Natur geschaffen hätte. Sie sind Wirklichkeiten, aber erhöhte, intensiver erlebte Wirklichkeiten. Es ist merkwürdig, wie schon Kant, der von allem Künstlerischen so weit wegstand, die Formel finden konnte, auf die vor ihm niemand verfiel, daß der Künstler wie die Natur schafft. Er selber wird zur Natur, die sich selber darzustellen

vermag. Und gerade wie das Leben geheimnisvoll ist und aller Analysen spottet, als ein Uranfängliches, als Voraussetzung von allem anderen, ebenso geheimnisvoll ist die Kunst, das Werk des wahren Künstlers, das sein eigenes Leben lebt. Und so ist wohl das Geheimnis der Kunst im Geheimnis des Lebens beschlossen. Kunst ist lebendige Darstellung des Lebens, des Lebens der künstlerischen Seele, durch eigene Mittel, die der menschliche Geist im jahrtausendalten Ringen erworben hat. Sie ist vielgestaltig, wie das Innenleben der Künstler, sie ist im ewigen Werden begriffen, sie ist naturnotwendig, sie gehört zum Ganzen der Welt, als ihre notwendige, sinnvolle Ergänzung und Ausgestaltung.

Wir sind zu unserem Ergebnisse gelangt, indem wir von dem gegebenen Reich der Kunst ausgingen, um zu den Quellen zu gelangen. Ist das Ergebnis richtig, dann müssen wir es auch auf dem umgekehrten Weg erreichen, von den Urquellen ausgehend, aus welchen Eigentümlichkeiten unseres Seelenlebens ästhetisches Wohlgefallen überhaupt und besonders an der Kunst entspringt.

Es bleibt Kants großes Verdienst, auch auf diesem Gebiete den Ausgangspunkt festgestellt zu haben, den wir auch heute nicht entbehren können. Es ist das seine Charakteristik des ästhetischen Eindrucks als eines interesselosen Gefallens. Ungefähr dasselbe sagt auch Schopenhauer, und es ist niemand weit über die beiden hinausgekommen. Es ist und bleibt treffend, daß schön ist, was ohne Interesse gefällt, wenngleich diese Definition Ausgangs-, aber nicht Endpunkt sein kann. Denn wenn Gefallen von allem Interesse frei ist, woher rührt ihm seine Wirksamkeit? Aller Fortschritt hängt nun von der weiteren Untersuchung dieses Gefallens ab.

Gefallen, ob interesselos oder interessiert, ist jedenfalls eine Art des Sichbefindens, dieser unableitbaren Urtatsache des Seelenlebens, daß wir uns eben immer wohl oder nicht wohl, oder in einem Zustande befinden, der irgendwie inmitten dieser zweien liegt. Unter Gefallen versteht man allerdings etwas, das nicht so rein subjektiv ist, wie der Ausdruck des Sichirgendwiebefindens anzeigt. Gefallen hat in erster Reihe Bezeichnung auf ein Objekt: es gefällt uns *etwas*. Ja, wenn jemand vor einem Kunstwerk ausrufen würde: Wie wohl ist mir, wie freue ich mich meines Daseins, so würden wir darin einen

unpassenden Ausdruck sehen oder das Zeichen einer unkünstlerischen Betrachtungsweise, eines sybaritischen Gehabens, das die Kunst zum Mittel gewöhnlichen Lebensgenusses erniedrigt. Im künstlerischen Genießen ist nicht von uns die Rede, sondern von der Vortrefflichkeit des Kunstgegenstandes. Daß wir uns aber trotz unserer reinen Hingabe an das Objekt dabei nicht schlecht befinden, daß uns in diesem Falle erhöhtes Lebensgefühl durchglüht, wird niemand bestreiten; es gehört eben die objektive Seite des Gefallens und die subjektive des Sichbefindens zusammen, ja es sind dies gar nicht getrennte oder trennbare Vorgänge. Beide Seiten dieser Art der Erlebnisse drückt das Wort Gefühl aus. Gefühl bedeutet, daß uns etwas gefällt oder mißfällt, interesselos oder interessiert, und Gefühl bedeutet, daß wir uns dabei wohl oder übel fühlen.

Gefühl ist eben nicht etwas Selbständiges in unserem Seelenleben, ein Erlebnis, das abgesondert auftreten könnte. Gefühl ist nichts anderes, als eine Begleiterscheinung unserer inneren Erlebnisse, jedes inneren Erlebnisses. Was diesen Tatbestand für die Analyse verdunkelt, was den ganzen Wirrwarr in dieser Frage angerichtet hat, sind zwei andere Eigentümlichkeiten unseres Seelenlebens, die nicht immer genügend beachtet werden. Die erste ist die *Wirkung der Aufmerksamkeit.* Jedes Erlebnis des Bewußtseins hat eine objektive und subjektive Seite. Ich bin mir *irgendeiner Tatsache* bewußt, und *ich* bin mir dieser Tatsache bewußt. Der Schwerpunkt nun — um mich so auszudrücken — dieses Erlebnisses ist infolge der Aufmerksamkeit ein wechselnder; ich kann mich ganz in den Gegenstand verlieren, so daß ich von mir fast nichts weiß (Vergaffen, intensives Anschauen, Denken), oder ich kann ganz des Gegenstandes vergessen und nur mit meinem Zustand beschäftigt sein (hypochondrisches Grübeln, aber auch Lustigkeit, Frohsinn usw.). Ganz ausstreichen kann ich aber weder mich noch den Gegenstand, es handelt sich immer nur um ein Mehr oder Weniger. Im Grunde genommen ist Gefühl immer nur der subjektive Pol jedes seelischen Erlebnisses, der in verschiedener Intensität zum Bewußtsein gelangen kann, bis zum Unbemerktsein schwach, oder alles andere verdrängend stark zu werden vermag. Die andere zu beachtende Eigentümlichkeit unseres Seelenlebens aber ist, daß vermöge der Einheitlichkeit unseres Seelenlebens jedes Erlebnis einen einheitlichen, einen

Gesamtcharakter erhält. Ist die objektive Seite vorwiegend, dann erscheint der Gefühlswert als ein objektiver; wir sagen, der Gegenstand ist schön, erhaben, lieblich usw. Der Gefühlswert dünkt uns eine Eigenschaft des Objektes zu sein. Ist die subjektive Seite die stärkere, dann zeigen das solche Ausdrücke an: mir ist wohl, das behagt mir, ich freue mich usw. Manchmal werden wir schwanken (z. B. ich freue mich dieses Anblicks, oder dieser Anblick ist herrlich). Der Unterschied aber ist nur ein gradueller.

Worauf nun beruht der Gefühlswert unserer inneren Erlebnisse? Der Grund desselben kann nur in dem Beitrag liegen, den diese Erlebnisse *zur Erhaltung unseres Daseins liefern.* Was uns zu behagen, was uns zuträglich zu sein scheint, das ist gefällig, dem legen wir Wert bei; kurz ausgedrückt: das Erhaltungsgemäße ist wertvoll, das Erhaltungswidrige das Gegenteil: unwert. Um aber wenigstens grobe Mißverständnisse zu beseitigen, sei bemerkt: 1. Unter Erhaltung des Daseins verstehen wir nicht etwa ein *Vegetieren*; es ist darin inbegriffen die Förderung, Entwicklung, Bereicherung, Vervollkommnung unseres Seins. Wir wollen leben, uns ausleben, wachsen, an Macht und Intensität des Lebens gewinnen; was uns auf diesem Wege entgegenkommt, fördert, gefällt uns. Woher soll uns ein anderer Wertmaßstab werden? Gibt es Höheres, als das Leben und den ganzen inneren Reichtum, den es in sich schließt? Dann sagen wir von der Wirklichkeit, daß sie uns entspricht, daß sie mit unserem Wesen in Harmonie steht, wenn sie eben uns fördert, so daß wir das Wesen des Gefälligen auch durch Harmonie des Inneren mit der Außenwelt ausdrücken können. Es gibt einen Begriff des Nutzens, der alles Hohe und Edle in sich befaßt, hinaufführt in die höchsten Regionen, aber allerdings im festen Erdreich unserer leiblich-geistigen Organisation wurzelt. 2. Unter Erhaltung des Daseins verstehen wir nicht etwa die Erhaltung des *individuellen* Daseins. So sonderbar es klingen mag, daß wir nicht *unser* Dasein erhalten wollen, so wird sich doch gleich zeigen, daß es sich dabei in gewissem Sinne um unser überindividuelles Dasein handelt, um dasjenige, was *den Menschen* in uns fördert, um das Allgemeine in uns, soweit dasselbe sich im Individuellen geltend machen kann.

Dem naheliegenden Einwurf, daß unsere Bestimmungen viel zu weit sind, da ja in das Prinzip der Lebenserhaltung alles

hineinfällt, auch Essen und Trinken, wollen wir sofort begegnen. Alle Gefühle zeigen den Lebenswert der Erlebnisse an, aber nicht alle Gefühle sind ästhetischer Natur. Wie könnten wir wohl die Gefühle klassifizieren? Nachdem Gefühle, wie oben erwähnt, Begleiterscheinungen aller inneren Erlebnisse sind, eigentlich der subjektive Pol derselben die Empfindung dessen, ob sie uns fördern oder schädigen, so müssen wir zuvor die inneren Erlebnisse selbst irgendwie klassifizieren. Eine allgemeine Klassifikation derselben aber, wenn wir uns auf ein oberstes Schema beschränken, bietet sich fast von selbst dar. Auf der einen Seite steht unsere Gedankenwelt, das Anschauen und mehr weniger abstrakte Denken, in welchem von den zwei Elementen des Bewußtseins das objektive weit überwiegt. Alle Gefühle, die sich an das Objektive im Denken knüpfen, können intellektuale genannt werden. Die Freude an Farben und Tönen, an Formen und Bildern, am Menschen als purem Objekt, ist intellektuell. Im Anschauen und Denken verlieren wir uns in und an das Objekt, wir wollen nichts von ihm, wir erkennen es an, wir sind nicht Peter oder Paul, sondern erkennendes Subjekt, Weltauge, wie Schopenhauer wunderbar sagte, und die Gefühle, die sich an solches Denken heften, sind rein intellektuell, ganz objektiv, allgemein und notwendig. Aber wir sind nicht nur anschauende, denkende, erkennende Wesen. Wir wirken und handeln, um uns eben zu erhalten, zu entwickeln, zu entfalten, zu verstärken. An diese Klasse unserer inneren Erlebnisse knüpfen sich gleichfalls Gefühle, und da Gefühle den Selbsterhaltungswert der Erlebnisse anzeigen, so ist es klar, daß diese Gefühle viel intensiver, heftiger sind als jene. Wir können diese voluntaristisch nennen und darin auch die vitalen, die mit dem Zustand unseres leiblich-geistigen Organismus verbunden sind, begreifen.

Nun können wir sagen: *unter den intellektualen Gefühlen finden wir die ästhetischen:* die voluntaristischen sind vital, oder praktisch, oder ethisch. Mit anderen Worten: Anschauungen und Gedanken, welche imstande sind, Gefühle der Lust auszulösen, erscheinen uns ästhetisch wertvoll. Doch sind auch hier Einschränkungen zu machen. Das Anschauen und Denken, im Dienste unseres Willens stehend, als leitendes Moment unseres Tuns und Lassens ist nicht ästhetisch. Denn hier ist das Schwergewicht im Praktischen, also im Subjek-

tiven, in der direkten Förderung unseres Wohls. Das Erkennen der Welt als solches, auch abgesehen von der praktischen Verwertung desselben, mit einem Worte die Wissenschaft, ist nicht ästhetisch, aus drei Gründen. Erstens liegt der Schwerpunkt dieses Anschauens und Denkens in der Übereinstimmung unserer Gedanken mit den gegebenen Tatsachen, und obgleich diese Übereinstimmung auch ihren Gefühlswert hat, so ist doch der praktische Wert der Übereinstimmung überwiegend. Zweitens beruht Wissenschaft auf Abstraktion, also auf einer höchst kunstvollen Trennung in unserem Denken, die den reinen, den natürlichen Gefühlswert, den ästhetischen Wert des Denkens nicht aufkommen läßt. Schließlich unterdrückt die Wissenschaft sogar zum großen Teile die ästhetischen Wirkungen des Anschauens und Erkennens; sie analysiert, d. h. sie tötet das Leben, um hinter das Geheimnis des Lebens zu kommen, und so lebenfördernd ihre Resultate sind, so verstimmend wirkt der Gang ihrer Untersuchungen auf das lebendige Gefühl. Und wie hierdurch ein Teil der intellektualen Gefühle aus dem Gebiete des Ästhetischen ausgeschlossen wird, so sind auch alle Willensgefühle ausgeschlossen, die Gefühle der Tat, des Leidens, der ganze Kampf ums Dasein, in denen eben der Schwerpunkt auf dem Tun und der mehr minder heftigen Befriedigung des Lebenswillens liegt. Wie aber auch diese ästhetisch werden können, soll der letzte Punkt unserer Betrachtung sein, der uns zugleich jenes Zusammentreffen der Resultate zeigen soll, das wir vorhin als wertvolle Garantie der Richtigkeit unserer Ergebnisse erhofften.

Also alle ästhetischen Gefühle sind intellektual. Anschauungen und Gedanken als solche, abgesehen von ihrem praktischen und wissenschaftlichen Werte, können ästhetisch wirken, wenn sie, mit unserem Wesen in Harmonie stehend, in ihrer stillen Sphäre lebenfördernd wirken. Nun ist der Gefühlswert unserer sinnlichen Wahrnehmung unvergleichlich größer, als der unserer abstrakteren Vorstellungen. Deshalb wirkt alles Ästhetische durch die Sinne, alles Abstrakte nur insofern es sinnliche Gestalt annehmen kann. Hiermit ist der Anfang einer Ästhetik gegeben, zu der uns diese psychologische Analyse hingeleitet hat. Hier macht nun die Psychologie Halt. Sie hat in dem Begriff der Lebensförderung durch reine Anschauung und damit verbundenes Denken den Grundbegriff des ästhetischen Wertes

gefunden. An der speziellen Ästhetik ist es nun, an der Hand der ästhetischen und kunsthistorischen Erfahrung den Begriff der ästhetischen Lebenswerte auszugestalten. Doch können wir eines vorwegnehmen. Es wird so ein System der ästhetischen Werte zustande kommen, in dem auch Gradunterschiede eine wichtige Rolle spielen. Es wird mindere und größere Werte geben, je nach der sichtbaren Förderung, die wir durch die Objekte des ästhetischen Genießens erfahren. Unter allen Umständen aber wird uns die sichtbare Darstellung unseres Inneren, unseres intensiven, veredelten Seelenlebens fördern. Dieses können wir am besten nach- und mitfühlen, und im Nach- und Mitfühlen werden wir selber unser Leben intensiver leben. Das Leben aber, wie wir es leben, ist praktische Tat, Sittlichkeit, Kampf und Streben nach Wahrheit. Dieses selbe strebende, praktische Leben im Bilde angeschaut, ist Kunst.

DISKUSSION.

Dir. Prof. Dr. **Döring** bezeichnete den Vortrag als wesentlich die *Methodik* der Ästhetik betreffend. Diese liege noch sehr im argen. Insbesondere werde die rein und ausschließlich *bakonisch*, d. h. als Sammlung von Instanzen und experimentierendes Verfahren vorgehende Methode schwerlich befriedigende Resultate erzielen können. Als die richtige Methode bezeichnete Redner eine solche, die von einer *Hypothese* ausgehe, zu der alsdann die ganze Darlegung der ästhetischen Tatsachen die *Verifikation* bilde. Als ein Mangel des Vortrags erschien dem Redner in diesem Zusammenhange, daß als das Gebiet der ästhetischen Tatsachen lediglich die *Kunst* in Betracht gezogen worden sei. Dieses Gebiet umfasse auch das *Schöne der Wirklichkeit*, der Natur und des Menschenlebens im weitesten Sinne, wenn auch hier das Schönsein nicht als ein bezwecktes angesehen werden dürfe. Einige Züge des Schönen, über die alle Theorien im wesentlichen einig seien, könnten zunächst dem hypothetischen Verfahren als Voraussetzung zugrunde gelegt werden. So die Anschaulichkeit als individuelle Einheit des ästhetischen Objekts. So die Interesselosigkeit des ästhetischen Wohlgefallens im Sinne Kants. Näher sei sodann das Wesen der ästhetischen Lust in der Sphäre der *Funktionslust* (Befriedigung des Funktionsbedürfnisses), dem Spiele im weiteren Sinne, zu suchen. Innerhalb dieser Sphäre bestehe dann der Gegensatz der *aktiven* Funktionen oder des Spiels im engeren Sinne (körperliche Betätigung, aktive intellektuelle Funktion, Willensbetätigung) und der *passiven* Funktion oder Erregung. Die Erregung auf dem seelischen Gebiete sei das Gebiet der ästhetischen Lust, der Lust am Schönen; das Schöne, das seelische Erregung Auslösende. Diese Andeutungen weiter zu verfolgen, mußte sich der Redner versagen.

Cohn: Herr Alexander hat völlig recht, daß die genetisch-psychologisch gefaßten „Quellen" dem ästhetischen Gebiete keine Einheit geben. Diese Einheit muß von der Wertung her gewonnen werden.

Schönheit des Gebrauchsgegenstands ist nicht Zweckmäßigkeit als solche, sondern *erscheinende* Zweckmäßigkeit.

Eleutheropulos: Bei den Griechen bedeutet Nachahmung nicht einfach eine Abschrift der Natur bezw. der Gegenstände, sondern eine Neuschöpfung durch Anknüpfung an das Gegebene. Faktisch entsteht die Täuschung der Nachahmung durch diese Tatsache. Zweckmäßigkeit muß nur als biologische Zweckmäßigkeit des Objektes selbst gedacht werden, wenn sie als ein künstlerisches Moment gedacht wird.

Der Rhythmus ist künstlerisch nur Mittel zum Zweck, nicht Selbstzweck.

Waldapfel (Budapest): Die drei Elemente des Ästhetischen, die Prof. Alexander hier unterschieden hat, lassen sich sehr gut in Parallele stellen mit jenen drei Momenten des Logischen, wie ich sie im Anschluß an den Vortrag des Professors Royce in der ersten allgemeinen Sitzung beleuchtet habe, und lassen sich ebensogut in die zwei Gruppen des Subjektiven und Objektiven einteilen. Das Element der Nachahmung wäre das individualistische, das in den Ausdrucksbewegungen zutage tretende Element das kollektivistische. Während diese Beiden zusammen das subjektive Moment des Ästhetischen ausmachen, liegt in dem von Prof. Alexander hervorgehobenen dritten Element, dem der Zweckmäßigkeit, das objektive Moment des Ästhetischen. — Was die Frage betrifft, ob unter den Seiten unseres Seelenlebens Intellekt und Wille primär seien, und das Gefühl im engeren Sinne des Wortes nur eine sekundäre Begleiterscheinung, oder ob aber nur Intellekt und Gefühl ursprünglich wären, und der Wille nur eine Folgeerscheinung, wie viele behaupten (und unter anderen auch Ebbinghaus in seiner sonst so ausgezeichneten Psychologie annimmt, wo dann der Wille sozusagen durch eine Hintertüre doch eingeführt wird), so möchte ich Prof. Alexander auf ein geistreiches Wort unseres berühmten Kompatrioten, des Dichters und Ästhetikers Paul Gyulai aufmerksam machen, der einmal, als darüber gestritten wurde, ob die Ballade (wie A. Grepuis sagt) ein „Drama im Liede erzählt" sei, oder aber (wie, ich glaube, K. Szász meinte) eine Erzählung in dramatischer Weise zum Liede gestaltet, bemerkte: wer weiß, ob die Ballade nicht eher „ein Lied in der Form einer Erzählung dramatisch geartet" sei. Wer weiß, frage auch ich, halb im Scherze, halb im Ernste, ob unter den Erscheinungen nicht Gefühl und Wille primär seien, und Intellekt (Vernunft) sekundär. Man kann ganz gut alle drei Arten von Seelenerscheinungen gleichberechtigt nebeneinander annehmen.

Alexander (Schlußwort): Der Vortragende freut sich der Übereinstimmung mit Cohn und akzeptiert gerne, daß nur erscheinende, gefühlte Zweckmäßigkeit schön ist, was ja aus seiner Auffassung, daß alles

Künstlerische in Anschauung wurzelt, sich von selbst ergibt. Herrn Eleutheropulos gegenüber bemerkt er, daß Zweckmäßigkeit in der Anschauung alle charakteristischen Merkmale des Ästhetischen enthält und die Zeit vorbei sei, in welcher Ästhetiker auf diese als auf etwas außer der Kunst Stehendes herabsehen dürften. Ebenso verhalte es sich mit dem Rhythmus, der nicht Mittel, sondern Element des Schönen sei. Herrn Waldapfel gegenüber erinnert er daran, ausdrücklich erklärt zu haben, die Streitfrage des Voluntarismus und Intellektualismus nicht erörtern zu wollen, da die Entscheidung derselben hier nicht notwendig sei. Was die Bemerkungen des Herrn Döring anlangt, gibt er zu, einen Beitrag zur Methodologie der Ästhetik geliefert haben zu wollen, aber durch Beispiel, nicht durch Methodologie. Die Ästhetik erfaßt psychologisch die subjektiven Quellen des Schönen (empirisch, auch experimentell) und erweitert sich auch an der Kunstgeschichte, der sie wertvolle Gesichtspunkte bietet, um dann von ihr Weisungen, Anregungen und Bestätigungen zu erhalten. Diese Wechselwirkung zwischen Ästhetik und Kunstgeschichte verspricht uns fruchtbare Arbeit, die der Ästhetik und Kunstgeschichte in gleicher Weise zustatten kommt.

DISKONTINUITÄT DES BEWUSSTSEINS.

Von Dozent Dr. Melchior Palágyi.

Die Frage, ob die Tätigkeiten unseres Bewußtseins einen kontinuierlichen oder diskontinuierlichen Charakter haben, halte ich für ein fundamentales Problem sowohl der Psychologie als auch der Erkenntnislehre und Logik, so daß der ganze Aufbau dieser grundlegenden Teile der Philosophie davon abhängt, welche Stellung wir dem Kontinuitätsprobleme gegenüber einnehmen. Es gehört zur Natur des menschlichen Bewußtseins, daß es sich über eine gewisse Zeitdauer hinaus nicht in wacher Tätigkeit erhalten kann, und so entsteht die Frage, ob wir in den „kritischen Intervallen" unseres Bewußtseins, z. B. in dem Übergange aus dem Zustande des Wachseins in den des Schlafes, einen „Diskontinuitätspunkt" unseres Bewußtseins annehmen dürfen oder nicht, wobei unter einem „Diskontinuitätspunkt" eben das vollständige Abreißen des Bewußtseinsfadens zu verstehen wäre. Aber so interessant auch diese Fragestellung sein mag, und so wichtig es auch wäre, zur Klarheit darüber zu gelangen, ob in gewissen abnormalen Zuständen, wie z. B. in der Ohnmacht, in der Narkose etc. von „Diskontinuitätspunkten" des Bewußtseins die Rede sein dürfe: so ist es doch prinzipiell noch weit bedeutsamer, sich die Frage vorzulegen, ob denn die Bewußtseinstätigkeit im wachen Zustande eine kontinuierliche sei oder ob sich nicht auch in die intensivste geistige Tätigkeit notwendig Pausen von sehr kurzer Dauer, etwa sehr kleiner Bruchteile einer Sekunde, einschleichen, einschieben: so daß all unsere Bewußtseinstätigkeit schon im wachen Zustande einen „intermittierenden", also einen diskontinuierlichen Charakter haben müßte? Wenn ich nun hoffe, im folgenden den Nachweis führen zu können, daß alle Bewußtseinstätigkeit des Menschen ihrer Natur nach eine diskontinuierliche, intermittierende ist, so wird hierdurch auch auf die „kritischen Intervalle" und abnormalen Zustände des

Bewußtseins ein neues Licht fallen können: auf diese letzteren Gegenstände jedoch kann ich in dem engen Rahmen dieses Vortrages nicht näher eingehen.

Das Kontinuitätsproblem des Bewußtseins spielt schon in den Philosophemen von Descartes, Locke und Leibniz wenn auch keine führende, so doch eine höchst bemerkenswerte Rolle. Insbesondere ist Descartes als der Urheber der Kontinuitätshypothese des menschlichen Bewußtseins zu betrachten: Sein berühmter Satz: „Die Seele denkt immer" läßt keine andere Deutung zu, als daß wir die Tätigkeit unseres Bewußtseins als eine ununterbrochene, d. h. stetig fließende, auffassen müssen. Im Sinne Descartes' gehört es zur Natur eines Geistes, in unaufhörlicher Denktätigkeit begriffen zu sein, so, wie es zur Natur der körperlichen Substanzen gehört, keinen Augenblick ohne Ausdehnung bestehen zu können. Die Seele des Menschen denkt immer; denn ihr Sein, ihr Wesen ist eben dieses immerwährende Denken. Diesen Satz hat Descartes freilich nirgends bewiesen; er schleicht sich wie etwas Selbstverständliches in seine Meditationen ein. Jedenfalls ist die eigentliche Idee eines rastlosen, nimmermüden, ohne Unterbrechung immerfort tätigen Denkens für die Individualität dieses bewunderungswürdigen, großzügigen Denkers im höchsten Maße charakteristisch. Man sollte auf sein Standbild die Inschrift setzen: Semper cogitare.

Gassendi bemerkt diesem Grundsatze gegenüber, daß lethargische Zustände doch als bewußtlose gelten müssen, und daß man im Mutterleibe auch noch kein Bewußtsein haben konnte. Aber diese Widerrede ist ziemlich marklos, weil es Gassendi an Mut und Kraft gebrach, den Gedanken einer Diskontinuität des Bewußtseins ernstlich ins Auge zu fassen. Was frommt es aber gegen das Kontinuitätsprinzip zu streiten, wenn man sich scheut, den Diskontinuitätsgedanken offen auszusprechen und irgendwie zu begründen? — Geschichtlich bedeutsamer ist die Stellungnahme Lockes wider die Kontinuitätshypothese des Descartes. Das Denken, meint Locke, ist durchaus nicht das Wesen der Seele, sondern bloß eine ihrer Verrichtungen, so daß es keineswegs notwendig ist, die Seele als immer denkend aufzufassen; ebensowenig etwa, als wir auch den Körpern keine unablässige Bewegung zumuten müssen. Aber auch Locke nimmt keine klare prinzipielle Stellung gegenüber der Kon-

tinuitätshypothese ein, denn er wagt es nicht, sich zu irgendeiner Diskontinuitätslehre des Bewußtseins zu bekennen; ja er gibt zu, daß das Wesen des wachen Bewußtseins in einer unablässigen Denktätigkeit bestehe. „Ich gebe es zu — sagt Locke —, daß bei einem wachen Menschen die Seele niemals ohne Denken sein kann, weil dies die Bedingung des Wachseins ist." — Es scheint, daß die Psychologen und Erkenntnistheoretiker sich diese Auffassung Lockes stillschweigend aneigneten, so daß die Lehrmeinung von der Kontinuität des wachen Bewußtseins zu einer Art von Dogma verhärtete, das von niemandem angezweifelt und überhaupt nicht weiter diskutiert wurde.

Selbst die moderne experimentelle Psychologie hat — obzwar ihre Untersuchungen reichlichen Anlaß hierzu bieten — die Frage nicht gelüftet, ob die wache Bewußtseinstätigkeit wirklich eine kontinuierliche im Sinne Lockes sei. Hier und da regen sich jedoch Ahnungen, so z. B. in den Betrachtungen über den „Zeitsinn", welche als Vorläufer einer Diskontinuitätslehre des Bewußtseins betrachtet werden können. Ich bin derzeit damit beschäftigt, jene Denkanläufe zu sammeln, die in der bisherigen philosophischen Literatur als Vorbereitungen für das Prinzip der Intermittenz des menschlichen Bewußtseins gelten könnten. So finde ich z. B., daß N. Lange der erste war, der die *Aufmerksamkeit* als eine *intermittierende* psychische Funktion auffaßte und sie nach dieser Richtung hin experimentell prüfte. Seitdem haben auch andere experimentelle Psychologen, wie Eckener, Pace, Martius, Marbe etc. die Aufmerksamkeitsschwankungen einer experimentellen Untersuchung unterworfen; der Gedanke jedoch, daß das menschliche Bewußtsein in allen seinen Akten ohne Ausnahme einen intermittierenden Charakter zeige, kommt nirgends zum Durchbruch. Ich bin durch rein kritische Betrachtungen der Grundlagen der neuzeitlichen Psychologie und Erkenntnislehre zu der Überzeugung von der Intermittenz unseres wachen Bewußtseins gelangt, und habe mich in dieser Überzeugung durch Versuche über die Messung psychischer Reaktionszeiten bestärkt.

Es gibt vornehmlich drei Gruppen von Tatsachen, welche geeignet sind, entscheidende Beweise für das Prinzip der Bewußtseinsdiskontinuität zu liefern: 1. die mangelhafte Schärfe einer jeden Perzeption oder Sinneswahrnehmung, 2. die zeit-

lichen Intervalle zwischen unseren willkürlichen Bewegungsimpulsen, 3. der gegliederte Bau der menschlichen Rede.

Was zunächst die Akte unserer Sinneswahrnehmung betrifft, so ist es klar, daß wir unfähig sind, irgendeinem Bewegungsvorgang in kontinuierlicher Weise mit unseren Perzeptionsakten zu folgen. Wir können mit unserer Perzeption nicht in die hundertstel, tausendstel etc. Teile einer Sekunde eindringen, und demzufolge den Bewegungsvorgang in allen seinen unendlich kleinen Abschnitten, aus denen er zusammengesetzt ist, nicht wahrnehmen. Die stroboskopischen und kinematographischen Erscheinungen überzeugen uns in experimenteller Weise, daß wir nur wenige zeitliche Phasen einer vor uns stattfindenden Bewegung erfassen, und daß durch das rasche Aufeinanderfolgen dieser Phasenbilder der Schein einer wirklichen Bewegung erzeugt werden kann. Während also ein Bewegungsvorgang bezw. der Eindruck desselben auf unseren Organismus in ununterbrochener, kontinuierlicher Weise fließt, fließen die Akte unserer Wahrnehmung nicht in kontinuierlicher Weise mit. Denn hätten die Akte unserer Perzeption einen ebenso kontinuierlichen Fluß, wie die Bewegungsvorgänge bezw. die Eindrücke auf unseren Organismus, so würden wir in die unendlich kleinen Teile, in die zeitlichen Differentiale eines vor uns stattfindenden Geschehens eindringen können, und demzufolge dieses Geschehen in vollkommener Weise wahrnehmen. Ein jedes Naturgeschehen würde uns restlos seine letzten Geheimnisse, nämlich seine zeitlichen Differentiale verraten. Eine jede Naturforschung wäre dann überflüssig, weil schon das bloße Wahrnehmen eine vollkommene Kenntnis des Geschehenen liefern müßte.

So gewiß unsere Sinneswahrnehmung eine unvollkommene ist, so gewiß sie uns in die unendlich kleinen zeitlichen Teile eines Geschehens, z. B. einer Bewegung nicht eindringen läßt, so gewiß haben die Akte unserer Wahrnehmung keinen kontinuierlichen Fluß. Wir können nicht tausend, ja auch nicht hundert, und wie es scheint, auch nicht zehn Wahrnehmungsakte in einer Sekunde vollziehen. Der berühmte Satz des Heraklit, daß Alles fließt, ist in folgendem Sinne zu modifizieren: Jawohl, Alles fließt, aber die Akte unseres Bewußtseins fließen nicht mit. Irgendein Naturgeschehen kann fließen, und wir können dieses Geschehen in fließender Weise *erleben*, aber

unsere Wahrnehmungsakte können mit dem fließenden Erlebnis nicht mitfließen, weil uns sonst alle unendlich kleinen Abschnitte unseres Erlebnisses bekannt sein müßten. Die Akte unserer Wahrnehmung haben keinen Fluß; sie haben einen punktuellen Charakter, d. h. sie fallen in mathematische Zeitpunkte, was ich hier nicht weiter ausführen kann. Genauere Darlegungen finden sich in meinen „Naturphilosophischen Vorlesungen über die Grundprobleme des Bewußtseins und des Lebens", Charlottenburg, Otto Günther, 1908.

Es ist nunmehr auch klargelegt, woran es liegt, daß alle menschliche Erkenntnis notwendig eine beschränkte ist. Menschliche Erkenntnis ist nämlich ohne Sinneswahrnehmung nicht möglich; diese aber ist notwendig unzureichend, weil wir mit einer bloß intermittierenden geistigen Agilität ausgerüstet einer kontinuierlich fließenden Erscheinungswelt gerecht werden müssen. Ein fließender Vorgang kann aber durch einen in intermittierender Weise tätigen Geist niemals erschöpft, niemals völlig erforscht oder ergründet werden. Wenn Kant lehrt, daß wir die Dinge an sich nicht zu erkennen vermögen, so wird hierdurch der Anschein erweckt, als ob wir Erscheinungen, Vorgänge, Geschehnisse an sich völlig erkennen könnten. Nun ist es aber völlig unmöglich, ein Geschehnis an sich durchaus zu erfassen, weil es aus zeitlichen Differentialen besteht, die der intermittierenden Wahrnehmungstätigkeit für immer verschlossen bleiben. Alle Erkenntniskritik, so auch die kantische, befaßt sich zwar mit den Grenzen der menschlichen Erkenntnis, sie legt jedoch nicht dar, woran es liegt, daß alle unsere Erkenntnis eine beschränkte ist. Meiner Auffassung nach kann ein jeder Charakterzug unseres menschlichen Wissens, so seine Beschränktheit, wie auch seine Fortschrittsfähigkeit, aus der Intermittenz unseres Bewußtseins erklärt werden.

Ein anderer Beweis für diese Intermittenz ist die Tatsache der „Verschmelzbarkeit" von Empfindungen, die demselben Sinnesgebiete angehören. Ich verweise diesbezüglich auf die bekannten Versuche mit dem Farbenkreisel. Dreht sich nämlich die Scheibe desselben langsam, so können die einzelnen farbigen Sektoren noch unterschieden werden; überschreitet jedoch die Drehungsgeschwindigkeit eine gewisse Größe, dann verschmelzen die Sektorenfarben zu einer Mischfarbe, weil, ehe noch der Wahrnehmungsakt, durch welchen wir die eine Sektor-

farbe erfassen könnten, vollzogen ist, schon auch die übrigen Sektorenfarben vor unserem Blicke vorbeigeflogen sind. Würden die intermittierenden Akte unserer Wahrnehmung ein rascheres Tempo, einen rascheren Puls haben, so müßte der Kreisel noch rascher gedreht werden, damit eine Verschmelzung stattfinden könne.

Auch alle unsere willkürlichen Bewegungen liefern einen unwiderleglichen Beweis dafür, daß unsere Bewußtseinsakte, namentlich unsere Willensakte, einen intermittierenden Charakter haben. Wir können in einer bestimmten Zeitdauer, z. B. in einer Sekunde nicht Hunderte, Tausende oder gar Millionen von Willensimpulsen produzieren, und können demzufolge irgendeine Bewegung während einer gewissen Zeitdauer nicht beliebig oft wiederholen. So z. B. habe ich Versuche darüber angestellt, wie oft wir z. B. mit dem Finger Klopfbewegungen während einer Sekunde ausführen können, und fand, daß die Zahl derselben bei durchschnittlicher Flinkheit nicht über acht oder neun erhöht werden kann. Kurz, es muß von einem Willensimpuls bis zum anderen ein meßbares Zeitintervall verfließen, d. h. auch die Akte unseres Willens sind intermittierend.

Das Gleiche gilt von unseren eigentlichen „Denkakten", d. h. jenen Akten, durch welche wir unsere Begriffe und Urteile bilden, wie dies in dem gegliederten Bau der menschlichen Rede zum Vorschein kommt. Unsere Rede baut sich aus Sätzen auf, und diese sind aus Wörtern zusammengesetzt, und zwar in solcher Weise, daß sich der Sinn eines jeden Satzes, die Bedeutung eines jeden Wortes isolieren läßt. Es sind *diskrete* Bedeutungsinhalte, aus denen sich alle unsere Gedanken zusammensetzen, was eben in dem gegliederten Bau der menschlichen Rede anschaulich hervortritt. Hätten die Akte unseres denkenden Bewußtseins einen kontinuierlichen Fluß, so käme die menschliche Rede um jede Gliederung; es könnten in ihr weder Sätze noch Worte unterschieden werden. Um diesen Gedanken weiterzuführen, müßte ich hier das ganze System einer Begriffs- und Urteilslehre auseinandersetzen. Es genügt mir jedoch, wenn ich in der uns so karg zugemessenen Zeit die Idee eines intermittierenden oder pulsierenden Bewußtseins irgendwie nahegelegt habe.

DISKUSSION.

Dr. **Franze**: Da die Erinnerung an die Einheit der Persönlichkeit die Annahme der Kontinuität des Bewußtseins nötig macht, so fordert die

Theorie des Herrn Palágyi die Annahme des Unbewußten, in dem dann der von Herrn Palágyi vermißte einheitliche Fluß des Bewußtseins weitergeht.

E. Mally: 1. Der Beweis aus der Farbenverschmelzung scheint mir nicht stichhaltig. Denn die bekannte Auffassung von der Verschmelzung der Reizprozesse macht die vom Vortragenden vorgeschlagene Deutung unnötig.

2. Die Erklärung der Beschränktheit unserer Erkenntnis aus der Unmöglichkeit, den stetigen Vorgängen mit dem Bewußtsein zu folgen, ist natürlich z. B. schon nicht anwendbar, wo die Erkenntnis keine Vorgänge zu verfolgen hat, etwa beim Rechnen.

3. Alle vorgebrachten Argumente lassen unentschieden, ob echte Diskontinuität im mathematischen Sinne oder bloß ein Schwanken der Intensität der Aufmerksamkeit vorliege.

Hönigswald: Palágyi meint das Kantsche Problem von den Grenzen der Erkenntnis gelöst zu haben. Demgegenüber ist festzustellen, daß das Problem Kants die Fixierung der Bedingungen ist, welchen der *Gegenstand* der Erkenntnis genügen muß und nicht das Aufweisen von Schranken des individuellen Erkennens.

Waldapfel: Die Frage der Kontinuität oder Diskontinuität des Bewußtseins, wie sie von Palágyi gefaßt wird, läßt sich durch gewisse Infinitesimalprobleme (Asymptoten etc.) klar beleuchten, und ein mathematisch in höherem Grade geschulter Denker, als es der Herr Vortragende zu sein scheint, dürfte die Sache anders ansehen. Übrigens muß dem Vortrage ein noch schwererer Vorwurf gemacht werden. Der Gebrauch der psychologischen Termini, resp. die Verwendung der betreffenden Begriffe war nicht genügend klar und distinkt, was das Ganze in logischer Hinsicht nicht sehr mustergültig erscheinen ließ. Ein scharfes, gründliches Collegium logicum, wie es im Faust empfohlen wird, täte auch so manchem modernen Psychologen not, ja, wollte ich einen schlechten Witz machen, würde ich sagen, ein „collegium lockicum" wäre sehr angebracht, da schon der gute alte Locke in seinem Hauptwerke ganz ausgezeichnete Bemerkungen über die Gefahren eines nicht ganz bestimmten oder gar unrichtigen Gebrauches der Worte gemacht hat. Was das Beispiel Palágyis betrifft, daß wir in einem gewissen Zeitraume nur 8 oder 9mal auf den Tisch klopfen können und nicht so oft wir wollen, so meine ich, daß das durchaus nicht, wie Palágyi annimmt, ein Beweis für die Diskontinuität unseres Bewußtseins, besser gesagt, unseres Willens ist, denn wir können in dem betreffenden Zeitraume viel, viel öfter den Willensimpuls haben auf den Tisch zu klopfen, als nur 8—9mal, aber unsere Nerven, Sehnen, Muskeln usw. sind nicht imstande die Willensimpulse häufiger auszuführen; auch hier gilt es, daß der Geist wohl willig, aber das Fleisch, der Körper, schwach sei.

M. Palágyi (Schlußwort): Dem geehrten Kollegen Herrn Dr. Hönigswald gegenüber habe ich zu bemerken, daß es nicht meine Absicht war, auf die Grundlagen der Kantschen Erkenntniskritik näher einzugehen und eine Diskussion über diesen Gegenstand zu provozieren. Meine Ansichten über den Kritizismus habe ich in zwei Schriften, in „Kant und Bolzano", sowie in meiner „Logik auf dem Scheidewege" ausführlich entwickelt, und es tut mir leid, hier die Hauptsätze derselben nicht reproduzieren zu können. Welche Auffassung sich aber auch jemand vom Kritizismus zurechtlegen möge — und es gibt von demselben bekanntlich mancherlei Auffassungen —, so steht doch fest, daß die Frage nach den Schranken der menschlichen Erkenntnis eine wesentliche Rolle in demselben spielt, wie schon der Satz, daß wir die Dinge an sich nicht zu erkennen vermögen, zur Genüge beweist. Auf anderes wollte ich aber in meinem Vortrage nicht Bezug nehmen. — Herr Dr. Mally macht meinen Ausführungen gegenüber den Einwand, daß die Vermischung der Eindrücke bei dem Versuch mit dem Farbenkreisel schon in den Empfangsapparaten unserer Sinnesorgane statthaben könnte, und daß sie also schon an sich verschmolzen zum Bewußtsein kämen. Es scheint mir aber, daß die Vorgänge innerhalb unseres Nervensystems noch nicht genügend bekannt sind, um eine solche Hypothese wahrscheinlich machen zu können. Auch glaube ich, daß es keinen guten Sinn hat, von Vorgängen an sich, die zeitlich aufeinanderfolgen, zu sagen, daß sie sich vermischen können; der eine Vorgang ist ja schon vergangen, wenn der andere ihm auf dem Fuße folgt. Es liegt schon im Begriffe der Verschmelzung, daß sie nur in bezug auf ein Bewußtsein statthaben kann.

PSYCHOLOGIE UND LOGIK DES URTEILS IM ZUSAMMENHANG MIT DEN UNTERSUCHUNGEN DER WÜRZBURGER SCHULE.

Von Prof. Dr. Pierre Bovet,
Faculté des lettres Neuchâtel (Schweiz).

Marbe hat bekanntlich seine vor acht Jahren erschienenen experimentellen Untersuchungen über das Urteil als eine Einführung in die Logik bezeichnet. Er meinte, das negative Resultat seiner Versuche, die psychologischen Bedingungen eines Urteils zu bestimmen, sollte zur Annahme extra-psychologischer Faktoren führen, die dann die Logik mit ihren eigenen, nicht-experimentellen Methoden zu durchforschen habe.

Seitdem hat man es wieder mehrmals für möglich gehalten, logische Begriffe und Klassifikationen durch psychologische Forschungen zu erläutern oder zu ergänzen. Ist man dazu berechtigt?

Diese Frage möchte ich beantworten, indem ich beispielsweise die Stellung beider Wissenschaften Logik und Psychologie in ihrem Verhältnis zu dem Problem des negativen Urteils näher betrachte.

Die psychologischen Experimente der Würzburger Schule, Watts, Messers und Bühlers, habe ich diesen Frühling im psychologischen Laboratorium der Universität Genf meinerseits auch gemacht, und kann mich also auch hier auf persönliche Kenntnis der Tatsachen beziehen.

Also I. *Wie verhalten sich Logik und Psychologie zu dem Probleme des negativen Urteils?*

Das negative Urteil hat von jeher ein Problem gebildet. Was haben ein affirmatives und ein negatives Urteil gemein? Wenn man das Urteil eine Synthese, eine Beziehung zwischen zwei Begriffen, nennt, wie kann man noch behaupten, die Negation einer Beziehung sei dennoch auch ein Urteil?

1. Die *Logik* ist erst zu einer für sie befriedigenden Antwort gekommen, als sie als Logistik die Negation selbst, das Negieren ganz außer acht gelassen und einfach das Negative oder vielmehr das *negierende Urteil* in besonderer Weise definiert hat — und zwar durch zwei Gleichungen.

$$1)\ p \frown -p = \bigwedge. \qquad 2)\ p \smile -p = \bigvee.$$

Das Urteil, das ein anderes negiert, ist dasjenige, welches mit ihm in der doppelten Beziehung steht, die die Gleichungen ausdrücken, nämlich so beschaffen ist, 1. daß beide *miteinander* falsch sind und 2. eines von beiden wahr ist.

Dazu muß man bemerken, daß die negierende Funktion eine wechselseitige ist: —p negiert p, aber p negiert —p ebenso. P ist also ebenso ein negierendes Urteil wie —p. Man hat nicht den *negativen* Satz, im alten Sinne des Wortes, sondern den *negierenden* Satz, die *contradictoria* der älteren Logik definiert. Der negative Satz, im herkömmlichen Sinne, ist kein Begriff der modernen Logik; man definiert ihn nämlich entweder nach seiner *sprachlichen Form* oder nach seiner Entstehungsweise. Beide sind *psychologische*, nicht *logische* Gesichtspunkte. Die Logik bekümmert sich eben nicht um den *werdenden* Akt der Verneinung und des Urteils überhaupt, sondern um die *statischen* Beziehungen, die zwischen den Gliedern des gefällten Urteils bestehen.

2. Nun zur *psychologischen* Behandlung desselben Problems[1]: Was ist ein negatives Urteil, was hat es mit anderen, affirmativen Urteilen gemein? Die Psychologie packt diese Frage so an, sie fragt: Welches sind die Bedingungen, unter welchen ein negatives Urteil zustande kommt?

Schon vor den Arbeiten der Würzburger Schule hat man auf diese Frage, auch mit Hilfe der Sprachpsychologie, wertvolle Antworten gegeben. Jerusalem z. B. und Bergson sehen mit Brentano ein, daß sich das negative Urteil zum affirmativen nicht wie eine parallele, sondern wie eine ergänzende Erscheinung verhält. Es ist „ein Urteil über ein Urteil".

Es scheint also *drei* Hauptformen des Urteils zu geben: 1. das

---

[1] Siehe darüber: L'étude expérimentale du jugement et de la pensée in Archives de Psychologie VIII. Genève octobre 1908. Auch einzeln als Abdruck im Buchhandel.

schlichte affirmative Urteil, 2. das verneinende Urteil, 3. das konfirmative (reflektiert-affirmative) Urteil.

Messer hat nun auf experimentellem Wege die gleiche Frage zu beantworten versucht. Er hat in seinen Protokollen alle Urteile zusammengestellt und die Bedingungen jeder einzelnen Art untersucht. Ein Unterschied zwischen schlichtem und reflektiertem Urteil ergibt sich auch, doch kann Messer sich mit der *dreiteiligen* Einteilung nicht einverstanden erklären. Er versucht eine *zweiteilige*, in der man den schlichten Urteilen überhaupt den Charakter eines Urteils abspräche. Das geht aber bei den Ausführungen seiner Vp. *nicht*. Und so nimmt Messer endlich eine *vierteilige* Einteilung an, indem er den, bei affirmativen Urteilen, beobachteten Unterschied zwischen naiven und reflektierten auch auf die negativen Urteile überträgt. Bei vielen negativen Urteilen läuft das Urteil einfach glatt ab, ohne daß von einer Prüfung die Rede ist. Neben dem einfach *verneinenden* sei also noch ein *verwerfendes* Urteil anzunehmen.

Meine Experimente haben mich zu einem andern Schluß geführt. Gerade die von Messer verworfene *dreiteilige* Einteilung scheint mir die passendste, und die von ihm angenommene *vierteilige* die unpassendste. Bei einer Vp. habe ich die Tendenz wahrgenommen, nur *das* als Urteil zu bezeichnen, was nach einer Elimination stattfand: das würde zur *zweiteiligen* Einteilung führen; alle Urteile wären ipso facto reflektierte.

Was in meinen Protokollen gänzlich fehlt, ist das schlichte negative Urteil, das negative Urteil, das nicht ein Urteil über ein Urteil wäre. Ich kann also Messer nicht in seiner Unterscheidung zwischen *verneinenden* und *verwerfenden* Urteilen beistimmen. Der Symmetrie halber dürfen wir doch keine Scheinfenster an der Wand malen.

Sind das Kleinigkeiten? — Vielleicht. Aber solche Unterscheidungen aus dem Gebiete der Psychologie sind sehr wohl geeignet, uns zu einem tieferen Verständnis des Unterschiedes zwischen Psychologie und Logik zu führen. Diese psychologische Klassifikation der Urteile beschäftigt sich mit dem *Werden* des Urteils. „Wie ist ein Urteil zustande gekommen?" das ist für die Psychologie das Wichtige — und eben darum kümmert sich die Logik gar nicht.

An der Hand der obigen Feststellungen können wir nun zu II. *einer Auseinandersetzung im Gebiete der Einteilung der Wissenschaften* übergehen.

Die Logik, die seit Aristoteles gelehrt wird, enthält Manches und sehr Verschiedenes. Es ist ein großes Verdienst der experimentellen Untersuchungen gewesen, zu einer klareren Einsicht in diesen Tatbestand geführt zu haben. Ich will mich hier auf die Lehre von Satz und Urteil beschränken; es sollte nicht schwer sein, diese Bemerkungen auch auf die Lehren von den Begriffen und von den Schlüssen zu beziehen.

Das Urteil kann man von verschiedenen Gesichtspunkten aus studieren:

1. Als ein Phänomen inmitten anderer Phänomene. Das wird man wohl *a potiori* als den *psychologischen* Gesichtspunkt bezeichnen dürfen, obschon das Phänomen in dreifachem Sinne aufgefaßt und beobachtet werden kann, nämlich:

a. als *biologisches* Phänomen. Als solches wird man es mit Perzeption, Bewegung usw. vergleichen; Baldwin und Ruyssen haben in dieser Hinsicht schon beachtenswerte Beiträge geliefert;

b. als *psychologisches* Phänomen. Darüber brauche ich nichts weiter hinzuzufügen;

c. als *soziologisches* oder *völkerpsychologisches* Phänomen. Das sprachwissenschaftliche Studium des in Worten ausgedrückten Urteils wird hier in Betracht kommen.

2. Als abgeschlossenes Ganzes. Es wird sich dann darum handeln, die Produkte des Urteilsaktes, die Urteile, zu zergliedern und diese Glieder in ihrer gegenseitigen Beziehung zu studieren. Das ist der rein *logische* Gesichtspunkt.

3. — und hier schreiten wir über die Grenzen der *Wissenschaft* im engeren Sinne dieses Wortes — drittens kann das Urteil in Beziehung zu dem Seienden studiert werden: was ist in dieser Hinsicht der Wert des Urteils? Das ist der *philosophische* Gesichtspunkt. Und wer daran denkt, welche Rolle das Studium des Urteils zuerst in der Philosophie Platos, dann in der des Aristoteles, Leibniz, Kant, Hegel gespielt hat, wird die Legitimität, ja die Notwendigkeit dieser Betrachtungsweise nicht leugnen können.

Hier wiederum kann man zwei Hauptfragen unterscheiden, die der doppelten Stellung, welche man zur Frage der Beziehung

des Urteils zum Seienden nehmen kann, entsprechen: und zwar eine Frage der *Ontologie*, wenn man wie Aristoteles, Leibniz und Hegel annimmt, daß die Gesetze der Logik, welche sie auch seien, zugleich die Gesetze des Seins bilden; eine Frage der *Erkenntnistheorie*, wenn man hingegen mit Kant behauptet, daß Sein und Erkennen auch in dieser Hinsicht sorgfältig zu unterscheiden seien.

In bezug auf die Würzburger Schule möchte ich also mit folgenden Thesen schließen: die Psychologie hat von der Logik nichts zu erwarten; die Logik ihrerseits kann für ihre Probleme die Ergebnisse der experimentellen Psychologie nicht brauchen; es ist dringend nötig, aus der herkömmlichen Logik vieles hinauszutreiben, was der Psychologie (hauptsächlich der Sprachpsychologie), ja sogar noch der Ontologie gehört; die Logistik ist als die wahre formelle Logik der Zukunft zu begrüßen; und endlich noch: zu dieser Reinigung der Logik, zu diesem Fortschritt in der Einteilung der Wissenschaften haben die Würzburger Studien sehr viel beigetragen, sie müssen in diesem Sinne als eine *Einführung in die Logik* (der Zukunft) begrüßt werden.

Anmerkung. Erst seit dem Kongresse habe ich Messers Buch, *Empfindung und Denken*, Leipzig 1908, kennen gelernt. Es freut mich, daß ich mich ihm, in so Manchem, ganz unbewußt angeschlossen hatte.

DIE BEDEUTUNG DER BEWUSSTHEITEN IM BEWUSSTSEINSVERLAUF.

Von Dr. med. u. phil. Otto Schultze,
Privatdozenten der Philosophie und Psychologie an der Akademie in Frankfurt a. M.

Mit dem Namen Bewußtheiten hat Ach die Faktoren des anschauungslosen Denkens belegt; dieselben stehen somit bei der Einteilung der Bewußtseinsinhalte den anschaulichen Inhalten (d. i. den Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen und Wirkungsakzenten) gegenüber. Es kann z. B. vorkommen, daß ich an eine bestimmte Person oder Sache denke, ohne irgendeine Erscheinung im Bewußtsein zu haben, die mir diese Gegenstände repräsentierte. Aus dieser Beobachtung könnte man den Schluß ziehen, daß dann, wenn mir eine Erscheinung von einer Person oder Sache gegeben ist, diese Erscheinung ihre Bedeutung in Form einer Bewußtheit erhält: dann wäre der Aktcharakter eine in einer bestimmten Einkleidung auftretende Bewußtheit. — Die große Anzahl von Bewußtheiten, die bisher in der Literatur aufgezählt worden ist, könnte einen nun meinen lassen, daß der Nachweis der Bewußtheiten und somit auch des Aktcharakters sehr leicht wäre. Diese Annahme ist aber durchaus falsch, ja, ihr Nachweis dürfte zwingend noch nicht gebracht sein; zum mindesten scheint mir die Schwierigkeit des Nachweises der Bewußtheiten im allgemeinen ganz bedeutend unterschätzt zu sein. Der Grundgedanke bei ihrer Feststellung ist folgender: Man gibt der Vp. bei entsprechenden Versuchen den Auftrag, sofort nach Beendigung des Versuches ihr Erlebnis zu beschreiben. Hierbei kommt es nun vor, daß die Vp. findet, daß der Gedanke, den sie hat, durch Erscheinungen nicht genügend begründet ist, sei es, daß Erscheinungen überhaupt fehlen, oder daß sie unvollständig oder inadäquat sind. Da nun die Aussage eine Wiedergabe des Erlebten ist, und da sie mehr angibt, als an Erscheinungen vorhanden ist, muß im Erlebten ein Plus sein. Dieses Plus hat man als Bewußtheit bezeichnet.

Wenn man nun derartige Erlebnisse genau untersucht, so findet man nicht selten, daß der Gedanke in der von der Vp. gegebenen Formulierung und Struktur gar nicht im Bewußtsein gewesen ist, sondern daß der Vp. die Worte: „Der Gedanke, daß der Reiz sofort kommen müßte" und ähnliches sich ganz automatisch aufgedrängt hatten. Die Vp. ist somit im Widerspruch mit ihrer Aufgabe über das Bewußtsein hinausgegangen. Ein derartiges Hinausgehen über das Bewußtsein findet sich nun bei Schilderungen der Vp. sehr häufig, zumal, wo es sich um Bereitschaftszustände, Einstellungen, Erwartungen und Begründungszusammenhänge handelt. Das aus den Angaben der Vp. abgeleitete Plus ist somit oft kein Bewußtseinsinhalt, sondern ein Faktor der Konstellation oder des Unbewußten.

Auch da, wo echte Bewußtheiten sich vorfinden, geht die Vp. ganz ungewollt über ihre Bewußtseinsgrundlage bei der Beschreibung hinaus. So war gelegentlich einiger längerer Versuchsreihen, die demnächst veröffentlicht werden, z. B. folgender Gedanke gegeben: „Unter denjenigen, die keinen Erfolg haben, sind gerade diejenigen, die am meisten leisten". Die Bewußtseinsgrundlage dieses Gedankens bestand in dem verschwommenen Bild einer graugelben Masse, die sich durcheinanderschob, ferner in Spannungsempfindungen und in einer Bewußtheit, die als eine Einheit von zwei Gegensätzen oder von zwei „Etwasen" geschildert wurde. Der zuerst formulierte Gedanke geht also wesentlich über die Bewußtseinsgrundlage hinaus. Und auch hier ist die Aussage nur durch die Annahme weiterer, außerhalb des Bewußtseins liegender Faktoren erklärlich.

Wir müssen somit annehmen, daß die Vp. nicht ohne weiteres ihre Aufgabe, das Erlebnis zu schildern, erfüllen kann, sondern daß sie vielfach mehr schildert, nämlich den seelischen Vorgang in ihr. Wir müssen infolgedessen zwischen Erlebnisschilderung und Vorgangsschilderung scheiden. Die Fehlerquelle für den Psychologen liegt in dem Hinausgehen der Vp. über die Bewußtseinsgrundlage. Hieraus ergeben sich mehrere Folgerungen:

1. Wir müssen bei der Protokollaufnahme immer und immer wieder fragen: Auf Grund von welchem Bewußtseinsinhalt machen Sie diese Aussage?

2. Die Bewußtheiten müssen viel weiter analysiert werden, als das bisher geschehen ist. Sie werden sich vermutlich viel

verwaschener und einfacher erweisen, als die (durch sekundäre sprachliche Prozesse bedingte) grammatische Formulierung annehmen läßt.

3. Analyse und Klassifikation der Bewußtheiten darf nicht nach logischen und grammatischen, sondern muß nach psychologischen Gesichtspunkten erfolgen.

Nach dieser Vorbesprechung können wir zu der Frage kommen: Welche Stellung nehmen die Bewußtheiten im Bewußtseinsverlaufe ein? Wir werden an dieser Stelle die Frage nur dahin beantworten, wie sich die Bewußtheiten innerhalb des einzelnen Bewußtseinsquerschnittes (das ist des augenblicklichen Bewußtseinsumfanges) ausnehmen. Die weitere Verfolgung der Frage ergibt sich hieraus von selbst.

Die Einzelinhalte des Bewußtseinsquerschnittes können in Objektbildern, Wortbildern, Gefühlen und Bewußtheiten bestehen. Von weiterer Unterscheidung wollen wir hier der Einfachheit halber absehen und nur noch sagen, daß wir unter Objektbildern die Erscheinungen verstehen wollen, in denen Personen oder Gegenstände uns sich darstellen. Hierbei ist es uns gleichgültig, ob die Objektbilder, Wortbilder usf. uns in sinnlicher Frische als Deckbilder oder verblaßt und verschwommen als Schattenbilder gegeben sind.

Was finden wir nun bei den einzelnen gedanklichen Erlebnissen von diesen Bewußtseinsinhalten im einzelnen Bewußtseinsquerschnitt vor? Einige Beispiele sollen uns die Kombinationsmöglichkeiten andeuten.

Als erste Möglichkeit nehme ich den Fall, daß ich in einer fremden Stadt im Gewühl fremder Menschen ganz unerwartet einen lieben Freund erkenne, den ich viele Jahre lang nicht gesehen habe. Abgesehen von dem nicht weiter zu betrachtenden Komplex Straßenbild und Menschengewühl finde ich als Objektbild die Erscheinung des Freundes und das in Organempfindungen gegebene Bild meines Körpers vor. Mit diesem letzteren sind Gefühle aufs engste verschmolzen. Wortbilder können sich hier momentan aufdrängen, doch ist das nicht nötig. Außerdem wird in derartigen Fällen eine *Bewußtheit an das Objektbild* des Freundes *gebunden* sein, nämlich die Bewußtheit, in der ich sonst meinen Freund denken kann.[1]

[1] Den Nachweis für die Annahme dieser Bewußtheit gedenke ich an anderer Stelle zu führen.

Die zweite und dritte Möglichkeit kann man sich am besten an doppelsinnigen Wörtern vorführen, zumal, wenn man sie sich im tachistoskopischen Versuch für kürzere oder längere Zeit (300 bis 2000 σ) exponieren läßt. Man kann bei derartigen Versuchen zwei Phasen erleben. Man sieht zunächst das Wort an, ohne sich irgend etwas dabei zu denken, und dann kommt plötzlich das Verständnis. Der erste Fall ist uns im Alltagsleben nicht unbekannt. Wenn ich z. B. auf einem Straßenschild einen mir persönlich nicht näher bekannten Namen lese, und wenn dieser Name geläufig genug ist, um ungehemmt gelesen zu werden, so ist es nicht nötig, daß ich diesen Namen in irgendeiner Bedeutung oder Bedeutungsrichtung auffasse, auch nicht einmal als Namen. Und trotzdem kann ich sagen, ich habe ihn verstanden, weil ich nachträglich ihn oder Merkmale von ihm (z. B. daß er in gotischer Schrift und schwarz auf weißem Grunde geschrieben war) reproduzieren kann. Diese Auffassungsweise können wir als „bestimmungslos" charakterisieren. Die Fälle „bestimmungsloser Auffassung" eines Ortbildes oder Objektbildes sind demnach durch das *Fehlen von Bewußtheiten* charakterisiert; sie sind *sehr häufig im Alltagsleben*, besonders die Objekte des seitlichen Gesichtsfeldes und völlig gewohnte Eindrücke fassen wir wohl vorwiegend in dieser Weise auf.

Die andere angedeutete Auffassungsweise können wir dadurch charakterisieren, daß neben dem Objektbild oder Wortbild eine Bewußtheit gegeben ist, daß aber gefühlsmäßige Färbungen des Erlebnisses fehlen. So kann ich z. B. das Wort Heide unmittelbar im landschaftlichen Sinn auffassen, ohne auch nur entfernt an die Bedeutung Nichtchrist zu denken: dem unmittelbaren Erlebnis des Wortbildes haftet in diesen Fällen ein unmittelbar erlebtes Merkmal an, auf Grund dessen wir diese nachträgliche Unterscheidung machen können.

Diesen drei Auffassungsweisen ließen sich leicht andere Typen anreihen.

Wir sehen aus dieser Zusammenstellung bereits, daß die Bewußtheit keine so große Bedeutung hat, wie es zunächst den Anschein haben könnte. Außerdem erkennen wir, daß der *Aktcharakter*, den wir kaum anders, denn — als Bewußtheit auffassen können, *nicht ein immanentes, sondern nur ein gelegentliches Merkmal unserer Auffassungserlebnisse ist.*

Die Häufigkeit, in der die Bewußtheiten auftreten, können wir uns vielleicht ganz gut in einem Bild veranschaulichen. Das Bewußtsein ist oft mit einem Strom verglichen. Wenn wir einen Strom klar aus einem Bergsee herausfluten sehen, erblicken wir die Wellen und Unebenheiten der Oberfläche, seine Wassermassen und vielleicht die Steine auf dem Grund. Das sind zahllose Eindrücke. Unser Bewußtsein entspricht dem Strom; wem entsprechen die Bewußtheiten? — Die Eindrücke der Oberfläche, der Wassermasse und des Grundes müssen wir mit der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen unseres Bewußtseins vergleichen. Wir haben gesehen, daß nicht jeder Erscheinung eine Bewußtheit entspricht. So schwer nun im allgemeinen die Fische in einem derartigen Wasser zu sehen und so verhältnismäßig wenige ihrer sind, so schwer nachweisbar sind die Bewußtheiten und so verhältnismäßig selten mögen sie sein. — Ich weiß, daß jeder Vergleich hinkt; und dieser hinkt vielleicht mehr als alle anderen. Er soll nur zeigen, daß man die Häufigkeit der Bewußtheiten nicht überschätzen und die Schwierigkeit ihres Nachweises nicht unterschätzen darf.

DAS GEGENSTANDSBEWUSSTSEIN BEI EINIGEN OPTISCHEN TÄUSCHUNGEN.[1]

Von P. Linke.

Ein charakteristischer Fall dieser Täuschungen ist dieser: ein (ruhendes) Dreieck wird sehr kurze Zeit exponiert, etwa $^1/_2$ Sekunde lang verdeckt, während der Verdeckung durch einen Kreis oder sonst eine einfache Figur (wenn sie nur in ihrem Aussehen und besonders ihrer Größe nicht allzusehr von dem Dreieck abweicht) ersetzt und diese dann ebensolange exponiert. So in periodischer Wiederholung. Der Eindruck ist dann folgender: helle Exposition, deutlich merkbare dunkle Pause, helle Exposition in ständigem Wechsel. Merkwürdig aber ist dieses: das innerhalb der hellen Pausen gesehene bildet eine *Einheit*. Man sieht nicht die tatsächlich gegebenen zwei Figuren, sondern eine einzige: die Dreieckseiten biegen sich zur Kreisperipherie um und umgekehrt.

Hierin liegen nun mehrere Probleme. Man wird vielleicht zuerst nach dem Zustandekommen einer *Bewegungs*wahrnehmung unter so eigentümlichen Umständen fragen. Dies ist aber nicht das Wichtigste. Denn, damit überhaupt Bewegung gesehen werden kann, muß natürlich *die* Voraussetzung erfüllt sein, die eben schon in den Vordergrund gestellt war: die Expositionen müssen eine Einheit bilden. Und woher kommt es nun, daß diese Einheit sogar trotz der Dunkelpause bestehen kann? Darauf läßt sich mit voller Bestimmtheit zunächst eine *negative* Antwort erteilen: nicht (wie man für ähnliche Erscheinungen zum Teil heute noch annimmt) durch das Talbotsche Gesetz. Das folgt — von vielem anderen abgesehen —

[1] Eine ausführlichere Erörterung desselben Themas wird in der Zeitschrift für Psychologie folgen. Für die experimentelle Seite der Frage vgl. des Verfassers Abhandlung *„die stroboskopischen Erscheinungen usw."* in Wundts Psychol. Studien III, S. 393 ff.

schon aus der einfachen Tatsache, daß dieses Gesetz sich lediglich auf periphere Verschmelzungsprozesse bezieht, hier aber solche Verschmelzung den Versuchsbedingungen und Versuchsergebnissen entsprechend ausgeschlossen ist.

In Wahrheit ist die Täuschung nichts als eine falsche Identifikation, die Beziehung einer sukzessiven Reihe von Eindrücken auf ein einheitliches *Ding*, das in Wahrheit nicht existiert. Es handelt sich mit andern Worten um eine bestimmte Art des Gegenstandsbewußtseins, die in ihrer Eigentümlichkeit hervorgehoben zu werden verdient. Denn Empfindungen können in verschiedener Weise auf einen Gegenstand bezogen werden. Man konfundiert die Sachlage, wenn man diese verschiedenen Arten des Gegenstandsbewußtseins nicht scharf auseinanderhält.

Empfinde ich zehn Sekunden lang „dasselbe" Geräusch, so ist die hier gemeinte Empfindung ebenfalls gegenständlich: sie erscheint mir ja unmittelbar anders, als die von fünf oder zwei Sekunden. Ich verwechsle sie nicht mit einer solchen. Und indem ich sie zur Einheit zusammenfasse, gehe ich über das im strengen Sinne aktuell Erlebte in der Empfindung offenbar gerade so hinaus, wie dies bei einer Reihe von Taktschlägen der Fall ist, oder etwa beim gesprochenen Wort. Das, was wir *Dauer* einer Empfindung nennen, kann bereits nicht mehr im strengen Sinne aktuell erlebt werden. Im strengen Sinne wird offenbar immer nur ein Teil der fraglichen Einheit aktuell erlebt, eben der, den wir als den jetzt gerade gegenwärtigen bezeichnen.

In allen solchen Fällen nun sprechen wir von dem *einen* Wort, der *einen* Reihe, der *einen* Empfindung, also von Gegenständen. Sie haben aber das Gemeinsame, daß bei ihnen Dasein und Empfundenwerden zeitlich zusammenfällt: ich bin überzeugt, daß im Moment, wo ich den letzten Schall eines Weckergeräusches empfinde, die früheren unwiederbringlich verloren sind.

Nicht so bei den „dinglichen" Gegenständen, die sich bei haptischen und besonders optischen Empfindungen (als Interpretationen oder Interpretationsgegenstände) ergeben. Die Farbempfindung „blau" repräsentiert mir so unmittelbar „die Farbe selbst", daß durch sie stets ein *permanent gegebenes* Ding erfaßt zu sein scheint.

Und dadurch wird es nun begreiflich, daß ev. eine *Unterbrechung* des Empfindungsvorgangs die Beziehung auf den einheitlichen Gegenstand *nicht* zu stören braucht: dann nämlich, wenn eine solche Beziehung auf ein permanent gegebenes Ding stattfindet. Von den erstgenannten (einfachen oder schlichten) Empfindungsgegenständen gilt natürlich das Gegenteil: eine Empfindung von zehn Sekunden Dauer, an irgendeiner Stelle unterbrochen, etwa nach der fünften Sekunde, zerfällt damit eben in zwei Empfindungen.

DISKUSSION.

Pikler: Ein Bewußtseinszustand hat insoferne eine Intention, als er eine gehemmte Tendenz ist; er hat die Intention darauf, er meint das, was in ihm gehemmt ist, worauf er tendiert, er meint als Vorstellung einen Gegenstand, weil die Vorstellung ein gehemmtes Erlebnis, eine gehemmte Wahrnehmung ist. Die kurrente Definition der Vorstellung (z. B. bei Ebbinghaus) lautet, daß die Vorstellung eines Berges ein blasses, unvollkommenes, schwankendes Abbild des wirklichen Berges ist. Nun frage ich, wieso weiß der Verfasser dieser Definition, daß jenes Abbild unvollkommen ist, wenn er nicht gleichzeitig eine andere, vollkommenere Vorstellung des Berges hat, als jenes unvollkommene Abbild? Jene Definition widerspricht sich selbst. Die Vorstellung ist nicht ein Residuum, ein *beau reste* des Erlebnisses, ein Weniger, sondern ein Mehr, das ganze Erlebnis, aber gehemmt. Auch die Naturwissenschaft kennt die Intention. Der Druck hat die Intention auf eine Bewegung, weil er eine gehemmte Tendenz ist.

Prof. **Dürr:** Mit der Behauptung, jede Empfindung, sofern sie Dauer habe, sei ein primärer Empfindungsgegenstand, ist die Behauptung gleichwertig, wir könnten nichts erleben, ohne gleichzeitig auf dieses Erlebnis zu reflektieren. Was es heißen soll, unmittelbar vorausgehende Empfindungsinhalte seien nicht mehr aktuell, aber doch noch vorhanden, ist nicht verständlich. Das Gegenstandsbewußtsein kann niemals Ursache der stroboskopischen Erscheinungen sein. Es ist identisch mit der Identifizierung sukzessiver Eindrücke, sofern von einer solchen gesprochen werden kann, aber es ist nicht die Ursache solcher Einheitsauffassung.

Linke (Schlußwort): Daß die Einheitlichkeit des Gegenstands- bezw. Dingbewußtseins in den einzelnen Wahrnehmungen bezw. Empfindungen begründet sein muß, ist von mir nicht nur nicht bestritten, sondern (in meiner Schrift) behauptet und sehr ausführlich untersucht worden. Heute kam es mir aber auf die Hervorhebung anderer Dinge an. — Das Problem des Gegenstandsbewußtseins sollte nicht erörtert, sondern

es sollte darauf hingewiesen werden, daß es bei der *Dauer* von Empfindungen notwendigerweise eine Rolle spielen muß.

Für seine Grundbehauptung endlich, daß die stroboskopischen Erscheinungen auf dem Talbotschen Gesetz beruhen, hat Dürr auch heute nicht das mindeste positive Material beigebracht.

DAS GEGENSÄTZLICHKEITSPRINZIP.

Von Julius Pikler,
Professor an der Universität Budapest.

Ich wünsche Sie durch meinen Vortrag für die Annahme eines allgemeinsten Gesetzes, eines Prinzips der Psychologie zu gewinnen, welches allen psychischen Tatsachen zugrunde liegt und doch in der heutigen Wissenschaft nicht nur nicht anerkannt, sondern von namhaften Vertretern derselben direkt zurückgewiesen wird. Ich will die Notwendigkeit der Anerkennung dieses Prinzips an jenem „Versuch einer Theorie des Willens" veranschaulichen, welchen Theodor Lipps im vorigen Jahre veröffentlicht hat.[1] Allerdings habe ich diese Anordnung ursprünglich darum gewählt, weil ich auf die Anwesenheit des hervorragenden Forschers hoffte[2], doch ist kein Grund vorhanden, von derselben abzuweichen, um so weniger, da ich morgen einen fortsetzenden Vortrag über das Streben zu halten gedenke.

Nach Lipps liegen allem Streben zwei Tatsachen zugrunde; erstens das allgemeine psychologische Gesetz: in jeder Vorstellung irgendeines Gegenstandes liegt an sich die Tendenz des Vorgestellten, mir als wirklich zu erscheinen[3]; zweitens die Tatsache, daß diese Tendenz in gewissen Fällen durch die gleiche Tendenz der gegensätzlichen Vorstellung, der Vorstellung vom Fehlen jenes Gegenstandes, eine Hemmung erleidet.[4]

Ich schließe mich dieser Ansicht über die Grundlage des Strebens im großen und ganzen an, ich habe dieselbe gleichzeitig mit Lipps veröffentlicht[5], in einer mehr das Physiolo-

[1] Th. Lipps, *Vom Fühlen, Wollen und Denken.* Versuch einer Theorie des Willens. Zweite völlig umgearbeitete Auflage. Leipzig, Barth, 1907.

[2] Lipps hatte die Teilnahme am Kongreß im letzten Augenblick krankheitshalber abgesagt. — [3] A. a. O., S. 40. — [4] A. a. O., S. 43 u. ff.

[5] Julius Pikler, *Beschreibung und Einschränkung.* Vierteljahrsschrift f. wiss. Philosophie u. Soziologie. 1907. — Julius Pikler, *Das Beharren und die Gegensätzlichkeit des Erlebens.* Stuttgart, Frankh. 1908 (Januar—März).

gische hervorkehren wollenden Form aber schon sieben Jahre vorher.[1] Zur Begründung derselben läßt sich kurz folgendes sagen: Der Strebende hat nicht eine „bloße Vorstellung" des angestrebten Gegenstandes, sondern derselbe schwebt ihm entschieden als wirklich vor den Augen, das Streben richtet sich auf die Wirklichkeit, dies ist sein Wesen. Diese Wirklichkeit ist aber nicht ein zufälliger, nicht unbedingter Inhalt, der etwa aus einem besonderen Erlebnisse des Gegenstandes stammen könnte, sondern ein *jedes* Erlebnis, welches uns die Vorstellung des Gegenstandes oder eines seiner Bestandteile zurückließ, ließ sie uns als Vorstellung einer Wirklichkeit zurück. Ja, hätten wir nie gegensätzliche Gegenstände erlebt, so hätten wir schon kraft *eines* Erlebnisses des Gegenstandes, bezw. seiner Bestandteile (wenn es in diesem Falle möglich wäre) notwendigerweise die Überzeugung, daß jener Gegenstand zu allen Zeiten, an allen Orten, unter allen Umständen, mit einem Worte unbeschränkt wirklich ist. Die bloße, „schlechthinnige" Vorstellung (d. h. was man gemeiniglich so nennt), richtiger — denn es gibt keine bloße, schlechthinnige Vorstellung —, die weder mit einer Überzeugung vom Dasein noch mit einer Überzeugung vom Nichtdasein, sondern mit einem Fürmöglichhalten des Gegenstandes verbundene Vorstellung ist offenbar das Ergebnis dessen, daß jene Gewißheitsüberzeugung von dem unbeschränkten Dasein, von der unbeschränkten Wirklichkeit des Gegenstandes gehemmt, gebrochen ist. Dies ist aber offenbar auch die Bedingung des Strebens. So läßt sich also dieses nicht anders darstellen, aus Elementen konstruieren, als bei Anerkennung jener Wirklichkeitstendenz des Vorgestellten und bei Anerkennung dessen, daß es eine Hemmung dieser Tendenz gibt. Die häufige seichte Behandlung des Strebens, welche der Tatsache überhaupt nicht gerecht wird, daß das Streben auf die Wirklichkeit ausgeht, muß dieser Darstellung weichen; ebenso aber auch die bekannte bessere Behandlung v. Ehrenfels', nach welcher beim Streben die schlechthinnige Vorstellung „in das Kausalgewebe der subjektiven Wirklichkeit eingeschaltet" würde[2], und die gleichfalls bessere Meinongs, nach welcher dem Streben die Annahme der Wirklichkeit des ange-

[1] Julius Pikler, *Das Grundgesetz alles neuro-psychischen Lebens.* Leipzig, Barth, 1900. — *Physik des Seelenlebens.* Daselbst, 1901.

[2] v. Ehrenfels, *System der Weltlehre,* Bd. I, S. 217.

strebten Gegenstandes zugrunde läge[1] — Auffassungen, nach welchen der Wirklichkeitsinhalt nur gelegentlich zur Vorstellung hinzukäme, und von welchen die letztere dem Streben mehr als richtig zugrunde legt.

Ich stimme also, wie gesagt, dieser Ansicht bei. Mit dieser verknüpft aber Lipps eine weitere Ansicht, welche gleichfalls einen Kardinalpunkt seiner Theorie bildet, und an welcher er im Laufe seiner Ausführungen unentwegt festhält. Nämlich die, daß wir danach nicht streben können (und zwar unter Streben, wie es in der psychologischen Sprache allgemein üblich, auch das Wünschen mitinbegriffen), was wir für unmöglich halten.[2] Diese Behauptung widerspricht auf das grellste den Tatsachen. Wir haben doch auch Wünsche in bezug auf die Vergangenheit. Wir wünschen häufig, es wäre etwas anders geschehen, als es tatsächlich geschah. Wir wünschen oft das Gegenteil des Gegenwärtigen, des in der Gegenwart Beschlossenen; „o, möchte mein Mann leben, um das Glück seines Kindes zu sehen!" ist ein typischer Wunsch der Witwen. Die Sehnsucht nach Unmöglichem ist ein sehr häufiger Vorwurf der Poesie, und zwar auch der aufrichtigsten. Denken wir z. B. an den Wunsch Goethe-Fausts, der Sonne nachzuschweben, an das Lied Bettina-Suleikas: „Ach, um deine feuchten Schwingen wie ich dich, o West, beneide!", an die Sehnsucht Heines nach dem bloß als erträumt bewußten Lande in den folgenden Zeilen:

„Ach, könnt' ich dorthin kommen
Und dort mein Herz erfreun
Und aller Qual entnommen
Und frei und selig sein!
Ach, jenes Land der Wonne,
Das seh' ich oft im Traum" . . .

Dieser augenfällige Widerspruch eines so ausgezeichneten Mannes gegen die Tatsachen stammt nun daher, daß ihm das erwähnte Prinzip entgangen ist. Der wertvolle Fund, daß allem Streben die Hemmung einer Wirklichkeitstendenz durch die Gegentendenz zugrunde liegt, durfte nämlich, nachdem er einmal gemacht wurde, nicht mehr fallen gelassen und wieder durch die übliche seichte Darstellung des Strebens ersetzt werden; Lipps erblickt aber das Dasein zweier gegensätzlicher Tendenzen und eine Hemmung der erwähnten Art nur in der

[1] A. Meinong, *Über Annahmen*, S. 209 u. ff. — [2] A. a. O., S. 41.

Möglichkeitsüberzeugung[1], wo jene Tatsachen allerdings am augenscheinlichsten vorhanden sind. Und so drängt ihn seine richtige Fundamentalanalyse, den Tatsachen Zwang anzutun und das Streben auf das als möglich Bewußte einzuschränken.

Ein solcher Gegensatz zweier Tendenzen und eine solche Hemmung ist aber ganz gewiß nicht nur in der Möglichkeitsüberzeugung, sondern in jeder Überzeugung enthalten. In der negativen Überzeugung, daß etwas nicht da ist, oder war, oder sein wird, ist doch die Tendenz zur positiven Überzeugung des Inhaltes, daß es da ist, war oder sein wird, ganz offenbar enthalten und durch die gegensätzliche Überzeugung gehemmt. Zum Beispiel in der negativen Überzeugung „es ist nicht warm" ist die Tendenz zur positiven Überzeugung „es ist warm" enthalten und gehemmt. Und auch in der positiven Überzeugung ist die gehemmte Tendenz zur gegensätzlichen Überzeugung enthalten. Zum Beispiel in der positiven Überzeugung „es ist warm" ist die gehemmte Tendenz zur Überzeugung „es ist kalt" enthalten. Denn sonst hätte erstens die vorhandene Überzeugung keinen Sinn. Man kann nicht sinnvoll urteilen, es ist warm, wenn man damit nicht die gegensätzliche Überzeugung abweisen will. Dann zeigt sich zweitens das Vorhandensein der gegensätzlichen Tendenz darin, daß — die Aufmerksamkeit auf die Frage vorausgesetzt — diese gegensätzliche Überzeugung oder wenigstens die Möglichkeitsüberzeugung von selbst auftreten würde, wenn die tatsächliche Überzeugung nicht vorhanden, nicht siegreich wäre; eine von den drei Überzeugungen muß da sein, wenn die Aufmerksamkeit auf die Frage gerichtet ist. Drittens ist es offenbar unmöglich, eine Vorstellung zu hegen, gleichviel, ob als Trägerin einer Möglichkeits- oder einer Gewißheitsüberzeugung, ohne *im Besitz* einer Gegenvorstellung zu sein; und welchen Sinn hätte diese Bedingung, wenn die Gegenvorstellung beim Hegen jener Vorstellung nicht eine Funktion hätte? Diese Funktion besteht darin, beim Hegen jener Vorstellung dieser entgegenzuwirken und sie als Reaktion hervorzurufen.

Man darf durch die Tatsache sich nicht beirren lassen, daß die Gegentendenz nicht bewußt da ist. Jene Auffassung muß endlich ernstlich aufgegeben werden, als wäre im psychischen Leben nur das Bewußte da und wirksam. Nie wird bei dieser

[1] A. a. O., S. 44, 70, 99, besonders aber S. 46, 47, 63 und 64.

Auffassung die Psychologie eine tiefgehende Wissenschaft werden können. Auch die Physik verwirft einen solchen übertriebenen Empiriokritizismus, einen solchen rohen Empirismus, indem sie z. B. feststellt, daß auch in einem auf einer Unterlage ruhenden oder sich aufwärts bewegenden Körper die Schwerkraft da und wirksam ist. Und nur dadurch befähigt sie uns, Tatsachen aus Elementen oder durch Eliminierung von Elementen herzustellen.

Es kann daher folgender Satz aufgestellt werden:

Mit jeder Überzeugung ist die Tendenz zur Gegenüberzeugung verbunden, in dem Maße gehemmt, in welchem die erstere Überzeugung siegreich, d. h. gewiß ist, und in dem Sinne, daß die letztere insofern stattfinden würde, als die erstere nicht siegreich wäre.

Oder: *Die Tendenz zu einer Überzeugung und die Tendenz zur Gegenüberzeugung sind im komplementären Maße verwirklicht stets gleichzeitig da.*

Oder auch: *Überzeugung und Gegenüberzeugung sind einander komplementär hemmend stets gleichzeitig da.*

Weil dieser Satz gilt, weil jede Überzeugung eine „Einschränkung" ist[1], darum ist ein Streben auch nach dem als unmöglich Bewußten, nach dem schon ungünstig Entschiedenen möglich. Und dieser Satz ist ein Prinzip der Psychologie, ohne dessen Anerkennung keine psychische Tatsache dargestellt werden kann. Schon das Erleben und das Erinnern nicht, denn sie sind Überzeugungen. Ebenso nicht die Vorstellungsüberzeugung, und daher die Erwartung. Nicht das Denken, denn es zielt auf die Feststellung der Verwirklichung der einen Möglichkeit mit Ausschließung der anderen. Nicht die Erkenntnis von Bedingungen, das Induzieren, weil es ein Denken ist, und weil die Erfüllung einer Bedingung die Vereitelung ihres Gegensatzes bedeutet. Nicht das Streben, wie wir soeben sahen. Nicht das Gefühl, denn die Gefühlsbetonung einer Überzeugung hängt davon ab, in welchem Maße wir früher das Gegenteil für wahrscheinlich hielten. Nicht das Handeln, denn es ist eine Feststellung von Bedingungen, und die für das Handeln wesentliche

[1] Mach sagt von den Naturgesetzen, daß sie Einschränkungen sind. E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, S. 441; vgl. mein *Beschreibung und Einschränkung* (s. oben Anm. 5).

Wahl ist die praktische Betätigung des noetischen Gegensatzes, wie dieser die en-garde-Stellung zu jener ist.

Dieses allen psychischen Tatsachen zugrunde liegende Prinzip fehlt, wie ich schon gesagt habe, in der heutigen Psychologie. Es tauchte unter dem Namen des Relativitätsgesetzes in der Psychologie der Vergangenheit, wenn auch gewöhnlich höchst fehlerhaft formuliert, öfters auf. Es wurde in der letzten Zeit aus dem Grunde zurückgewiesen, weil es schien, als wäre bei seiner Gültigkeit ein Erleben unmöglich. Denn, so sagte man[1], nach jenem Satze würde das Erleben eines Gegenstandes das Vorstellen und daher das frühere Erleben eines gegensätzlichen Gegenstandes voraussetzen, das Erleben dieses Gegenstandes wieder das frühere Erleben eines gegensätzlichen Gegenstandes, usw. zurück ins Unendliche, und so könnte ein Erleben nie anheben. Auf diesen Einwand lautet die Antwort wie folgt:

Das als erstes objektiv daseiende Glied eines Systems zueinander gegensätzlicher Gegenstände wird in jener seiner Qualität, welche es zu den anderen Gliedern gegensätzlich macht, bewußt nicht erlebt, es hinterläßt aber dennoch eine Tendenz zum Erleben (Weitererleben) und Erwarten desselben. Ist nämlich später ein gegensätzliches Glied objektiv da, so wird infolge dieser Änderung auf einmal die Tendenz zum Weitererleben des ersteren Gliedes und im Gegensatz dazu, als Überraschung, das Erleben des Gegengliedes, bewußt. Jenes Glied eines Systems, welches als erstes objektiv da war, tritt also zuerst in der besiegten Tendenz und daher als Vorstellung ins Bewußtsein. Das Kind hat z. B. vom Dunkel im Mutterleibe als Dunkel kein Bewußtsein; wirkt dann, nachdem es zur Welt kommt, das Außenlicht auf dasselbe ein, so wird in ihm die Tendenz zum Weitererleben des Dunkels bewußt (das Dunkel tritt bewußt zuerst als Vorstellung auf) und zu gleicher Zeit das Erlebnis des Lichtes, beide im Gegensatz zueinander. Diese Behauptung findet ihren ersten Beweis darin, daß wir uns das erste Auftreten von (bewußten) Erlebnissen gar nicht anders vorstellen können, da eben jedes (bewußte) Erlebnis seinem Wesen nach die Besiegung einer Gegentendenz ist, ebenso, wie es z. B. zum Wesen des Dreiecks gehört, daß der größeren Seite der größere Winkel gegenüber liegt. Einen

[1] Stumpf, *Tonpsychologie*, Bd. I, S. 10. — Stumpfs Erörterungen wurden für die Behandlung der Frage bei allen oder fast allen Psychologen entscheidend.

weiteren Beweis für dieselbe Behauptung liefert die Erfahrung. Denn wir erleben erste Wahrnehmungen von gegensätzlichen Gegenstandspaaren auch im späteren Alter. Hat jemand immer nur zweitklassige Klaviere gehört, Dichter zweiten Ranges gelesen, Stadtluft geatmet, ein hastendes Leben geführt, so nimmt er dann den Ton besserer Klaviere als weich, Goethe als voll von Gedanken, Gebirgsluft als erfrischend, ein vernünftiges Leben als ruhevoll wahr, ohne daß er früher den Ton der gehörten Klaviere als hart, die ihm bekannten Poeten als leer, die gewohnte Luft als nicht erfrischend, sein früheres Leben als hastend wahrgenommen hätte. Ebenso wird sich ein Bauer erst in der Großstadt dessen gewahr, daß die Häuser daheim klein sind; ebenso nehmen wir nicht wahr, daß eine zum erstenmal besuchte Veranstaltung ganz unbekannten Charakters wohlbesucht oder das Gegenteil davon ist.

Hier sehen wir nun, wie jeder Gegenstand schon bei seinem ersten Bewußtwerden als Kämpfer gegen den gegensätzlichen Gegenstand, als Kraft, auftritt. Und dieser sein Charakter ist zugleich sein Charakter eines Wirklichen. Und er behält diesen seinen Charakter; er kann eine besiegte, gehemmte Kraft sein, er bleibt aber stets eine Kraft. Jede Vorstellung ist eine gehemmte Tendenz *zum Erleben*. Auch die mit einer Gewißheitsüberzeugung verbundene; sie ist nur innerhalb einer Hemmung durch die Gegenwart siegreich. Darum meint eine jede Vorstellung ein Erlebbares, hat sie eine Intention.[1] Ebenso hat auch in der Mechanik der Druck oder der Stoß eine Intention zu einer Bewegung von bestimmter Richtung und bestimmtem Impuls. So beruht also auch das von Lipps erkannte Prinzip der Wirklichkeitstendenz alles Vorgestellten auf dem hier dargelegten Prinzip der Gegensätzlichkeit, es hat nur durch das letztere einen Sinn; Wirklichkeit meint Sieg.

Wir sahen, daß das erste Auftreten eines Gegenstandes nicht nur eine Erinnerung und Vorstellung zurückläßt, sondern auch eine Überzeugung von der unbeschränkten Möglichkeit desselben; eine Tatsache, welche die heutige Psychologie festzulegen versäumt. Diese Überzeugung sagt aus dem Grunde nur die Möglichkeit aus, weil auf einmal zwei gegensätzliche Gegenstände bewußt werden, und nach jedem der beiden eine Gewiß-

[1] Vgl. mein *Das Beharren usw.* S. 15 u. ff. und mein *Über Theodor Lipps' Versuch einer Theorie des Willens*, Anhang.

heitsüberzeugung von der unbeschränkten Wirklichkeit desselben, in ultima analysi das Erleben selbst, zurückbleibt, ähnlich wie in der Mechanik schon ein einziger Impuls eine zeitlich unbeschränkte und an Geschwindigkeit nicht nachlassende Bewegung schafft. Das Induzieren, die Häufung der Instanzen ist zur Mehrung der Wahrscheinlichkeit nur gegenüber den Gegeninstanzen notwendig, wie die Häufung der Impulse zur Erhaltung der Bewegung nur den Gegenkräften gegenüber notwendig ist. So ist jene in der heutigen Psychologie außer acht gelassene Tatsache der fundamentale Ausgangspunkt des Denkens. Und vom Anfang an ist eventuell ein Wertunterschied der beiden gegensätzlichen Gegenstände gegeben, und infolgedessen ein Streben nach dem einen, welches gleichzeitig ein Widerstreben gegen den anderen ist. So baut sich die ganze Psychologie einheitlich auf jenem von der heutigen Psychologie verleugneten Prinzip der Gegensätzlichkeit des Erlebens auf, wie die Mechanik auf ihren Prinzipien.

DISKUSSION.

Pikler (Schlußwort[1]): Die Feststellung des Daseins der Gegentendenz als realer Tatsache ist von gleicher Notwendigkeit wie die Feststellung des Daseins und der Wirkung der Schwerkraft beim Aufliegen eines Körpers auf einer Unterlage oder bei seiner Aufwärtsbewegung. — Das Dasein der Gegentendenz zeigt sich auf die verschiedensten Weisen, z. B. darin, daß entweder die eine oder die andere Überzeugung oder die Möglichkeitsüberzeugung stattfinden muß. — Die auf den Kontrast bezüglichen Erörterungen der Psychologie dürfen mit dem Gegensätzlichkeitsprinzip nicht identifiziert werden; dieses Prinzip wird, wie gesagt, von Schriftstellern geleugnet, welche die Kontrastwirkung sehr gut kennen. Was das betrifft, daß meine Aufstellungen aprioristisch sind, so finde ich hierin keine Beschuldigung, wenn sie nur a priori evident sind.

[1] Die Namen der Diskussionsredner waren leider aus den Protokollen nicht mehr zu ermitteln. Der wesentliche Inhalt ihrer Bemerkungen ergibt sich aus dem folgenden Schlußwort.

DIE FUNKTION DES INTERESSES BEIM STREBEN UND DIE PRAGMATISTISCHE STREITFRAGE.

Von Julius Pikler,
Professor an der Universität Budapest.

Ich war gestern an dieser Stelle bemüht zu zeigen, daß allem Streben die Hemmung der „in einer Vorstellung liegenden Wirklichkeitstendenz" durch die gleiche Tendenz der Gegenvorstellung zugrunde liegt. Nun wissen wir aber, daß wir nur dann streben, wenn die Überzeugung von der Wirklichkeit des in seiner Wirklichkeit gehemmten Gegenstandes für uns ein größeres Interesse, einen größeren Wert besitzt, als die gegensätzliche Überzeugung. Es gilt nun aufzuweisen, wie im Rahmen jener Auffassung der Wertunterschied zu dieser Funktion gelangt. Wir erhalten die Beantwortung dieser Frage durch die Feststellung der Umstände, welche den Sieg einer Überzeugung über die gegensätzliche Überzeugung bewirken.

Solcher Umstände gibt es drei. Den einen bilden die äußeren Energien, welche normal unsere äußeren Erlebnisse und die nach diesen zurückbleibenden Erinnerungen bewirken. Der zweite besteht im Verhältnis der Häufigkeit des Erlebens eines Gegenstandes zur Häufigkeit des Erlebens seines Gegensatzes: jedes einzelne Erleben fällt zugunsten des Erlebten, läßt uns dasselbe erwarten, für wirklich halten. Eine widerspruchslose Assoziation führt zur Gewißheitsüberzeugung oder fast zur Gewißheitsüberzeugung. Dieser Umstand ist derselbe, den ich gestern und am Anfang meines heutigen Vortrages die der Vorstellung oder dem vorgestellten Gegenstand anhaftende Wirklichkeitstendenz nannte. Es ist aber nicht richtig, zu sagen, daß den Vorstellungen oder Gegenständen als solchen Wirklichkeitstendenz zukomme. Ich adoptierte diese Fassung von Lipps nur darum, weil ich mit Lipps polemisierte; die nach Lipps den Vorstellungen als solchen anhaftende Wirklichkeitstendenz haftet eigentlich an jedem einzelnen Erleben, diesem

entquillt die Wirklichkeitstendenz. Der dritte Umstand endlich, welcher den Sieg einer Überzeugung über die Gegenüberzeugung bewirkt, ist — dies behaupte ich — das größere Interesse, der größere Wert, das größere Wohlgefühl, welches ihr im Vergleich zur letzteren anhaftet.

Diese drei Umstände sind bei jeder Entscheidung über gegensätzliche Überzeugungstendenzen wirksam; sie wirken entweder gleichsinnig oder einander entgegen. Im letzteren Falle hat ein jeder dieser drei Umstände normal in bezug auf eine gewisse Klasse von Überzeugungen die Oberhand, der Sieg fällt normal in seine Richtung, doch eben nur normal, es kommen Ausnahmen vor. Sehen wir dem ein bißchen näher zu; dies wird zugleich auch den uns besonders interessierenden Satz beweisen, daß der Wertunterschied ein Umstand ist, welcher den Sieg von Überzeugungen über die Gegenüberzeugungen hervorruft.

Unsere äußeren Erlebnisse und die nach ihnen bleibenden Erinnerungen werden, wie schon angedeutet wurde, normal von den äußeren Energien bewirkt. Doch schaffen frühere Erfahrungen Induktionen Illusionen; wir glauben z. B. irrtümlich Schritte zu vernehmen, wenn wir einen Besucher erwarten, wir verkennen eine andere Stimme für die seine, wir bemerken Druckfehler nicht, wir fälschen unsere exzeptionellen Erinnerungen nach unseren auf denselben Gegenstand bezüglichen regelmäßigen Erfahrungen. Aber Wahrnehmungsillusionen schafft auch der Wert; eine Mutter sieht ihre Tochter rosiger, als sie ist, sie merkt in ihrer Gesangsproduktion nicht die Fehler, die sie darin merken würde, wenn die Vortragende nicht ihre Tochter wäre; eine gefallsüchtige Frau dünkt sich schlanker, als sie ist; ein neidischer Gelehrter ist nicht imstande, den epochemachenden mikroskopischen Befund seines Rivalen durch seinen eigenen Blick zu bestätigen.

Unsere Vorstellungsüberzeugungen richten sich normal nach den vorhergegangenen Erfahrungen, Induktionen. Doch tragen manchmal in bezug auf sie die zur Zeit der Überzeugung obwaltenden äußeren Energien den Sieg davon, wie wenn wir z. B., in einer tropischen Gegend lebend, von der gegenwärtigen Hitze ganz eingenommen, trotz vorangegangener Erfahrungen es nicht glauben können, wie kühl andere Gegenden sind. In anderen Fällen siegt wieder der Wert; wir werden z. B. im

Krankenbett, oder nach dem Tode unseres Kindes zum Glauben an ein Jenseits bekehrt, weil uns die Überzeugung, daß wir oder unsere Kinder zu sein aufhören, unerträglich ist. Oder wir glauben von unseren Kindern, Freunden und Parteigenossen nicht das Üble, welches wir im selben Falle in betreff Anderer erwiesen fänden. Ein großer Teil der herrschenden Überzeugungen, welche unmittelbar große Interessen berühren, verdankt seine Herrschaft dem Wert. Dieser ist die Ursache, daß auf dem Gebiete der Ethik, der Soziologie und der Rechtsphilosophie die objektiv richtigen Ansichten nicht durchzudringen vermögen. Hätte, so sagt jemand, das Newtonsche Gravitationsgesetz große Interessen verletzt, so wäre es bis heute nicht allgemein anerkannt.

Der Wert siegt normal in bezug auf unsere Tätigkeitserlebnisse und in bezug auf die nach ihnen zurückbleibenden Erinnerungen; wir nehmen uns von gegensätzlichen geistigen wie körperlichen Tätigkeiten normal stets diejenige ausführend wahr, welche den größten Wert für uns besitzt. Doch erringen exzeptionell in dieser Beziehung äußere Energien den Sieg, wie bei Ermüdung oder Lähmung der Muskeln; oder vorangegangene Erfahrung, Häufigkeit, wie bei unwillkürlicher zerstreuter und unsinniger, wertloser Wiederholung des Gewohnten unter nur teilweise und nicht wesentlich denselben Umständen, d. h. unter solchen, unter welchen die betreffende Handlung keinen Wert besitzt.

Der Wert, das Interesse ist daher — ebenso wie äußere Energien und Induktion — ein Umstand, eine Kraft, welche an sich den Sieg von Überzeugungen über Gegenüberzeugungen hervorruft. Gelingt ihm dies trotz der mit ihm gleichsinnig zusammenwirkenden anderen beiden Umstände, bisherigen Erlebnisse und eventuellen äußeren Energien, nicht, weil die entgegenwirkenden bisherigen Erlebnisse und die eventuell entgegenwirkenden äußeren Energien stärker sind — möge dieses Ergebnis normal sein, wie beim Ausbleiben von äußeren Illusionen, oder abnorm, wie bei Lähmungen von Handlungen —, m. e. W. tritt eine der im Wertunterschied liegenden Kraft gegensätzliche Überzeugung auf, so *äußert sich diese Kraft in einem Drange, in einer Spannung, einem Streben.*

Der Wert ist aber auch eine Kraft *im physikalischen Sinne* des Wortes, denn er bestimmt auch unsere körperlichen Hand-

lungen in seinem Sinne. Und eine Gleichgewichtsstörung gegen diese Kraft, das Bestehen eines minderwertigen Zustandes, einer minderwertigen Überzeugung ist eine Energie *im physikalischen Sinne.* Dies zeigt sich darin, daß, wenn dieser unliebsame Zustand aufhört, wenn das Streben, der Drang, der Wunsch in Erfüllung geht, und ein erhöhtes Wohlgefühl, eine Befriedigung eintritt, zugleich mit dem Aufhören jenes Dranges eine größere physische Arbeit im Körper vonstatten geht; der Mangel an Bewegung, die Schlaffheit der Muskeln und die Trägheit der Zirkulation, welche das hoffnungslose Sehnen kennzeichnet, weicht der Beweglichkeit. Diese entsteht offenbar auf Kosten des Dranges, und ihre Größe ist im geraden Verhältnis zu seiner Stärke; dieser Drang ist daher eine physische Energie und das Wohlgefühl physische Arbeit, Energieumsatz, und die Höhe des Wohlgefühls bedeutet die Größe des Energieumsatzes in gegebener Zeit. Die Tatsache, daß die wertvollsten Handlungen von selbst zustande kommen, daß ein minderwertiger Zustand nicht da sein kann, wenn er nicht durch äußere Energien oder früheres Erleben aufgezwungen wird, ist eine physische Tatsache derselben Natur und desselben fundamentalen Ranges, wie die Tatsachen, daß Massen von selbst ihre Distanz verringern, daß elastische Körper von selbst ihre Deformation aufheben, daß die Wärme und die Elektrizität von Stellen höherer Intensität zu Stellen niedrigerer übergeht. Lebende Wesen müssen notwendigerweise über eine solche physische Kraft verfügen, wenn sie feindlichen äußeren Kräften gegenüber planmäßig sich erhalten sollen. Und das stabilere physische Gleichgewicht, die größere physische Arbeit, die Intensitätsabnahme, welche einem Zustand anhaftet, zeigt sich psychisch im Streben nach demselben und in der Befriedigung über denselben.

Die Funktion des Interesses beim Streben stammt also daher, daß das Interesse eine überzeugungsbewirkende Kraft ist; hierin finde ich die Lösung jener Frage, welche ich mir stellte.

Diese Lösung unserer Frage steht aber in einem wesentlichen Zusammenhange mit der pragmatistischen Streitfrage.[1]

[1] Ich fügte meinem Vortrag die im Text folgende Anwendung auf die pragmatistische Streitfrage infolge des „The Problem of Truth in the Light of Recent Research" betitelten Vortrages des Prof. Royce in der ersten allgemeinen Sitzung des Kongresses hinzu. Ursprünglich war auch an dieser Stelle eine Polemik

Prof. Royce gab in seinem in der ersten allgemeinen Sitzung gehaltenen Vortrage dieser letzteren Frage folgende Fassung: Bestimmt nur der subjektive, voluntaristische Faktor „Wahrheiten" (Überzeugungen), *oder* gibt es auch absolute, allgemeingültige Wahrheiten? Und auch die Pragmatisten stellen die Frage auf diese Weise, und sie beantworten sie dahin, daß nur das erstere der Fall sei; sie erheben gar nicht den Anspruch, daß der subjektive Faktor allgemeingültige Wahrheiten hervorbringe. Es kann aber auch folgende Frage aufgeworfen werden: Bewirkt nur der objektive Faktor allgemeingültige Wahrheiten oder auch der subjektive? Wie wir sahen, gilt auch das letztere. Indem ich tätig bin — weil diese Tätigkeit durch die sie begleitende Erwartung ihrer Folgen für mich Wert besitzt, weil ich diese Tätigkeit um ihrer Folgen halber will —, bewirkt der subjektive Faktor auch allgemeingültige Wahrheiten. Wenn ich meine Hand ausstrecke, bestimmt mein Wollen, mein Interesse ebensogut die allgemeingültige Wahrheit, daß ich sie ausstrecke, und die allgemeingültige Wahrheit, daß weitere Folgen dieser Tatsache eintreten werden, wie z. B. die Lichtstrahlungen in der Außenwelt die allgemeingültige Wahrheit bewirken, daß ein Stern oder ein Baum da ist, und daß dies zu weiteren Folgen führen wird. Ja jenes Wollen, jenes Interesse ist eigentlich nur für mich ein innerer, subjektiver Faktor, für einen äußeren Beschauer ist er eigentlich ein objektiver. Und der Drang zu jener Strahlung ist wieder dem strahlenden Stoffe ein innerer, subjektiver Faktor, wenn jenen Drang ein Bewußtsein begleitet, was doch nicht ausgeschlossen ist.

Nun wird aber vielleicht jemand entgegnen, dieses Wollen sei nicht derselbe Faktor, von welchem der Pragmatismus spricht, denn, wenn ich handle, greife mein Wille in die Wirklichkeit hinein. Hierauf antworte ich vorerst: Ja, wie sollte denn der subjektive Faktor allgemeingültige Wahrheiten anders

---

gegen Lipps geplant. Nach Lipps ist nämlich die Funktion des Interesses beim Streben nicht die von mir bezeichnete, sondern sie bestünde darin, „die in den Vorstellungen an sich liegende" Wirklichkeitstendenz „frei zu machen". Nach Lipps ist das Streben mit dieser (objektiven) Tendenz identisch. Ich halte diese Ansicht für ganz verfehlt und gebe die hier entfallene Widerlegung derselben in einer unter dem Titel „Über Theodor Lipps' Versuch einer Theorie des Willens" (bei J. A. Barth in Leipzig) erschienenen Broschüre.

bestimmen, als daß er in die Wirklichkeit hineingreift? Daß er allgemeingültige Wahrheiten bestimmt, ist ja nur ein anderer Ausdruck dafür, daß er in die Wirklichkeit hineingreift. Dann aber: Es ist entschieden derselbe Faktor. Ebenso wie eine Mutter zur Illusion, daß ihr Kind rosiger ist, als alle anderen, oder zum „religious belief", daß ihr Kind im Jenseits weiter lebt, darum gelangt, weil diese Überzeugung für sie mit einem größeren Wohlgefühl verbunden ist, als die gegensätzliche Überzeugung, ebenso strecke ich meinen Arm handelnd darum aus, weil *die Überzeugung*, daß ich ihn ausstrecke, durch die an sie sich knüpfende Erwartung der Folgen für mich von größerem Wohlgefühl begleitet ist, als die Gegenüberzeugung. Die Überzeugung ist auch hier das Wesentliche, das Primäre, denn an sie knüpft sich die angenehme Erwartung; mein Wille kann nicht das Ausstrecken meines Armes bewirken, wenn er nicht die Überzeugung bewirkt, daß ich ihn ausstrecke. Das wirkliche Ausstrecken des Armes bedeutet eben nur dies, daß jene Überzeugung allgemeingültig ist, daß es hier, im Gegensatz zum Falle der Illusionen, keine äußere objektive Energie gibt, die für Andere, für die jene Überzeugung nicht denselben Wert besitzt wie für mich, eine gegensätzliche Überzeugung und sowohl für mich wie für Andere auch weitere Folgen bewirken würde, welche zu den gewöhnlichen Wirkungen der von mir geglaubten Tatsache gegensätzlich sind.[1]

Mein Widersacher wird aber vielleicht zuletzt sagen: Und doch gehört jene Tatsache des Handelns nicht in die Lehre vom Pragmatismus, von der Wahrheit, nicht in die Erkenntnistheorie, sondern nur in die Theorie des Strebens. Ich gebe dies jedoch nicht zu. Nirgends zeigt sich vielmehr so sehr die Wichtigkeit jenes richtigen Teiles der pragmatistischen Lehre, daß der subjektive Faktor eine überzeugungsbewirkende Kraft ist, als darin, daß diese Tatsache auch dem Handeln zugrunde liegt. Wer jenen Satz des Pragmatismus nicht annimmt, kann das Handeln nicht darstellen, aus Elementen nicht konstruieren. Allerdings muß er, um dies zu können, auch anerkennen, daß es auch einen objektiven überzeugungsbewirkenden Faktor gibt. Denn das Dasein desselben, die Tatsache, daß nicht alles,

[1] Vgl. hierüber mein „Das Beharren und die Gegensätzlichkeit des Erlebens", S. 33.

was uns angenehm ist, schon durch seine Annehmlichkeit da ist, zwingt uns zu handeln. So ist die pragmatistische Frage nicht nur eine erkenntnistheoretische, sondern auch eine biologische Frage. Sie behandelt den Kampf unserer Lebensenergien mit den feindlichen äußeren Energien, in welchem Kampfe wir auf zwei Wegen siegen, durch unsere Handlungen und durch unsere angenehmen Illusionen.

Die Festlegung dessen, daß *es zwei Arten, eine subjektive und eine objektive Art, überzeugungsbewirkender und sogar allgemeingültige Wahrheiten bewirkender Faktoren gibt*, dies ist diejenige Versöhnung des Pragmatismus und der objektivistischen Wahrheitstheorie, welche ich für richtig halte. Hingegen kann ich die von Prof. Royce gegebene Versöhnung trotz der großen Achtung, welche ich ihrem Darsteller und seinem allgemeinen philosophischen Schaffen gegenüber fühle, nicht akzeptieren. Diese Versöhnung besteht in der Behauptung, daß auch die allgemeingültigen Wahrheiten objektiven Ursprunges eigentlich subjektiven, voluntaristischen Ursprunges sind, weil wir, wie wir auch wollen, nicht umhin können, sie zu setzen, und sie daher zur notwendigen Form des Willens gehören. Ich kann dieser Lehre aus drei Gründen nicht folgen. Erstens weil sie den objektiven Faktor, eine wesentliche Tatsache der Welt, verleugnet, aufgibt. Zweitens weil jenes Verhältnis der allgemeingültigen Wahrheiten objektiven Ursprunges zum Willen nicht ihren Ursprung ausdrückt, nicht aussagt, daß sie subjektiven Ursprunges sind. Sie können in uns auch ohne jene Betätigung unseres Willens, und zwar auch als für notwendig erkannte Wahrheiten, auftauchen; jene Betätigung unseres Willens ist nur eine Methode der Untersuchung ihrer Wahrheit. Drittens weil jene angebliche Versöhnung in Wirklichkeit gar keine Versöhnung ist. Denn der Pragmatismus lehrt ja, daß der Wille diejenigen Überzeugungen hervorruft, die gewollt werden. Nach Royce bestünde aber eine pragmatistische Wirksamkeit des Willens auch darin, daß er nicht zuwege bringen kann, was gewollt wird. Hoffentlich verstoße ich nicht gegen die große Achtung, welche dem ausgezeichneten Forscher gebührt, wenn ich erwähne, daß diese Lehre von solcher zweifacher pragmatistischer Wirksamkeit des Willens mich an das witzige Wort der George Eliot erinnert: „Eine Frau hat immer einen entscheidenden Einfluß auf die Handlungen ihres Mannes. Ent-

weder den, daß er das tut, was sie will, oder den, daß er das nie tut, was sie will".

DISKUSSION.

Josiah Royce: The speaker does not believe that his critic and himself are in any hopelees disagreement. For the speaker the *nature*, the *meaning*, the significant *content* of my own will, are as much objective as any facts can be; and therefore the "absolute Pragmatism" of the speakers lecture on "Truth" contains a full recognition of an "objective factor" in truth, as well as an equally objective factor in the psychological process of knowledge.

Waldapfel (Budapest): Prof. Piklers Terminologie (Hemmung, in die Wirklichkeit eingreifend etc.) erinnert sehr an Herbart, den er nicht genannt hat. Es ist das wohl mehr als eine bloß terminologische oder überhaupt sprachliche Übereinstimmung — die Ausführungen lassen sich in wesentlichen Stücken auf Herbart zurückführen, was wohl kein Wunder ist, gibt es doch für Herbarts Psychologie, und noch mehr für deren Anwendung auf die Didaktik kaum einen wichtigeren Begriff als den des Interesses. Was Pikler — ich glaube, nach Lipps — Wirklichkeitstendenz nannte, was er vom Wertunterschiede der Überzeugungen sagte, findet sich auch bei Herbart, wohl in etwas anderer Fassung, aber wie ich behaupten möchte, in mehrsagender, und doch auch klarerer Ausdrucksweise.

Dir. Prof. Dr. **Döring:** Die vom Herrn Vortragenden (nicht im eigenen Sinne) gebrauchte Wendung „subjektive Wahrheit" sei eine contradictio in adjecto, Wahrheit sei ihrem Wesen nach allgemeingültig; Apodiktizität das Streben, das noch Kant auf dem praktischen, wie auf dem theoretischen Gebiete in letzter Instanz leite und das ihn zu seinem Apriorismus führe. Den vollständigsten Gegensatz zu dieser Richtung bilden die skeptisch-positivistischen, relativistisch-resignierenden Standpunkte, denen auch der Pragmatismus zuzuzählen sei. Redner beanstandet die Wahl des Terminus Pragmatismus, der keine Vorstellung von dem erwecke, was gemeint sei und in berechtigtem Sinne der Geschichtswissenschaft angehöre. Er meint, der richtige Terminus für das Gemeinte sei *Praktizismus*. Als ein Mittleres zwischen Apodiktizität und Relativismus bezeichnet Redner den *Verisimilismus*, zu dem sich ausdrücklich auch die neueren Metaphysiker, wie Lotze, Schopenhauer, v. Hartmann bekennen, wenn auch ohne Anwendung dieses Terminus, und dessen Wesen Redner darin findet, daß die vertretene Ansicht durch Gründe gestützt wird, was eine wissenschaftliche Diskussion — Gründe gegen Gründe — ermögliche.

Pikler (Schlußwort) bezweifelt, daß seine These, daß die Funktion des Interesses beim Streben aus dessen überzeugungsbewirkender Kraft stamme, bei Herbart vorkäme, wie Waldapfel behauptet hat. Auch

die Hemmung, die Pikler festlegt, die Hemmung einer *Überzeugung* durch eine gegensätzliche Überzeugung, findet sich nicht bei Herbart, sondern bloß die gegenseitige Hemmung von *Vorstellungen*, welche ins Bewußtsein zu gelangen streben. Die Überzeugung, das Urteil spielt überhaupt bei Herbart nicht jene zentrale Rolle, wie bei ihm. Gegenüber Döring bemerkt er, er habe den Ausdruck „subjektive Wahrheit" nur verwendet, um die Terminologie der Pragmatisten zu gebrauchen. Auf die Bemerkungen Royce' erwidert er Worte aufrichtigst gefühlten Dankes dafür, daß Royce ihm die Ehre erwies, bei seinem Vortrag zu erscheinen und ihm zu antworten. Er hoffe selbst, daß ihre Meinungen infolge dieser Diskussion einander sich nähern werden. Vorläufig könne er jedoch Royce' Ansicht, daß es nur mittelbar gewisse Wahrheiten gebe, nicht annehmen, denn dies würde die Setzung einer unendlichen Reihe bedeuten. Jene Gedankenexperimente, durch welche eine Wahrheit mittelbar bewiesen werden soll, setzen doch die unmittelbare Gewißheit der Experimentsergebnisse voraus, sonst müßten diese Ergebnisse wieder durch ein Experiment bewiesen werden. Da nun Royce' These dadurch bewiesen werden sollte, daß solche Experimente zur Anwendung gelangen, so kann gesagt werden, daß Royce auf dem von ihm bezeichneten Wege, nämlich durch die notwendige Setzung des Gegenteils, seine eigene Meinung widerlegt hat.

ÜBER DIE PSYCHODIAGNOSTISCHE BEDEUTUNG DER HANDSCHRIFT.

Von Dr. Ludwig Klages.

Wird unter Handschrift, wie es im folgenden geschieht, das Ergebnis der individuellen Schreibtätigkeit verstanden, so kann ihre psycho-diagnostische Bedeutung nur in dem gesetzmäßigen Zusammenhange mit bleibenden psychischen Dispositionen oder demjenigen inneren Komplex begründet liegen, den man bald den „Charakter", bald die „Persönlichkeit" nennt. Von den zahlreichen Einwürfen dagegen lassen wir als längst widerlegt beiseite die Behauptung von einem wesentlichen Einfluß des schreibenden Organs und der äußeren Schreibumstände (Feder, Tinte, Papierlage etc.). Die gleichfalls wohl im Sinne der Bestreitung erörterte Ansicht, daß die Handschrift von Stimmungen zeuge, Affekten und sonstigen Augenblickszuständen der Gemütsverfassung, liefert, soweit sie zutrifft, ein wichtiges Argument *für* unsern Satz ihres Ursprungs aus der Persönlichkeit. Affekte als solche existieren nicht, sondern nur von ihnen ergriffene Individuen. Im Affekt aktualisiert sich eine *Seite des Charakters*, wenn auch auf Kosten aller übrigen, und die Wirkung davon auf die Handschrift gibt der These ihrer Abhängigkeit vom Innenleben die experimentelle Bekräftigung. — Im übrigen setzt eine entsprechende Häufung des Materials in den Stand, emotionelle Alterationen der Schreibtätigkeit in Anschlag zu bringen; und das gilt naturgemäß von allen nur transitorischen Bedingungen des Schreibaktes.

Von etwas größerer Erheblichkeit ist der Hinweis auf die Tatsache, daß man sich manche Schrifteigenschaften angewöhne, wobei, wie man annimmt, Zufall und Gelegenheit eine unberechenbare Rolle spielen. Tatsächlich kann jede Schrifteigenschaft bewußt erzeugt und daher, prinzipiell betrachtet, auch eingeübt werden. Die Graphologie sieht sich damit vor die

wichtige Frage gestellt nach der Größe des Machtbereichs der *Willkür in der Handschrift.* Es fehlt hier an Raum zu theoretischer Deduktion der Gesetze, denen ganz abgesehen von persönlichen Eigenschaften die scheinbar regellose „Willkür" gehorcht. Wir illustrieren nur das bisher wichtigste Untersuchungsergebnis mittelst eines typischen Beispiels und verweisen im übrigen auf die „Graphologischen Monatshefte" 1904 und 1906 (Organ der deutschen graphologischen Gesellschaft, München).

Fig. 1a zeigt den mehr willkürlichen, Fig. 1b den ursprünglichen Duktus der gleichen Person, Fig. 2 eine Probe von der Hand einer anderen. Die Urheberschaftsidentität der Bilder Fig. 1a und b ergibt sich trotz ihrer für das ungeübte Auge

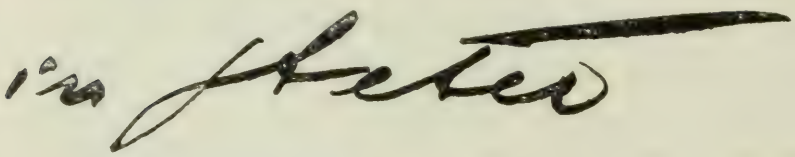


Fig. 1a.

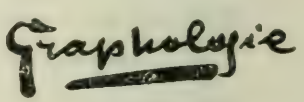


Fig. 1b.

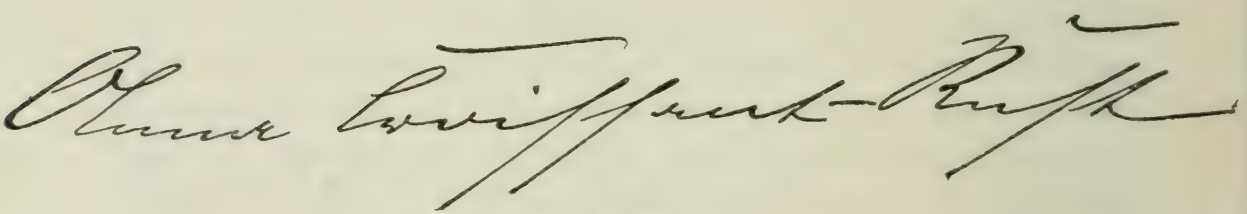


Fig. 2.

großen Verschiedenheit durch einen kurzen Vergleich mit Fig. 2. Dort beide Male (und zwar teils auf Grund einer habituell anderen Federhaltung) pastose, hier mehr zarte und scharfe Linien — dort bedeutender Reibungsdruck und ungewöhnlich schwere „Schattenstriche", hier ein fast spannungsloser Duktus mit kaum merklichen Unterschieden in der Strichbreite — dort (einem persönlichen Rhythmus zufolge, der fast niemals beachtet und, falls dennoch bewußt geworden, sogar vorübergehend nur schwer verändert wird) geringe, hier aber große Längenunterschiede zwischen Lang- und Kurzbuchstaben — dort häufige Unterbrechungen der Bewegungsfixierung, insbesondere stets bei Gelegenheit der Anbringung des i-Punktes, hier starke Verbundenheit, die den i-Punkt erst nach Abschluß des Wortes zu setzen erlaubt — dort eine sehr niedrige und

voreilende i-Punktsform, hier ein in der Verlängerungslinie des Grundstriches relativ hochgestellter.

Die Willkür hat also das ursprüngliche Schriftgepräge durchaus nicht zu verwischen vermocht, und das von ihr wirklich Geleistete erweist sich zuletzt als bloße *Verschärfung gewisser Symptome des Wollens.* Der erworbene Duktus ist nämlich in allen Zügen unausgiebiger, zumal enger und kleiner, etwas unverbundener und eckiger, ein wenig druckbetonter und bei weitem regelmäßiger: lauter Merkmale der hemmenden und einschränkenden Wirksamkeit gesteigerter Willensanstrengung. Daß die aber primär auf das Schreiben selber ging, beweist neben anderen Momenten die gleichsinnige *Wahl* der repräsentativen Steillage als des raumästhetischen Symbols der Würde, „Haltung", Festigkeit. — Erworbene Züge können in sehr mannigfacher Weise von ihrer natürlichen Grundlage verschieden sein: die Abweichungs*richtung* bleibt in allen Fällen die gleiche. Man wird umsonst nach einem Beispiel suchen für gemeinsames Übergewicht etwa von Winkel, Druck und Regelmäßigkeit in der mehr *un*willkürlichen Probe.

Wir lassen dahingestellt, ob und in welchem Maße nachweislich erübte Schrifteigenschaften nebst ihren ungewollten Begleitmerkmalen diagnostisch verwertbar sind: soviel jedoch dürfte aus dem Angeführten schon erhellen, daß es Mittel und Wege gibt, sie von den ursprünglichen abzusondern und dergestalt die Gefahr zu vermeiden, die der im Sinne des Einwandes gebotene Hinweis auf die Angewöhnbarkeit von Schrifteigenschaften akzentuieren will: die Gefahr der Verwechslung von beabsichtigten mit unbewußten Zügen. In der Tat sind die einschlägigen Methoden bereits in solchem Maße ausgebildet, daß — seltene Ausnahmen abgerechnet — die Fixierung des unwillkürlichen Schriftgepräges keine Schwierigkeiten hat. Von ihm soll in der Folge allein die Rede sein.

Zwei Gesetze von größter Allgemeinheit beherrschen den Zusammenhang zwischen Schreibbewegung und Charakter und ermöglichen die deduktive Herleitung nahezu aller generellen Schriftmerkmale. Zunächst das Grundgesetz des Bewegungsausdrucks, das wir abermals an einem Beispiel zu erläutern uns begnügen müssen, indes man es in terminologisch zwar noch unzureichender, sachlich aber durchweg zutreffender Weise in bezug auf die affektiven Zustände bewiesen findet in

Piderits „Mimik und Physiognomik“ (2. Aufl., Detmold, 1886). In der zugleich kürzesten und wissenschaftlich einwandfreiesten Fassung lautet es: Zu jeder inneren Tätigkeit gehört die ihr analoge Bewegung, zu jeder Tätigkeitsdisposition die analoge Bewegungstendenz. — Zur Ermittlung der wichtigsten Parallelerscheinungen z. B. des Zornes hätten wir danach dessen charakteristische Tätigkeitsformen zu erforschen unter Abstraktion von der spezifisch gefärbten Unlust, die ihn gewöhnlich zu begleiten pflegt. Nun ist der Zorn vor allem ein *heftiges* Streben, weshalb ihm heftige Bewegungen zukommen; er hat ferner etwas Angestrengtes, *Gespanntes*, „Sthenisches“, was ihn ganz wesentlich z. B. von der in Stärke und Tempo verwandten Freude unterscheidet, und neigt insofern zu Funktionen, welche Widerstandsempfindungen wachzurufen geeignet sind. Man denke an das Sichballen der Fäuste, das Runzeln der Stirne, das Knirschen mit den Zähnen! Er ist endlich, der Gattung des Zieles nach, das ihm innewohnt, *Zerstörungsdrang*, und fordert daher als koordiniert die Tendenz zur Brechung äußerer Widerstände: darum das „blinde“ und meist ganz sinnlose Dreinschlagen des Wütenden.

Obschon man zur Demonstration des Ausdrucks meist die Affekte wählt, so gibt es doch keinen psychischen Prozeß, zumal auch keinen Denkvorgang, der nicht seinen besonderen „Gefühlston“ hätte und also nicht eine Art der inneren Tätigkeit wäre. Fassen wir diese ohne Rücksicht auf ihre affektiven Gestaltungen ganz allgemein ins Auge, so unterscheiden sich die Menschen teils nach der möglichen Maximalintensität ihres Strebens, was den Gegensatz der Leidenschaftlichen und Kalten einerseits, der Willensstarken und Haltlosen andrerseits begründet, teils nach der Leichtigkeit des Eintritts ihres Strebens oder nach dem *Grade ihrer Reagibilität*, der unseres Erachtens das ausschlaggebende Kriterium bildet für die populäre Gegenüberstellung von „Sanguiniker“ und „Phlegmatiker“. Jener ist der äußerst leichtreagible, dieser der entsprechend schwerreagible Typus, und beide bilden nur entgegengesetzte Endpunkte einer beliebig differenzierbaren Skala. Wir erörtern nun das Ausdrucksgesetz in der Handschrift an der graphischen Objektivation des Reagibilitätsgrades oder im landläufigen Sinne des Temperaments.

In jedem Streben liegt, was im Willensstreben gleichsam

sinnfällig wird: die Beziehung des strebenden Subjekts einmal auf den Zielgedanken und zum andern auf das Hindernis, das seiner Verwirklichung noch im Wege steht; jedes Streben ist nach dem bezeichnenden Ausdruck von Lipps das Ergebnis einer psychischen „Stauung". Wie nun in verschiedenen Individuen die psychische Kraft als solche verschieden ist, so variiert auch das Verhältnis der die Zielvorstellung tragenden zur Hemm-Komponente. Mit der Zunahme des Übergewichts der ersteren wächst, mit der Steigerung der letzteren mindert sich die Reagibilität (R) des Charakters. Nennen wir jene die psychische Triebkraft (T), diese den psychischen Widerstand (W), so haben wir:

$$\frac{T}{W} = R,$$

eine Formel von fundamentaler Bedeutung, die wohl nur darum bis heute der Psychologie entging, weil diese den Problemen der Charakterkunde nicht genügend Beachtung schenkte.

Personen von vorwaltend betonter Triebkraft sind leichtreagibel oder „sanguinisch", was sich in den unterschiedlichen Formen bald rascher Inflammierbarkeit und eines die Hindernisse unterschätzenden Optimismus, bald großer Leichtgläubigkeit und „Luftschlösser bauenden" Illusionsvermögens, bald rastlosen Päneschmiedens, kühner Unternehmungslust und initiatorischer Tatkraft äußern mag; wohingegen bei vorwaltend betontem Widerstande der schwerreagible Typus resultiert: bald als Phlegmatiker, schwer zu Interessierender, bald als Zauderer, „Fabius Kunktator", vorsichtig Abwägender, der nicht selten zugleich der „Schwarzseher" ist. — Der psychischen Triebkraft entspricht aber dem Ausdrucksgesetz zufolge die Tendenz zur Auslösung, Erleichterung und Beschleunigung des Bewegungsablaufs, dem Widerstand umgekehrt die zur Hemmung, Erschwerung und Unterbrechung. Proportional mit jener wächst daher von den Teilfunktionen der Schreibbewegung u. a. die Eile und, da man Kurven rascher als Winkel macht, der Kurvenreichtum, proportional mit dieser Langsamkeit sowie Schärfe und Häufigkeit des Winkels. Mit zunehmendem „Fluß" der Bewegung steigert sich ferner die Bindung, mit ihrer Brüchigkeit die Trennung der Schriftelemente; zugleich wird der Reibungsdruck dort gemindert, hier verstärkt. Da endlich

unser Schreiben abduktiv und von links nach rechts erfolgt, so wächst mit der Triebkraft die Zentrifugalität, mit dem Widerstande die Zentripetalität der Bewegung. Erstere führt zur Betonung der Oberlänge, zum Steigen der Zeile und vor allem zur Weitung der Schrift, letztere zum Sinken der Zeile und zur Engung der Schrift. Das sind nicht alle, aber einige der wichtigsten Indizien beider Extreme, die man in bezug auf die Unterschiede von Weite, Druck, Bindungsform, Verbundenheitsgrad und Eile dargestellt findet durch Fig. 3 und 4. — Wir gaben damit zugleich das in jeder Sonderform wiederkehrende Schema der Deduktion von graphischen aus Zügen der Persönlichkeit mittelst des erläuterten Grundgesetzes.

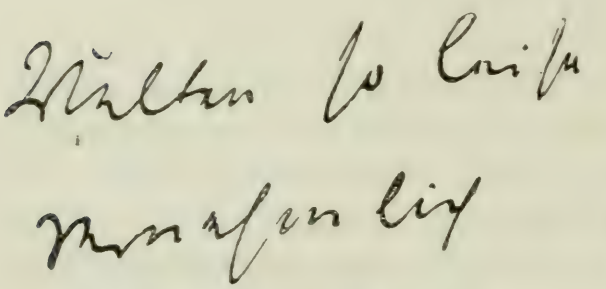


Fig. 3. Leichtreagibler Typus.

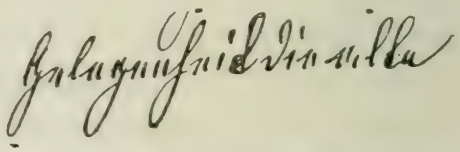


Fig. 4. Schwerreagibler Typus.

Ihm steht nun ein zweites, mindestens gleichwichtiges Prinzip zur Seite in Gestalt der Wirksamkeit *des persönlichen Leitbildes.* Auch dessen Grundlegung aus generell-psychologischen Tatbeständen muß an dieser Stelle wegen Raummangels unterbleiben, und es sei nur im Fluge angemerkt, daß ausnahmslos jede Ausdruckszone des Menschen einer unbewußten Kritik durch seinen eigenen Intellekt unterliegt, der das Ausdrucksergebnis an gewissen potentiell der Persönlichkeit innewohnenden Postulaten mißt: wir nennen sie in ihrer Gesamtheit das „persönliche Leitbild". So modeln wir mit Hilfe des Ohres beständig Klangfülle und Artikulation unserer Stimme (wie sich denn beim Taubgewordenen infolge mangelnder Gehörskontrolle alsbald auch der Tonfall seines Sprechens ändert), mit Hilfe des Auges die Formen unserer Handschrift. Wir wissen im allgemeinen nichts davon und pflegen es nur dann gelegentlich gewahr zu werden, wenn das gewöhnliche Bild einmal ausbleibt: etwa weil wir eine uns nicht passende Feder wählten, oder durch Koordinationsstörungen aus Erregung und Befangen-

heit. Nichtsdestoweniger ist es unausgesetzt in Wirksamkeit, und zwar für die Handschrift speziell als Bedürfnis nach Erzeugung *individuell adäquater Raumformen.* — Auch hier wird ein Beispiel schneller zum Ziele führen.

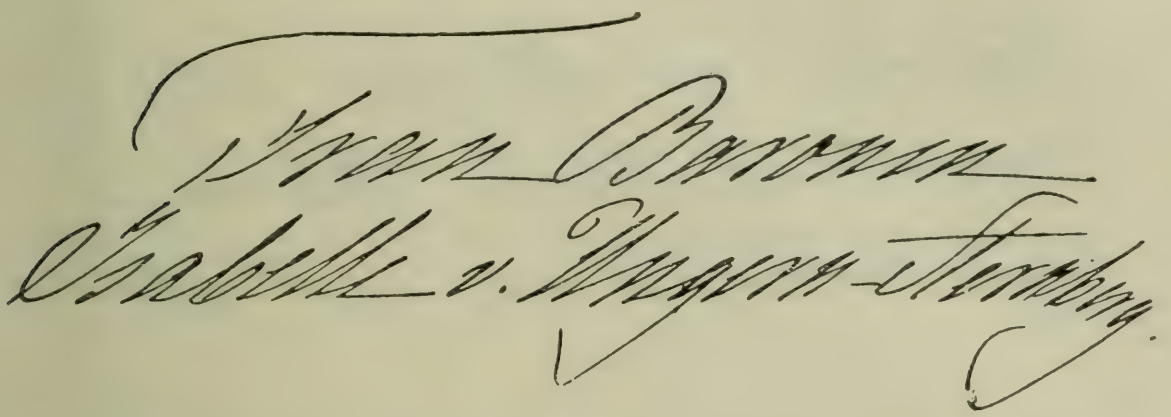


Fig. 5.

Manche Personen verbinden die Richtungen der Schrift vorzüglich im Winkel, andere regelmäßig mit Einschiebung einer Übergangskurve, wobei das Schriftsystem ganz ohne Einfluß bleibt. Fig. 5 zeigt uns schärfste Winkelbindung in lateinischer, Fig. 6 weiche Basiskurven in deutscher Schrift. Noch andere

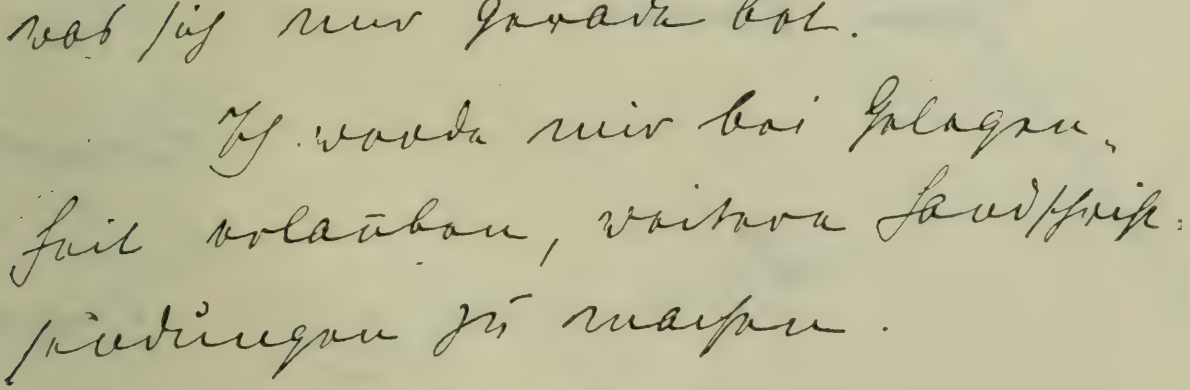


Fig. 6.

bringen diese Kurven „oben" an, wie man gemäß dem unmittelbaren Eindruck sagt, wonach die Schrift nicht ein liegendes, sondern ein aufrecht *stehendes* Gebilde ist. Fig. 7 zeigt uns die „Arkade" sehr schön in lateinischer Schrift, wo sie zur Unterschlagung der mittleren Basiskurven, z. B. zwischen je zwei n's (vgl. „kann", „Kenntnis", „wenn"), sowie zur Ein-

klemmung und Vermagerung *unten* abgekurvter Formen führt (vgl. das u in „nun"). — Empirisch hat man nun festgestellt, daß Personen mit ausgesprochenem Arkadenduktus zwar sehr verschiedene, in *einem* Punkte jedoch koinzidierende Eigen-

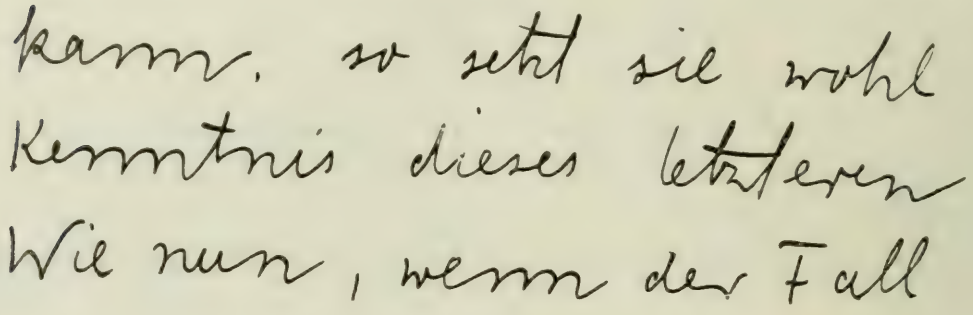


Fig. 7.

schaften haben: sie sind bald von distinguierter Verbindlichkeit, bald zurückhaltend und „zugeknöpft", bisweilen auch verschlagen und unaufrichtig; zeigen also stets den Zug einer (verschiedenartig fruktifizierten) Verschlossenheit. Das erklärt sich, und zwar, soviel wir sehen, einzig und allein aus der *unbe-*

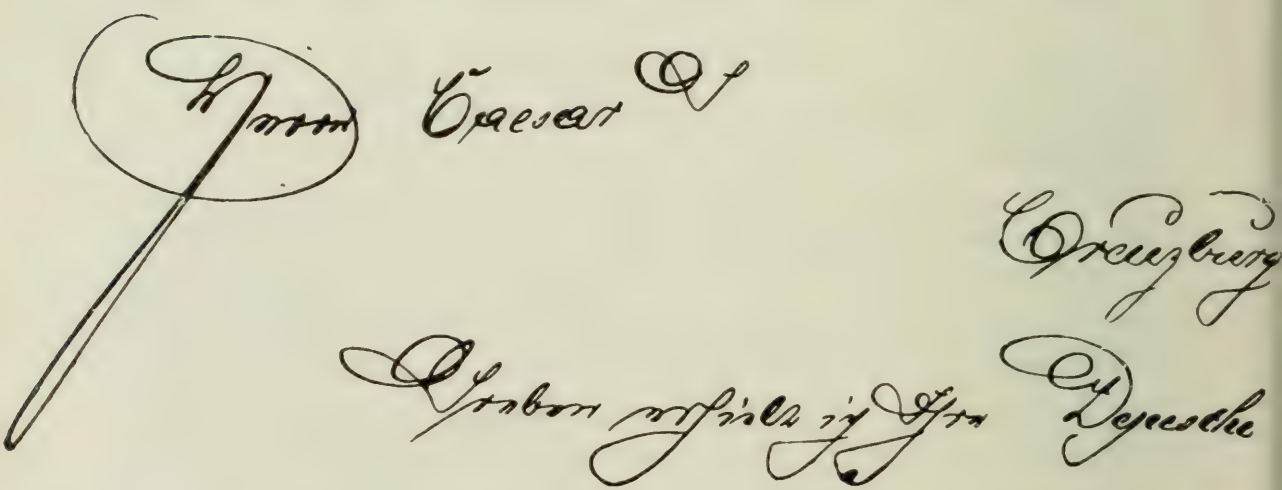


Fig. 8.

wußten Wahlverwandtschaft des Raumgefühls dieser Naturen zu solchen Formen, die gleich der Arkade die Funktion des Überwölbens und Verdeckens haben.

Von den zahlreichen und schwerwiegenden Beweisen sei hier zum Schluß nur noch einer geboten. Ganz denselben Sinn, nur mit schärferer Betonung des Moments der Unwahrhaftigkeit

mißt die Empirie den sogenannten „geschlossenen“ a, o, g's etc., den zurückgeworfenen u-Haken, sowie den in manchen Schriften ganze Wörter umkreisenden und gleichsam einspinnenden Linien bei, obwohl alle diese Kurven durch gerade entgegengesetzt gerichtete Bewegungen wie die Arkade zustande kommen. Das wäre total unerklärlich ohne das Prinzip des Raumgefühls. In ihrer raumästhetischen Wirkung nämlich, aber auch *nur* in dieser zeigen beide Formengruppen die jener Deutung genau analoge Ähnlichkeit: wie die Arkade verdeckt durch Überwölbung, so die zuschließende oder umkreisende Linie durch Isolation. Fig. 8 zeigt uns trefflich das gemeinsame Vorkommen beider.

A QUOI SERVENT LES LABORATOIRES DE PSYCHOLOGIE?

Par Lorenzo Michelangelo Billia.

C'est une façon de demande telle que bien de monde s'attendra qu'elle contienne déjà une réponse négative. Mais mon intention ici et aujourd'hui c'est de faire une demande et non pas de donner une réponse, c'est de poser une question et non pas de la résoudre. C'est déjà quelque chose de poser la question. Je ne ferai pas l'histoire extérieure des laboratoires; elle nous serait moins utile qu'on pourrait le croire; ma tâche est plus modeste ou plus superbe tout comme vous voulez: je me borne à des impressions d'esprit: cependant elles pourraient nous conduire bien plus près de la vérité que l'histoire extérieure. Combien de fois une institution conçue et fondée dans un esprit finit par travailler dans un autre esprit et pour un autre esprit.

Laboratoire de psychologie: je ne sais pas ce qu'il y a dans la boutique; mais il faut avouer que l'enseigne ne pourrait pas être plus drôle. Vous direz que je plaisante; cependant on ne saurait autrement la traduire que de la sorte: Ici on fabrique des idées, on distille la volition, on produit le sentiment. Il parait donc que le propos même et la conception d'un laboratoire de psychologie soit l'œuvre d'une équivoque et au service de cette équivoque; il parait que la philosophie n'y ait rien autre à faire que de s'en dèsinteresser, oubien y entrer une seule fois pour donner un avis charitable et enseigner un peu de modestie et de prudence aux savants des laboratoires en leur faisant voir combien est vaine et trompeuse la prétention d'étudier et de connaître les faits de conscience en dehors de la conscience, et combien on est dupe d'une pitoyable illusion lorsqu'on se figure que ce qu'on mesure, qu'on tiraille, qu'on pèse et qu'on analyse avec des moyens matériels soit la conscience, la pensée, la sensation. Mais dans cette tâche de dé-

tromper et peut-être de démasquer nous nous sommes bien tôt encontrés dans une nouveauté qui nous a mis dans l'embarras et mieux encore nous a détourné à la fois et nous a fait réfléchir encore. Ce n'est pas l'insolence de ceux qui paraissaient travailler du parti pris à la réduction des faits de conscience à la mesure des faits matériels qui nous en imposait; ce qui nous a arrêté c'est tout au contraire la bonne foi, l'esprit sérieux, les contributions utiles d'autres véritables expérimentateurs; de quel droit enseignerons nous la modestie à des hommes modestes, la logique et les limites de la recherche expérimentale à ceux qui en suivent la logique et sont bien conscients des limites? Lorsque nous entrons dans les laboratoires des Claparède, des Flournoy, des De Sarlo, des Kiesow (je ne pense pas d'avoir épuisé la liste) nous nous trovons en face d'hommes qui nous disent sans aucune arrière-pensée qu'ils ne cherchent que des faits, qu'ils ne travaillent pas pour un système ou un parti, mais dans le seul but d'une contribution à la connaissance des faits de l'esprit; ce sont eux qui n'attendent pas nos reserves pour nous assurer qu'ils n'ont jamais eu la prétention de nous dire ce qu'est la sensation ou la pensée, ni d'où elles viennent, mais seulement de déterminer quelques conditions du système nerveux, de l'organisme, et même du milieu environnant dans les quelles les faits de la conscience se produisent de telle et de telle façon et même il se produisent ou il ne se produisent pas. Physiologues profonds et médecins distingués tels qu'ils sont, néanmoins ils poussent quelque fois encore plus loin leur modestie et la crainte des conclusions hâtives: ils se limitent non pas à mesurer, mais à compter des actes d'attention, de distraction, de mémoire, d'oubli, en faisant des espèces de statistiques. Ça nous a imposé, ça nous a desarmés, ça nous a instruit. Il y a de plus. La vérité n'a rien a craindre des choses vraies. Nous avons vite compris que cette étude sérieuse des conditions extérieures et physiologiques des faits de l'âme nous aurait conduit à la fois à un progrès dans la connaissance de ces faits et dans la distinction de plus en plus claire entre ces faits et leur principe constant, conscient et individuel d'une part, et de l'autre les conditions somatiques dans les quelles ils se manifestent. Enfin il ne s'agissait d'autre chose que de donner un jour un détermination exacte à cette correspondance du physique et du mental de chaque instant variée qui est dans la conscience de tout le

monde, et que j'ai essayé ailleurs de réduire surtout à la limitation du pouvoir de réfléchir qui se manifeste dans la conscience même d'un philosophe à certaines heures de la journée, dans l'état de fatigue, d'épuisement, d'intoxication: et qui pourrait même être la condition de toute la vie de certains malheureux que nous appelons fous, crétins, idiotes... Si l'on pouvait arriver à cette détermination, combien de problèmes résolus. L'éspoir parait renaître d'accomplir le voeu très-connu et très-audacieux de Descartes que la médecine aurait pu un jour règler l'esprit et le caractère, c'est-à-dire délivrer l'humanité du mal et du désordre. L'éducation n'aurait plus à lutter toujours contre une difficulté et une déception renaissante parcequ'elle aurait su d'avance ce qu'on peut attendre de tel individu et dans telles conditions. C'était une chose dont on avait déjà l'idée depuis bien long temps; on pouvait trouver des précurseurs de la psychophysique même dans les plus grands métaphysiciens d'autre fois. Une recherche que j'ai faite moi-même d'abord dans le but de prouver que les grands métaphysiciens étaient aussi des grand maitres de l'observation m'a conduit à trouver une psychophysique bien avancée non seulement dans Rosmini qui serait déjà trop moderne pour ma thèse, mais dans Malebranche et même dans Platon.[1] On connaissait donc la correspondance en bloc du physique et du spirituel. Ce qu'il manquait et que seulement de la science d'aujourd'hui et de l'avenir on pouvait s'attendre c'était la mesure et la détermination exacte. Et plus on se rapproche de cette mesure et de cette détermination exacte, plus on voit qu'elle ne supplante nullement l'idée de l'esprit et de ses actions en soi, ni a la prétention d'en expliquer la production, l'origine et la nature; mais seulement de constater des limites et des conditions: de sorte que même si le laboratoire avait été fondé dans un but de matérialisme, ses triomphes, ses résultats les plus sérieux étaient au service du spiritualisme: comme mon ami M. Adrien Naville a dit:

On le comprendra toujours plus clairement à mesure que la physiologie du cerveau progressera. Le monisme anthropologique ne peut subsister que dans le demijour. Quand les physiologistes auront réussi à exprimer en formules mécaniques et précises les

[1] Delle dottrine psicofisiche di Platone. Modena 1898. Estr. d. Atti d. Accademia. Delle dottrine psicofisiche di Nicolò Malebranche, Berlin 1900. L'esiglio di S. Agostino, Turin 1898.

mouvements des cellules cérébrales qui se produisent parallelement aux faits conscients, personne ne pourra plus soutenir que ces faits conscients soient la même chose qu'un mouvement.[1]

La conclusion qui parait se dégager de toutes ces observations et de toutes ces considérations serait donc celle-ci : les laboratoires de psychologie sont à l'étude de l'esprit une aide d'autant plus utile et d'autant plus de relief que les intentions des savants qu'y attendent sont plus modestes et les résultats sont plus précis, délimités, déterminés, positifs.

1. Mais il y a un courant d'idées qui nous entraîne malgrè nous. Nous avons vu que le laboratoire de psychologie a entraîné le matérialiste et le positiviste vers le spiritualisme. Mais le spiritualiste qui desarmé par l'allure modeste et sérieuse de son ancien adversaire, entre dans le laboratoire, s'y renferme et s'abandonne à l'attente confiante d'y trouver pour toutes les vérités que sa conscience atteste une confirmation plus précise et plus efficace pour persuader autrui, où va-t-il? Au fur et à mesure qu'il acquiert une connaissance plus précise, plus exacte, plus déterminée des conditions physiologiques et même physiques et chimiques dans les quelles et sous les quelles tel fait de sensation, de pensée et de volonté se produit, il risque de perdre la vision exacte de ce qu'est vraiement ce fait; à peu près comme ces critiques litteraires qui sont mieux renseignés sur l'endroit de Florence ou la maison de Dante était bâtie et sur la porte de la ville d'où il sortit pour prendre la route de l'exil et sur la date précise de la première édition de la *Comedia* ne sont pas toujours les mêmes qui penètrent le mieux dans l'esprit du Souverain Poéte. A force de voir que ce phénomène se produit dans telles circumstances on est entraîné à croire que hors de ces circumstances il n'arrive pas, il n'est pas: et nous voici un peu à la fois revenus à l'équivoque colossale: le fait de conscience étudié hors de la conscience, c'est-à-dire, malgré toutes les meilleures intentions, la psychologie détruite par le laboratoire de psychologie.

2. Encore, les expérimentations des laboratoires nous donnent tellement l'habitude de considérer et mesurer la limitation de notre pouvoir de sentir, d'entendre et de vouloir, qu'elles nous entraînent à oublier un autre côté qui n'est pas moins vrai de

[1] Revue Scientifique, 5 mars 1887, pag. 316.

notre vie psychique, c'est-à-dire la liberté et le pouvoir de dépasser ces limites: et d'étendre notre faculté de sentir, d'entendre et de vouloir bien au dela. Certes, trouver une détermination exacte de la limite physiologique et physique de nos opérations intellectuelles et volontaires paraitrait une très belle conquète; mais d'abord qui vous a dit que cette détermination soit la même pour tous? et qu'elle résulte toujours de cette simple combinaison: étant donné *a* comme l'ensemble des conditions physiologiques, nous aurons *b* comme l'ensemble des conditions psychiques; étant donné *b* nous aurons *a*; et chaque changement qui se produise en *a* amène nécessairement le tel changement proportionné et déterminé en *b*? Ça serait de la théorie commode et même séduisante; mais voici que la conscience vient avant avec des données qui jettent un grand doute dans cette table si commode. La correspondance[1] psychophysique n'est pas du tout constante: je ne suis pas pragmatiste ni bergsonien; je ne dis pas qu'elle défie toute règle, toute détermination possible: je dis seulement et je constate, qu'elle n'est pas renfermée dans les limites de la détermination donnée par les laboratoires; ou avec la méthode des laboratoires. P. e. On admet facilement que dans la journée, dans la vie ordinaire d'un individu sain et bien constitué et encore plus dans la journée et dans la vie ordinaire d'un individu quelque peu délicat et maladif il y a une limite physiologique au delà de la quelle n'arrive plus sa puissance de réfléchir telle que doit functionner dans les deux actes qui deviennent de plus en plus pénibles et enfin insupportables

a) celui de faire attention à une longue série et compliquée d'idées, de signes et d'images ou de circumstances à considérer pour prendre une décision

b) celui de se fixer longtemps aux motifs qui nous persuadent d'endurer jusqu'au bout dans un acte de patience.

P. e. on est tout-à-fait d'accord à admettre que vous ne pourriez pas supporter l'ennui de mon discours pendant trois heures; et moi je ne saurais supporter certains bruits pour quelque minute sans m'inquiéter. On dit, ou du moins nous sommes instamment priés d'avoir la bienséance de croire que les savants

[1] Ceux qui me feront l'honneur de saisir ma pensée devront se contenter de ce mot: correspondance; parceque équivalence serait trop, et parallelisme serait trop peu.

physiologistes ont déterminé en juste mesure l'intoxication des centres nerveux, l'épuisement de la force nerveuse et musculaire, la dénutrition des tissus et surtout du cerveau qui correspond à ce relachement psychique qui s'impose tout seul. Mais voici que si des faits nombreux semblent autoriser ces conclusions, d'autres faits moins nombreux, mais constatables et constatés donnent un démenti à la prétention des mesureurs de l'épuisement si elle veut donner les résultats des ses expérimentations comme une loi absolue et universelle. Si un tyran fît durer mon discours quatre heures, eh bien vous autres réduits à l'extrême épuisement vous pourriez encore donner votre attention à une douce mélodie que quelque esprit soulageur fît retentir, et même à une grossière fanfare de la rue; cependant c'est de la physiologie presqu'élementaire qu'à cause des vibrations multipliées la fatigue nerveuse de celui qui écoute le meilleur des concerts est bien plus grande et épuisante que celle de celui qui écoute la plus lourde des conférences. Les soldats qui tombent de soif et de fatigue, qui n'entendent plus rien, se jettent encore une fois à l'assaut si on leur fait croire que la victoire est sûre ou que le sauvetage est à la condition d'un effort extrême. Ceux qui ont, comme moi p. e., un système nerveux très-délicat, se trouvent bien souvent dans des moments d'un épuisement tel qui réclame sur le champ repos absolu et reconfort; pas le plus petit délai à la restauration; plus de bruit, plus aucun acte d'attention. Eh bien, si dans de telles conditions nous arrivons chez nous et trouvons que quelqu'un des nôtres est soudain tombé malade, qu'un enfant est en danger, ou que le journal du soir a donné un faux renseignement nuisible à notre réputation scientifique ou politique ou à notre parti et que le démenti ne doit pas paraître plus tard que dans l'édition du matin, voici que nous retrouvons nos forces, notre attention, notre présence; et nous prolongeons la fatigue, nous renvoyons le souper et le coucher. On a beau dire qu'on a des reserves: ça ne ferait qu'éloigner la difficulté: si c'est sous le domaine d'un ordre et d'une appréciation que nous démagazinons ces reserves, donc la limite n'est pas absolue; oubien s'il y a une limite absolue, elle n'est pas la limite physiologique, ou si elle est toujours limite physiologique, elle n'est pas celle que les laboratoires déterminent ou peuvent déterminer. Je vous prie encore de considérer que cet éloignement et élargissement de limites qui

s'opère soudain par la présence d'un *motif* peut bien dans certains individus devenir une gymnastique constante, les limites être éloignées de jour en jour, nos pouvoirs de sentir, d'entendre, de vouloir croitre indéfiniment. Les laboratoires nous enseignent *les limites*: la conscience nous pose un grand mystère: où sont elles les limites? Dès que la limite d'un instant peut-être éloignée l'instant après et ainsi de suite, est qu'il y a encore une limite dans cette puissance d'éloigner la limite? Je pose la question, je ne veux pas la resoudre; je dis seulement que c'est la grande question de la psychologie. Certes, nous donner une idée des limites peut-être instructif et hygiénique, il pourra nous rendre plus discrets envers nous mêmes et envers les autres, nous donner la sagesse de ne pas prétendre l'impossible. Mais l'habitude de considérer toujours les limites physiologiques pourrait aussi étouffer la connaissance des nos pouvoirs intérieurs, la connaissance du pouvoir de l'esprit lorsqu'il agit en vue d'un idéal. Plus discrets hélas! Mais elle a amené aussi une lâche habitude de considérer certains désordres tels que la débauche, l'ivresse, l'esclavage, la guerre, la douane, comme déterminés des conditions extérieures et organiques et d'oublier l'action de la liberté et son pouvoir aussibien dans la dégénération que dans l'édification, action et pouvoir qui sont des faits non moins positifs que toutes les déterminations physiologiques, et, davantage, sont eux mêmes les déterminants.

3. Enfin le laboratoire de psychologie nous entraîne à traiter les faits de l'esprit comme un objet de recherche expérimentale extérieure et de curiosité. Mais les faits de l'esprit ne sont pas du tout ça. L'esprit que nous observons ce n'est pas autre chose que nous mêmes qui vivons et devons être dans une certaine manière. Il ne s'agit pas de voir comme quelqu'un ou quelque chose fait, il s'agir de faire, il s'agit d'être; d'être nous mêmes toujours bons, toujours meilleurs. Il y a des expérimentations qu'on ne doit pas faire, parcequ'elles nous gâtent, nous détériorent, nous éloignent du perfectionnement. On ne devrait faire que les expérimentations qui sont elles mêmes des pas dans notre perfectionnement: pas toute curiosité est bonne à satisfaire, parcequ'elle se satisfait à nos dépens, parceque c'est sur nous mêmes que l'expérimentation se fait. La psychologie n'est pas une science telle que la chimie pure ou la mathématique pure dont l'objet est autre chose que celui qui étudie et observe;

elle est la science des nos actions, et nos actions se font en tant qu'on les observe: elle est la science du moi: et on ne peut pas observer quelque chose du moi sans qu'elle soit du moi et le moi; la psychologie n'est pas seulement, comme dit la petite pédagogie, un préliminaire de la science de l'éducation, elle est l'éducation. Dans le moi on ne doit pas admettre le bon et le mauvais, le supérieur et l'inférieur, le fin et le grossier comme deux variétés également interessantes et dignes d'étude; mais seulement le bon, le supérieur et le fin y doit entrer et être cultivé; le mauvais, l'inférieur et le grossier ne doit pas être, et s'il y a doit être déraciné. Ce n'est pas de la curiosité: il n'y a qu'une seule science: celle de la perfection. C'est ça que le laboratoire oublie bien souvent: je parle d'oubli: je ne parle pas de certaines expérimentations qui ne sont plus de l'oubli et de l'entraînement, mais des crimes et que je recommande non pas à l'haute science, mais à la police ordinaire . . . . Mais même dans le simple oubli, même dans cet entraînement qui a fait de la psychologie une recherche de conditions et d'effets sans la considération de l'effort et de la liberté, on peut dire que malgré toutes les bonnes intentions le laboratoire de psychologie détruit la psychologie et la morale à la fois.

Donc il faudrait détruire le laboratoire, ou du moins le fermer. Non. J'ai dit que je posais des questions, et non pas que je tirais des conclusions: je ne ferai que quelque proposition. Il ne faut pas rien détruire, rien fermer: il faut élever. Elevons le laboratoire. D'abord il doit devenir une vérité: il pourra le devenir en quittant un nom qui est une contradiction. La psychologie ne se fait pas dans un laboratoire de quelque espèce qu'il soit: le véritable laboratoire de psychologie n'est que la conscience.

J'ouvre ici une parenthèse, même si ça me gâte un peu l'eurythmie de cette pièce, pour répondre d'avance à une remarque très grave qu'on pourrait opposer à toute ma critique. Jusqu'à ce moment il parait que je me sois exposé avec une extrême imprudence, oubien dans une ignorance impardonnable, à me faire dire: En parlant de laboratoires de psychologie vous avez limité votre attention aux laboratoires psychophysiologiques qui mesurent les effets et les conditions organiques des actes de l'esprit: vous avez nommé en passant pour les oublier bien tôt les autres laboratoires où on ne mesure pas, mais on fait des

recueils de faits observés et de la statistique; p. e. sur cent individus qui entrent chaque jour dans la même porte combien il y en a qui questionnés sur le nombre, la largeur, la disposition de fénêtres du bâtiment répondent juste? Sur cent elèves d'une école combien en trouverons qui puissent endurer un quart d'heure attentifs etc. etc.?

J'y ai bien pensé. Viser à la mesuration, à la prétention de l'équivalence psychophysique rend mon argumentation plus expédiée et plus nette; mais ma mire était toute prétention d'étudier les faits de conscience hors de la conscience. Les laboratoires de psychologie qui renoncent aux mesurations physiques pour faire de la statistique n'échappent pas entièrement aux trois points de critique:

a) Les recherches psychostatistiques n'auraient aucune précision sans tenir compte des conditions organiques de race, de santé, de developpement, de nutrition: dire: sur cent il y en a 30 qui font attention et 70 qui dorment, ne veut rien dire si on n'établit pas pour chacun à quelle distance est-il du repas, s'il a bien dormi, s'il n'est pas anémique, qui sont-ils ses parents, d'où vient-il, comment fonctionnent son estomac, son cœur, ses poumons. Donc les recherches psychostatistiques n'ont de valeur si ne s'appuyent sur les recherches et mesurations psychophysiques, et si y s'appuyent, tombent sous la même critique qui frappe celles ci.

b) Elles aussi tombent sous la remarque de faire de la psychologie une curiosité en oubliant qu'elle est elle-même l'éducation.

c) La psychologie statistique ayant pour but d'établir un certain déterminisme nous entraîne elle aussi à exagérer les limites; mais peut-être un peu moins que la physiologique: peut-être elle pourra aussi nous donner quelque idée de ceux qui dépassent les limites ordinaires et nous stimuler avec tel exemple à les dépasser. Mais tant mieux . . . je ne veux par détruire. Cependant reste le malentendu foncier, l'illusion d'étudier hors de la conscience un fait qui se produit dans la conscience, dans telle conscience, et hors de la conscience n'est pas même concevable.

Donc: gardons et sauvons les recherches expérimentales sur les fonctions du système nerveux et si nous voulons garder le nom de recherches psychiques élargissons-les. Au lieu de nous borner à étudier les limites, les conditions ammenant les désordres psychiques, et, ce qui est criminel, de les provoquer, étudions

dans la conscience le pouvoir de l'esprit, essayons de voir jusqu'à quel point peut arriver en nous le renoncement, la force de l'attention, l'évolution, l'épanouissement des forces et des varietés cachées du sentir, de l'entendre, du vouloir; le dévouement, l'affection. Qu'on soigne les fous et les malades, mais surtout qu'on forme les héros, les saints, les êtres supérieurs.

BEMERKUNGEN ZUR THEORIE DER PSYCHOPHYSISCHEN METHODEN.

Von F. M. Urban.

Am Eingang zur Theorie der quantitativen psychophysischen Bestimmungen steht der Begriff der Schwelle. Diese Größe bildet die Grundlage für die Vergleichung der Empfindlichkeit verschiedener Individuen oder desselben Individuums zu verschiedenen Zeiten oder unter verschiedenen Umständen. Im Laufe der Zeit wurde eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Verfahren angegeben, welche entweder nach der Auswertung der gewonnenen Daten oder nach der ganzen Anlage des experimentellen Verfahrens verschieden sind, darin aber übereinkommen, daß sie zur Ableitung von Zahlengrößen führen, die zum Vergleich der Sinnesempfindlichkeit verschiedener Individuen dienen. Jedes Verfahren, welches eine solche Größe liefert, wozu das Vorhandensein einer Vorschrift zur Anstellung der Versuche und zur rechnerischen Auswertung der gewonnenen Resultate erforderlich ist, heißt eine psychophysische Methode. Man suchte selbstverständlich die Beziehungen kennen zu lernen, welche zwischen den durch die verschiedenen Methoden abgeleiteten Größen bestehen, und man fand, daß sich alle bis jetzt aufgestellten psychophysischen Methoden auf eine relativ kleine Zahl von Typen zurückführen lassen.

Hauptsächlich machten die Beziehungen der Methode der ebenmerklichen Unterschiede, die auch als Grenzmethode oder Methode der Minimaländerungen bezeichnet wird, zur sogenannten Methode der richtigen und falschen Fälle (Konstanzmethode) Schwierigkeiten. Die nach dem ersteren Verfahren gewonnenen Resultate haben den Vorzug, eine unmittelbare psychologische Interpretation zuzulassen; der eben merkliche und der eben unmerkliche positive oder negative Unterschied zwischen zwei Reizen ist als der kleinste wahrnehmbare, beziehungsweise nicht mehr wahrnehmbare Unterschied definiert und es kann die Bedeutung dieses

Begriffes durch wenige Versuche leicht gezeigt werden. Nicht so einfach liegen die Verhältnisse bei der Konstanzmethode, bei der man den Begriff einer konstanten Schwelle aufgeben und durch die Annahme ersetzen muß, daß die Schwelle eine nach dem Zufalle schwankende Größe ist. Bei den Versuchen, die Frage nach dem Zusammenhange dieser beiden Methoden zu lösen, kamen verschiedene Schwierigkeiten zum Vorschein, die im Begriffe der Schwelle liegen, und wir verdanken diesen kritischen Untersuchungen das schöne und genau definierte Verfahren, das wir als Grenzmethode oder Methode der Minimaländerungen bezeichnen. Bei der Konstanzmethode andererseits bildete die Wahl eines Gesetzes, nach welchem die Wahrscheinlichkeiten der Abweichungen von deren Größe abhängen — das sogenannte Verteilungsgesetz —, eine Schwierigkeit. Ein Zusammenhang der beiden Methoden wurde manchmal vollständig geleugnet, während er von anderer Seite behauptet wurde, ohne daß es gelang eine Einigung zu erzielen oder die Richtigkeit einer dieser Anschauungen durch bündige Schlüsse darzutun.

Diese Schwierigkeiten legten den Gedanken nahe, ob man nicht die psychophysischen Methoden begründen könne, ohne vom Begriffe der Schwelle auszugehen, um sich von dem empirisch gegebenen Tatbestand so wenig als möglich zu entfernen. Ist die Schwelle ein der unmittelbaren Erfahrung entlehnter Begriff? Diese Frage hätte vielleicht mit Ja beantwortet werden können, solange man an dem Begriffe einer konstanten Schwelle festhielt, allein tatsächlich gegeben sind nur die Urteile der Versuchsperson, in welchen von einer Schwelle nichts vorkommt. Wenn die Versuchsperson bei dem Vergleiche zweier Reize einen Unterschied wahrnimmt, so fügen wir zu unserer Erkenntnis nichts hinzu, sondern gebrauchen nur einen metaphorischen Ausdruck, wenn wir sagen, dieser Unterschied sei über der Schwelle des Bewußtseins. Tatsächlich liegen die Verhältnisse so, daß bei dem wiederholten Vergleiche von zwei Reizen, r_1 und r_2, unter denselben Umständen durch dieselbe Versuchsperson manchmal r_1 größer als r_2 und manchmal r_2 größer als r_1 erklärt wird, während in einer andern Anzahl von Fällen kein Unterschied wahrgenommen und die beiden Reize als gleich erklärt werden, ohne daß man in einem gegebenen Falle mit Bestimmtheit angeben könnte, welches Urteil gefällt werden werde. Dies ist der formale Charakter jener Ereignisse, die wir als zufällig bezeichnen und

die zunächst nur dadurch charakterisiert sind, daß wir wohl wissen, daß eine von verschiedenen Möglichkeiten eintreten müsse, ohne daß wir aber angeben könnten welche. Typen von Ereignissen mit dem Charakter der Zufälligkeit sind das Werfen eines Würfels oder das Blindlingsziehen einer Kugel aus einer Urne. Zufällige Ereignisse dieser Art zeigen aber, wenn sie in großen Gruppen genommen werden, noch eine Regelmäßigkeit, die man kurz dahin ausdrücken kann, daß die Wahrscheinlichkeiten der Ereignisse während der ganzen Versuchsreihe konstant bleiben. Von den bei solchen Ereignissen gewonnenen Zahlen relativer Häufigkeit sagt man, daß sie nicht nur den formalen sondern auch den materialen Charakter von mathematischen Wahrscheinlichkeiten haben. Es wurde nun auf Grund eines ausgedehnten Versuchsmateriales gezeigt, daß das Fällen eines Urteiles durch eine psychologisch geübte Versuchsperson bei der Vergleichung zweier Reize unter genau definierten Umständen in hohem Grade den formalen und materialen Charakter eines mathematisch zufälligen Ereignisses hat. Es wurde dann der Schluß gezogen, daß unter genau definierten Versuchsbedingungen für eine bestimmte Versuchsperson bei dem Vergleiche zweier Reize für die Fällung jedes der zugelassenen Urteile eine bestimmte Wahrscheinlichkeit bestehe. Dieser Begriff der Wahrscheinlichkeit eines Urteiles bildet den Ausgangspunkt für die Analyse der psychophysischen Methoden.

In der Tat zeigt es sich zunächst, daß die Grenzmethode auf Grund dieses Begriffes analysiert werden kann: Die Werte, die als Resultate dieser Methode gewonnen werden, sind dadurch charakterisiert, daß sie den Urteilen „größer" (resp. „kleiner") die Wahrscheinlichkeit $^1/_2$ geben. Mit diesem Ergebnis ist der unmittelbare Anschluß an die Konstanzmethode Müllers gewonnen, die eben diese Differenz zwischen dem Werte, welcher dem Urteile „größer", und dem, der dem Urteile „kleiner" die Wahrscheinlichkeit $^1/_2$ gibt, als Maß der Empfindlichkeit benützt.

Ist der Begriff der Wahrscheinlichkeit eines Urteiles für das Verständnis des Zusammenhanges der psychophysischen Methoden wertvoll, so führt er bei dem Probleme des Weberschen Gesetzes zu einer einfachen und sinngemäßen Erklärung, während die Anwendung des Schwellenbegriffes zu unauflöslichen Schwierigkeiten führt. Dieses Problem entsteht in der Art, daß man die für die Empfindlichkeit eines Individuums charakteristischen Größen

für verschiedene Größen des Normalreizes bestimmt, und eine Beziehung zwischen diesen beiden Größen zu finden trachtet. Die bekannteste Annahme hierüber ist das sogenannte Webersche Gesetz. Geht man nun von der Annahme aus, daß die durch die Methode der Minimaländerungen ermittelte Größe eine Schwelle, d. h. ein Zuwachs der Empfindung sei, so ist der Gedanke, eine Differentialgleichung aufzustellen und aus dieser ein Gesetz für die Empfindung abzuleiten, völlig natürlich. Welches nun aber immer die Beziehung zwischen der Maßgröße der Empfindlichkeit und der Intensität des Normalreizes sein möge, so folgt unweigerlich, daß diese durch eine Gleichung ausgedrückt werden muß, in der auf der einen Seite des Gleichheitszeichens eine physische und auf der andern eine physische Größe steht. Diese bekannte, bei der Interpretation des Weberschen Gesetzes auftretende Schwierigkeit ist also durchaus nicht an die Fechnersche Annahme einer logarithmischen Beziehung zwischen Reiz und Empfindung gebunden, sondern entsteht jedesmal, wenn man nach der Beziehung zwischen dem Resultate der Methode der Minimaländerungen zur Intensität des Normalreizes fragt, und der ersteren Größe die Bedeutung einer Schwelle, d. h. einer psychischen Größe gibt. Anders liegt die Sache, wenn man die hier dargelegten Prinzipien anwendet, wonach das Resultat der Methode der Minimaländerungen eine Differenz zwischen zwei Reizen ist, welche gewissen Wahrscheinlichkeiten bestimmte Werte geben. Diese Differenz ist eine physische Größe von derselben Natur, wie die Intensität des Normalreizes, und es hat in diesem Falle einen Sinn nach den Beziehungen zwischen diesen Größen zu fragen und man braucht nicht zu fürchten, durch Anwendung irgendeiner gesetzmäßigen Rechnungsoperation zu beiden Seiten des Gleichheitszeichens Größen verschiedener Dimensionen zu bekommen, geschweige denn Größen, die so heterogen sind wie Reiz und Empfindung. Unter den Bedingungen, welche die Wahrscheinlichkeiten der Urteile für verschiedene Intensitäten des Vergleichsreizes bestimmen, befindet sich auch die Intensität des Normalreizes, und eine wie immer geartete Beziehung dieser Größen darf nicht mehr als überraschend gelten als sonst ein empirischer Befund.

DISKUSSION.

Dr. **Kuntze** fragt nach den Modifikationen, die die vom Vortragenden vorgeschlagene Gleichung dann erfahren wird, wenn man statt des all-

gemeinen Begriffes Wahrscheinlichkeit einen konkreten Inbegriff von Wahrscheinlichkeiten in Gestalt des v. Kriesschen Spielraumes einführt.

Urban (Schlußwort): Die Gleichung, welche zur Aufstellung des Weberschen Gesetzes führt, enthält auf der einen Seite die Differenz zweier Intensitäten und auf der andern Seite die Intensität des Normalreizes. Die dankenswerte Anregung des Vorredners läßt sich aber in Kürze nicht behandeln.

BEMERKUNGEN ZUR OBJEKTIVEN KONTROLLE DER PSYCHOLOGISCHEN BEOBACHTUNG.

Von G. Deuchler (Leipzig).

Es handelt sich hier im wesentlichen um die Frage, inwiefern aus den objektiven Werten der psychologischen Versuche ein Maß für die *Bestimmtheit und Sicherheit der Angaben der psychologischen Beobachtung* gewonnen werden kann.

1. Unter *psychologischer Beobachtung* verstehe ich dabei *die* analysierende Tätigkeit, die auf Fixierung psychologischer Merkmale abzielt. Der Begriff scheint nichts weiter als das Herkömmliche zu enthalten. Indessen erkennt man sofort, daß die Konstatierungen von Empfindungsunterschieden bei Helligkeitsvergleichungen oder die Konstatierungen des Daseins von Empfindungen bei Untersuchungen über die Bewußtseinsschwelle ebenso unter diesen Begriff der psychologischen Beobachtung fallen, wie die auf Reproduktion beruhenden absoluten und vergleichenden Angaben der Selbstbeobachtungen in der üblichen Bedeutung. Ich werde den Begriff im folgenden immer in diesem Sinne gebrauchen. Die Ausführungen gelten nämlich für jede so definierte psychologische Beobachtung, sofern wir dabei Zahlenwerte erhalten können, sie werden aber der Einfachheit halber nur an einem Beispiel entwickelt. „Selbstbeobachtung" wende ich ungern an; denn im *strengen Sinne* des Wortes kann man eigentlich nicht ohne weiteres sagen, ob es so etwas gibt. Wenn wir Psychologie treiben oder psychologische Beobachtungen machen, so erfassen wir in bestimmter Weise charakterisierte Ereignisse unter psychologischen Kategorien. Ob es zulässig oder zweckmäßig ist, hier von einer Erfassung oder Beobachtung „des" Selbsts zu sprechen, bleibe dahingestellt.

Daß die psychologische Beobachtung der Kontrolle bedarf, braucht hier nicht weiter erörtert zu werden. Diese Kontrolle kann zwei prinzipiell verschiedene Wege einschlagen. Im einen Fall handelt es sich um eine durch experimentelle Ver-

anstaltung herbeigeführte Kontrolle der Zuverlässigkeit der psychologischen Angaben; im anderen Falle um die Prüfung der Sicherheit der Angaben aus den Resultaten selbst. Auf die verschiedenen Arten der Kontrolle, die in der letzteren Form möglich sind, soll nicht näher eingegangen werden, nur auf die *eine*, die besonders nahe liegt.

2. Als Grundtendenz der wissenschaftlichen psychologischen Methodik kann *die* angesehen werden: das experimentelle Verfahren so auszubilden und auszubauen, daß alle fundamentalen Funktionen des menschlichen Bewußtseins an experimentell beherrschbaren Vorgängen zur Geltung kommen und daran studiert werden können. Der psychologische Versuch besteht dann seiner wesentlichen Struktur nach immer in Äußerungen des Beobachters, die mit Rücksicht auf gewisse experimentell zu erzeugende Merkmale hin auftreten, sei es, daß diese Äußerungen in Urteilen bestehen, sei es, daß sie in willkürlichen oder unwillkürlichen Ausdrucksbewegungen sich erschöpfen. Dies ist prinzipiell gleichgültig; wichtig ist nur, daß wir dadurch meßbare oder abzählbare Veränderungen erhalten. Führen wir nun einwandfrei den gleichen Versuch *wiederholt* aus — denn dies ist notwendig, einmal weil die psychischen Phänomene auch unter objektiv gleichen Bedingungen immer noch variieren und eine Vielgestaltigkeit aufweisen, so daß ein einziger Versuch nur eine ganz unzuverlässige Bestimmung ergibt, sodann aber auch wegen der Schwierigkeit der psychologischen Beobachtung selbst —, so erhalten wir *eine Reihe von Zahlenwerten*, die gemeinsam dem gleichen Vorgang zugehören.

3. Man hat nun oft geglaubt, mit einer *großen Anzahl* von Zahlenwerten zu fruchtbaren, psychologischen Resultaten zu kommen. Die psychologisch notwendige Folge war: die Ablenkung der Aufmerksamkeit von dem in Frage stehenden Erlebnis. (Ganz absehen wollen wir von dem Einwand, der entsteht im Hinblick auf die qualitativen Veränderungen, welche der Bewußtseinsprozeß durch die öftere Wiederholung erleidet und welche zu einer fraktionierenden Behandlung der längeren Reihen herausfordern.) Dadurch kam es, daß der psychologische Ertrag solcher Untersuchungen wenig befriedigte. Diese Tatsache, sowie der Umstand, daß man bei der Frage, welche Bedeutung den Zahlenwerten für das Erlebnis zukomme, auf Schwierigkeiten stieß und sich nicht einigen konnte (vergl. die Dis-

kussionen über das Webersche Gesetz), beide Motive haben vermutlich dazu geführt, daß zuweilen die Zahlenwerte von Versuchen allzu gering angeschlagen worden sind, auch in solchen Fällen, wo sie sich ohne weiteres darboten, so daß man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, daß sie ebensowohl hätten wegbleiben können. So liegt z. B. bei N. Ach[1] das Bestreben vor, die Bestimmtheit und Sicherheit der psychologischen Bestimmungen einzig und allein auf die „Selbstbeobachtung" zu gründen, die durch nichts anders kontrolliert werden soll, als durch die Übereinstimmung der psychologischen Urteile verschiedener Individuen unter gleichen Bedingungen und durch die Harmonie der Aussagen unter systematisch veränderten Bedingungen. Sicherlich kann man durch ein solches Verfahren zu Resultaten kommen; aber man braucht sich nicht mit diesem Standpunkt zu begnügen, der doch nur einen geringen Erkenntnisgrad liefert, weil den Bestimmungen der unmittelbaren Wiedergabe für sich allein nur eine geringe Sicherheit zukommt, und man braucht dies dann nicht, wenn noch weitere Möglichkeiten für die Zuverlässigkeit herangezogen werden können.

4. Zunächst eine Reflexion über den *Sinn der quantitativen Bestimmungen* bei psychologischen Versuchen! Die Zahlenwerte, die mit dem im psychologischen Urteil gemachten Angaben verknüpft sind, können in Hinsicht auf das Erlebnis unter drei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden. Sie spielen einmal die Rolle des *ordnenden und charakterisierenden Merkmals* — und dies ist ihre allgemeinste und zugleich voraussetzungsloseste Funktion; sie können sodann unbestimmte *Quantitäts- oder Maßbedeutung* erhalten —, dies dann, wenn zwei Zahlenwerte miteinander in Beziehung gebracht werden, welche zwei vergleichbare Erlebnisse charakterisieren, die sich bloß in einem nach „mehr oder weniger" abstufbaren oder steigerungsfähigen Bestandstück unterscheiden; endlich können die Zahlenwerte als wirkliche *Größenbestimmungen* von seiten oder Hinsichten eines Bewußtseinsvorganges auftreten — z. B. bei Feststellung der Dauer eines Erlebnisses.

5. Für die folgenden Überlegungen kommt hauptsächlich nur die erste und voraussetzungsloseste der drei Bedeutungen in

[1] N. Ach, Die Willenstätigkeit und das Denken. Göttingen 1905.

Betracht. Wenn ich eine Reihe von gleichartigen Versuchen durchgeführt und die Messungsergebnisse zur gemeinsamen Charakteristik des Vorgangs zusammengefaßt habe, so kann ich das Streuungsmaß unter *zwei Gesichtspunkten*, einem *objektiven* und einem *subjektiven*, betrachten. Dies wird am folgenden Beispiel klar. Ich führe eine Reihe von Versuchen der gleichen Reaktionsform einwandfrei aus. Dann gibt mir das Maß der Streuung einen Anhaltspunkt über die Regelmäßigkeit der Vorgänge, über den Grad der Konstanz des Prozesses, und dies ist der objektive Gesichtspunkt. Wenn ich indessen gute Versuche ausführen will, so muß ich mein Verhalten von Versuch zu Versuch kontrollieren, ich muß Selbstkontrolle üben. Auf Grund derselben ist es mir möglich, die als „normal" oder „gleich" bezeichneten Versuche — sei es durch Schweigen oder sei es ausdrücklich geschehen, und es können sämtliche Versuche dieses Prädikat erhalten — zusammenzufassen, um deren Streuung zu bestimmen. Dieser Wert hat dann einen ganz andern Sinn als der vorher diskutierte. Er ist charakteristisch für das psychologische Vergleichsurteil „normal" bezw. „gleich". Denn in dieser Aussage „normal" oder „gleich" haben wir ein auf Vergleich lautendes Urteil, das ganz und gar auf der Linie der Aussagen der sogenannten Selbstbeobachtung steht und *in dem dazu gehörigen Streuungswert haben wir ein Maß für den Umfang des Bestimmtheitsbereiches der Angabe „normal" bezw. „gleich"*. Da dies jedenfalls mit der Feinheit der Selbstkontrolle sich verkleinert, so kann in ihm ein *Maß für die Güte der Selbstkontrolle*, dem Anfangs- und Ausgangspunkt der Selbstbeobachtung, gesehen werden.

6. In ähnlicher Weise kann auch für die weiteren Befunde der psychologischen Beobachtung mit Hilfe der Maßwerte ein *Bestimmtheitsbereich der einzelnen Angaben* gewonnen werden. Finde ich in einer Reihe von zusammengehörigen Versuchen, abgesehen davon, daß sie den Eindruck der Normalität machen, noch in der dem Versuchserlebnis nachfolgenden Reflexion des öfteren wiederkehrende Verschiedenheiten, so kann ich die Messungen der durch die gleichen psychologischen Angaben ausgezeichneten Versuche jeweils zusammenstellen. Es lassen sich dann *einmal* die Hauptwerte der einzelnen Kategorien berechnen, so daß sich erkennen läßt, in welchem Größenverhältnis die besonderen psychischen Momente zum Ausdruck

kommen, *sodann* habe ich auch in der Streuung einen für die *Angaben einer jeden Kategorie charakteristischen Bestimmtheitsbereich.* Diesem kommt in erster Linie die Funktion zu, jeweils für die einzelnen Kategorien ein Zuverlässigkeitsmaß abzugeben. Dieser Wert ist keineswegs ohne weiteres oder jedenfalls nur unzulänglich ein Maß für die Schwankung des einzelnen, besonders ausgezeichneten psychischen Vorgangs. Denn es ist sehr wohl denkbar, daß infolge der Mängel, die der psychologischen Beobachtung eben anhaften, Versuche unter eine falsche Kategorie registriert werden.

Es ist daraus ersichtlich: wir können mit Hilfe der objektiven Werte für die zwei Formen psychologischer Angaben, sowohl der, die aus dem Vergleichsakt resultieren, wie derjenigen, die dem unmittelbaren deskriptiven Urteil entstammen, jeweils ein Zuverlässigkeitsmaß gewinnen, wenn sich die Versuchsangaben nur in genügender Anzahl und in vergleichbarer Weise wiederholen.[1]

Dieser Gesichtspunkt ist, wie ich meine, wert, in der Psychologie einige Beachtung zu finden und kann noch weiter ausgebildet werden, insbesondere läßt er sich auch ausdehnen auf den Fall, wo als ordnendes Merkmal für die psychologischen Angaben nicht Zahlen, sondern andere allgemeine Bestimmungen fungieren.

DISKUSSION.

Dr. **Bühler:** Die Bedeutung der Zahlbestimmungen für die psychologische Beobachtung dürfte vom Vortragenden bedeutend überschätzt worden sein. Wir stehen häufig vor Aufgaben, die vorderhand nur einer qualitativen Analyse zugänglich sind.

Deuchler (Schlußwort): Der Vorwurf des Herrn Dr. Bühler, daß ich die Zahlen zu hoch einschätze, kann nur auf einem Mißverständnis beruhen, da ich in meinem Vortrag mir nur das Problem gestellt habe, *inwiefern* aus den Zahlen heraus eine objektive Kontrolle gewonnen werden kann, und da es nicht meine Absicht war, allgemein über die Kontrolle der psychologischen Beobachtung zu sprechen.

[1] Als Ergänzung darf ich vielleicht auf meine I. Abh. „Beiträge zur Erforschung der Reaktionsformen" in Wundts Psychol. Stud. IV. S. 380 ff. hinweisen.

IV. Sektion

LOGIK UND ERKENNTNISTHEORIE.

GENETIC LOGIC AND THEORY OF REALITY ('REAL LOGIC').

By J. Mark Baldwin,
Professor in Johns Hopkins University, Baltimore.

The paper of which this is an abstract[1], after stating the problem and method of Genetic Logic — as developed in the writer's work cited below — shows:

1. That Genetic Logic *lays the basis for Epistemology* (the theory of the objective reference of knowledge), and —

2. That such an Epistemology, in turn, is the foundation of a *positive doctrine of the meaning of Reality.* This latter problem — that of the meaning of Reality, as indicated by Genetic Logic — I call *Real Logic.*

These two positions are taken up in turn and the following conclusions reached:

I. *Genetic Logic and Epistemology.*

1. Genetic considerations — as worked out in the writer's *Thought and Things or Genetic Logic*[2], especially vol. ii., Part iv., establish certain "dualisms and limitations of thought." Thought is found to be a function of dualism in the sense that

[1] Abstract of paper prepared for the Inter. Congress of Philosophy, Heidelberg, September 1908.

[2] London, Sonnenschein; New-York, Macmillans, i., 1906, ii., 1908; German trans. issued by Barth, Leipzig, vol. i., 1908, vol. ii. in preparation; French trans., Paris, Doin, vol. i., 1908, vol. ii. in preparation. Compare also the writer's work *Development and Evolution* (chap. XIX) in which the requirements of the genetic method are stated; Bergson, *Evolution créatrice* advances similar considerations.

This paper presents some of the conclusions of vol. iii., not yet published.

it *mediates facts or truths through ideas.* By this mediation ideas or representations of all kinds are redistributed to the spheres in which their direct experience placed them. They are thus placed under either an external or an internal *control*, under which they are found to be "true." In this respect, then, thought is "mediate": it mediates a more direct experience and refers to a dual control which is in this sense "remote." This dualism thought as such *cannot espace nor overcome: thought issues in an epistemological dualism.*

2. Thought has limitations in respect to its scope. There are certain experiences whose essential meaning for consciousness cannot be rendered through the mediation which is characteristic of thought, since they escape the grasp of generalization and judgment by which thought proceeds. Such experiences are: the "singular" in certain of its forms (*e. g.*, that which is made singular by the operation of a private and exclusive interest); the "subject-self" presupposed in all acts of thought; and the assumptive or imaginative suggestion (or "schema") when it is still personal to the individual's psychic life. Immediate *worth* experiences, also, lose their directness and full meaning when rendered descriptively in judgment. We conclude, therefore, that thought is limited in its rendering of experience, and that there must be a resort to some other function if the types of meaning mentioned above are to be given any epistemological value. Or more positively — the meaning of whatever there is, beyond the psychic life itself, is not exhausted by thought; but the *alogical meanings must have their place also in the theory of what is real.*

3. In general, then, we may say that thought is only one mode in which what is "real" is apprehended. Besides the "real" given as "truth", there are other modes of "realizing" which have their own claim to recognition in the epistemological interpretation of experience as a whole. The further problem, therefore, that of *Real Logic*, is the problem of finding that experience in which the several modes of "finding-real" are all included and intrinsically satisfied.

II. *Real Logic.*

The problem thus raised requires, first, a criticism and interpretation of each of the modes of "realizing" or "finding-real"

similar to that given above to thought. We apprehend reality *perceptually*, we realize it *emotionally*, we postulate it *ethically* and *religiously*, we live it *mystically*, we contemplate it *æsthetically* — all these must have the same thorough criticism and estimation that we accord to the rationalists' and logicians' special mode, — that of the real rendered as "the true." And the problem of Real Logic becomes that of finding the "logic" of the adjustments of these modes of the real, each having its own place and meaning, in the final "real" significance of experience. As epistemology, — that is a theory of the objective reference of knowledge — has *its* logic in the machinery of discursive thinking, so each of the other modes of finding the real has a "logic" of *its* operation in the economy of experience as a whole.

This study has led the writer to certain conclusions in accordance with which he finds the unifying mode of experience to be in its type that of *æsthetic contemplation.* He has presented in a preliminary way certain of the grounds for this conclusion, as well as certain implications of it, in an article entitled "Knowledge and Imagination" in the *Psychological Review*, May, 1908 (especially pp. 189ff.) from which the following quotations are made (somewhat modified): "In the æsthetic construction we find a mode of imaginative cognition which is motived not by the interest of extending knowledge nor by that of seeking satisfactions or working practical effects. It is a way of treating a content which we may properly describe as both *over-logical* and *over-practical.* The interest involved is intrinsic, as opposed both to the theoretical and also to the practical." "The outcome of my investigation is that in the æsthetic mode of experience, so defined, we have the only inkling of the way that the self-reality of inner control, which is the postulate of the voluntary and worthful, and the thing-reality of external control, which is the postulate of knowledge and truth, can in the process of experience come together, after having fallen apart in the development of cognition." . . . "The protest of the æsthetic imagination is always against partiality as among the modes of 'real' meaning. Its own ideal, on the contrary, is one of completeness, of reunion; it gives the 'real' which is absolute in the sense that its object is not relative to — and does not fulfill — one type of interest only."

. . . "If we use the word 'contemplative' to describe the cognitive aspect of the æsthetic consciousness, it should be given this full meaning: the self 'contemplates' a content when it reads it as *ideally truthful and so real for knowledge*, and also as, in its own mode and meaning, *ideally worthful and so real for will*; and in this union of controls, the earlier mediation of 'remote' realities gives place to the *immediateness of the real in feeling.*" . . . "The object of contemplative interest is thus not only an object, but an object that embodies and completes the self. The self is realized in it, and the experience becomes one that may be called absolute in certain well defined senses" (explained in the article from which this is quoted).... "Allowing each mode of psychic function its chance to make out what 'real' it can in its own way, we find that the æsthetic mode of realizing gets the only meaning that can be called in any intelligible sense absolute. The word 'realize' as popularly used indeed suggests a more adequate experience than that of the 'finding-real' of logical proof or the 'assuming real' of practical life."[1]

[1] The article referred to (Psychological Review, May, 1908) summarizes certain of the principal positions of volumes I. and II. of my work, and shows the connection between the earlier stages of imaginative cognition (in which the quasi-æsthetic or 'semblant' type of immediacy appears) and the æsthetic proper.

EPISTEMOLOGY FOR THE LOGICIAN.

By Christine Ladd-Franklin,
Johns Hopkins University, Baltimore.

I.

Philosophy among the Sciences.

It is an old reproach to philosophy that it fails to make progress, that it is always being done over again, that nothing remains as established, accepted, doctrine for future generations to build upon, but that fresh attempts are always being made to construct it differently from the beginning. The hallmark of science, on the other hand, is that its acquisitions are cumulative from generation to generation, — what is established remains, — its procedure is by adding solid stone to stone, — its results command assent, and in consequence command respect. This sad plight of philosophers (a reproach which they have various, but insufficient, means of explaining away) has been, as it happens, particularly accentuated in August of this very year. Hermann Cohn has drawn attention to the fact that the International Congress of Historical Sciences, which has now met in Berlin, found no room for philosophy upon its program, although it takes in literature, art, and the natural sciences, as well as the plain history of human events. This, indeed, is going far, — if philosophy could not (as indeed it has no right to) appear as science, one might at least expect that it would have some claim to appear as literature or as art. But that the framers of the Berlin Congress should regard it as non-existent among branches of learning is a fact of such a startling nature, it brings so definitely to a focus what everybody knows to be the attitude of the scientifically disposed towards philosophy, that it may well furnish ground for reflection, and perhaps for the starting up of a concerted effort towards a better, a less to-be-blushed-for, state of things.

The distinguishing mark of philosophy, hitherto, has been that "everything goes." In other branches of learning, absurd hypothesis and creed are quickly weeded out by ruthless criticism. But in the domain of metaphysics, there seems to be an unwritten law to the effect that, if once a system, then always a system, — that no matter how feeble a doctrine may be, no amount of criticism can lay its head low forever, that it must always continue to exist, and to be battled against by fresh philosophers unceasingly. In science, wrong doctrines, once disproved, are disproved forever; there are no "systems", save temporarily and upon the outskirts — soon to be put to the test of sharp and vigorous discussion. *Science* consists of *knowledge*, — not, it is true, a sort of knowledge that is destined never to be overthrown, but at least a sort which represents, at a given time, the best result of the combined effort of all scientists, — hypothetical always, according to the present view of the logician, but nevertheless of a high degree of probability, and only to be displaced by wider and more profound experience.

Science itself, it is true, has not always occupied this proud position, in which progress is continuous, and theories are not born but to be shattered. From its remote beginnings in the time of Hammurabi up to the comparatively very recent days of Bacon and Galileo, it had little more to boast of, in the way of sure conquest, than philosophy itself. It is the discovery of strict principles of method — it is, in other words, the aid of the logician as such (though he might happen to be a scientist also) — that brought it suddenly into a position such that its progress has been, for the last two centuries, by leaps and bounds. Has not philosophy something to learn from this? It may well be that it is a total lack of scientific method which is responsible for the condition in which philosophy finds herself to-day. It may well be that a thorough study of doctrines regarding truth which prevail (more or less consciously) among men of the scientific turn of mind would do more than they can now believe possible to put the philosophers on a safer track.

Without going farther into the question of method, it may be insisted upon (as I have already indicated) that there is one criterion which science considers indispensable, and which philosophy, much to its loss, has hitherto been content to go

without, — viz. the ability to secure *common assent* among those (they may be few in number) who are in a condition to form well-grounded judgments in a given domain — to obtain (to use a happy phrase which deserves to become classic) "the consensus of the competent." This it is in which philosophy is conspicuously lacking, — and to a much greater degree indeed (owing to unending ambignity of phrase) than always appears on the surface. It may be that a common standing-ground, however small, is unattainable by philosophers, but the making out of that fact would itself be a gain for knowledge. But if there is a common groundwork between philosophical systems, with claim to truth, it were well that this were ascertained as soon as possible.

Or, shall we perhaps be forced to admit, after all, that philosophy is not a branch of knowledge, that all philosophy is, like the so-called philosophy of Nietzsche, merely a department of literature, or of art, that it makes no claim to acceptance but only to enjoyment, — that metaphysics, in a word, is poetry? Lotze, indeed, distinctly confesses not only that it was his artistic and ethical needs that made him take to philosophy, but also that they form the basis of his system, — and there are philosophers to-day who pursue philosophy not from love of truth, but with a distinct *parti pris*, — from the necessity they feel themselves under of producing a speculative system from which they can deduce the possibility, e. g., of a plainly revealed religion. But as we fear the Greeks the more, the more important the gift they bring, so a happy issue to a philosophy (even so vast an issue as this) gives, if anything, an antecedent probability against it, — or, at least, it is a thing which causes us to be the more on our guard, intellectually; all such considerations take philosophy outside the region of plain truth.

This is a crisis which calls for action, — but, also, the present moment permits it. As other congresses appoint their commissions for the prolonged study of questions of peculiar difficulty, I venture to suggest that this congress should appoint a commission, whose task should be simply to propose some few fundamental principles so well founded that they may be handed over to the outsider as at least a program — a platform — which may have some chance to command the consensus of the competent among the philosophers, and to meet

the severe tests for validity which are matter of course among the logicians and the scientists. "The competent" we have here before us: if an effort is ever to be made towards the founding of a scientific philosophical doctrine, no better time could be found for making a beginning than the present.

The members of this commission should be selected not so much for their proved prolificness as philosophers (for their task would be, at least in part, one of selection) as for their powers of logical acumen, for their keen scent for the detection of fallacy. All should be excluded, for instance, who had not, in the blood, an ingrained incapacity for committing a wrong conversion (an error not so uncommon as one might suppose), — all who believe that the syllogism can be proved by the laws of thought, or that all reasoning is syllogistic, — all who do not know that consistency, though an *indispensable*, is not a *sufficient* test for truth. It should, on the other hand, be plentifully furnished with members of that keen band of mathematical logicians who have lately been doing such heroic work in digging down into the foundations of logic and of mathematics. With a commission thus carefully constructed, I believe that it would yet be possible to have a "philosophy among the sciences."

II.

The Doctrine of Histurgy.

Faute de mieux, I venture to offer a skeleton sketch of what I think such a common doctrine might consist of, — and in order to hold it together, and, in particular, to separate it out from pragmatism (its nearest foe), I give it a name (the reason for which will appear in a moment) — the name *Histurgy*.

Such a skeleton philosophy as I have in mind (all that the logician and the scientest would have digestion for) should consist, I take it, of the following doctrines:

1. A theory of reality, — the theory (already widespread among all philosophers later than Kant) that the existence of an external world is hypothetical only — an hypothesis of immense convenience and of much probability indeed, but belonging only with beliefs of a much less degree of reality than that which attaches to immediate experience.

2. A reformed psychology. Since philosophy is necessarily based upon what the not further analyzable constituants of consciousness are, it is of the last importance that these constituents should be correctly made out. To this end the methods of genetic logic, among others, will contribute much.

4. We need a theory of truth; and, since truth is expressed in the form of judgments, we need (as a necessary preliminary):

3. A theory of the judgment. The latter (a topic on which I believe that contemporary opinion has gone much astray) will take this form:

Among consciousness-constituents which are held together in the one-time-one-place relation, some occur together so universally that their concomitance attracts no attention[1] — (such an ensemble goes by the name of *concept*); others are in some way striking, unexpected, demanding emphasis, — an asserted, emphasized relation between concepts of this sort is a *judgment.*

4. *When are propositions true and when are they not?* Those who have discussed this question have failed to notice the immense difference, in this connection, between the particular and the universal statement of truth. The particular is an *immediate experience*, not further analyzable, not capable of explanation, — one of the original *data* of consciousness. When I say "some *a* is *b*", I say that, for instance (if *a* and *b* stand for *acid* and *blue*), the experience acid is (at least once) *concurrent with* the experience blue. This experience of *concurrence* is as much immediate, unanalyzable (and also as independent of the existence of an external world and consequently non-representative of the external or the objective) as is the experience *acid* or the experience *blue.* The one-time-one-place relation is, it is true, a temporal-spatial relation (or temporal only, if the terms are "subjective"), but that gives it no claim to be treated in mystical, metaphysical, fashion. Particular truths do not need to be, nor can they be, proved, or established — they are simply *experienced.*

With the universal proposition, we enter upon different ground. The universal proposition is a thing of double import; — on the one hand it is a simple summing up of past ex-

[1] That it "goes without saying".

perience, a simple enumeration of particulars; — and some of our most fundamental truths have no other meaning than this: "whatever has shape has color, whatever has color has shape" — this is based upon a simple enumeration of instances, in bad repute as this method of getting at truth is among the older logicians. But truths like this we should never have taken the trouble to preserve — they are uninteresting and non-valuable. What gives significance and value to truths is that they permit of interesting *prediction.* Concurrences occur again, and there are such that, given the first term of the relation, the second one will be insured. To test the validity of such a proposition, we take at hazard any number of instances of the occurence of *a* and we note whether *b* occurs also, — but it is essential that the instances should be chosen *at hazard.* (This is Peirce's theory of probable induction — a far more valuable contribution, I believe, to the theory of knowledge than his doctrine of pragmatism). Any principle of selection invalidates the process, for the ground upon which the selection is made may itself be an essential part of the antecedent, and so invalidate the generality of the proposition. So instances already experienced have not the force of those yet to be produced or discovered, for they may have some unnoticed common element which interferes with their supposed generality. Hence the value of experiment in the testing of truth.

Isolated truths are tested by instances of their occurrence. But most truths are not isolated. Knowledge is a net-work truths "hang together." The two terms of an asserted relation may enter severally into many other relations, and some such relation-pairs may chance to constitute the premises of valid syllogisms — that is, they may enable us to eliminate the common term and to state directly the relation which has already been affirmed — (which is all that syllogism is). The conclusion thus obtained may itself be subjected to the test of instances, and in this way confirmatory probable evidence obtained for both the premises (or absolute condemnatory evidence of one if the contradictory occurs). Pragmatism is wrong in saying that consequences are the test for truth, and this for two reasons. In the first place, what shall convince us that the consequence itself is "true"? For that we can only

apply the test of instances, unless the process of testing consequences is to go on *ad infinitum*, and in the vast majority of cases it is as easy to get instances of the proposition itself as it is to get instances of its consequences. Pragmatism, in proposing its test for truth, has in view only a very limited class of truths (such, for instance, as that God exists), and not that great body of truth which constitutes knowledge. Take that most certain of all truths, "terrestrial gravitation occurs", — it is not by its *consequences* that we judge it (true though they all may be), but by its immediate and innumerable *instances*.

In the second place, the truth of its *consequences*, while (as I have just said) *unnecessary* (or dispensable) for a large number of propositions, is *insufficient* for all. There are certain truths indeed (or what we think to be such) in regard which instances are inaccessible to us, — for these we have only consequences to fall back upon. But we have a special name for truths of this sort — we call them hypotheses, and, if they become more probable, theories; — to erect this very limited class of our beliefs into the type of *truth* in general is to go very far astray from the methods of science, that is to say, from those methods which are destined to command assent.

I conclude then that pragmatism is not only immoral but also untrue. What I would substitute for it is that knowledge is an net-work, that truths hang together, and that it is the confirmation (by instances) of the countless cross-connections (conclusions of syllogisms) which exist between our "items of knowledge" that give us the immense confidence we feel in its validity as a whole, — a confidence far greater than *induction in isolated cases* (our only other method) could ever give us. The figure is that of the banyan tree: by means of an enormous interlacement of branches, and by sending down frequently supports which dig into the solid ground of fact, the whole vast structure is kept stable. I call this the doctrine of Histurgy, by which I mean a work of weaving — a woven tissue.

(This doctrine will be developed farther in another place.)

GIBT ES EINEN „PRIMAT DER PRAKTISCHEN VERNUNFT“ IN DER LOGIK?

Von Emil Lask,
Privatdozent an der Universität Heidelberg.

Wir verstehen unter der Lehre vom Primat der praktischen Vernunft jede Ansicht, die dem Begriff des pflichtbewußten Willens eine zentrale Stellung auch in der theoretischen Philosophie einräumt, dem praktischen Wertmoment in der Urteilslehre eine beherrschende Rolle zuerteilt. Nur eine kleine polemische Bemerkung gegen diese Theorie soll der heutige Vortrag bringen, lediglich in der Absicht, die große philosophische Grundanschauung, der sie ihr Dasein verdankt, von einem störenden ethisierenden Beiwerk zu befreien, mit dem deren ewiger Gehalt gegenwärtig noch umhüllt ist.

Hervorgegangen aber ist die Lehre vom Vorrang des Ethischen im Theoretischen aus jener grundlegenden philosophischen Erkenntnis, die ich für die befreiende klärende Tat auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie halte, nämlich aus der Einsicht, daß Logik und Erkenntnistheorie eine Kritik der Vernunft, eine Lehre vom *Wert*, ein Grübeln über Sinn und Bedeutung ist.

Der ethisierenden Erkenntnistheorie liegt ein allgemeiner Moralismus in der Werttheorie überhaupt zugrunde. Zwar nicht jener äußerste und kühnste, der im sittlichen Persönlichkeitswert die Urform des Wertes erblickt. Der von uns gemeinte Moralismus läßt vielmehr das Gelten an sich als etwas auch der ethischen Sphäre gegenüber Selbständiges und Unabhängiges, jenseits ihrer Liegendes, Letztes, Unableitbares bestehen. Wohl aber erscheint bei ihm das Ethische wenn auch nicht als der letzte, so doch als der vorletzte Begriff. Er behauptet eine eindeutige *Korrespondenz* zwischen Wert und ethischem Verhalten. Man kann nach ihm den Wert geradezu als das *definieren*, worauf sich ein praktisches Verhalten richtet. Gegenstand praktischer Stellungnahme sein — das ist *die* Umschreibung des Wertbegriffs, seine

unmittelbarste sich ihm am engsten anschmiegende Charakterisierung, der erste Schritt, den wir über die Verschlossenheit und Transzendenz des Ansichgültigen hinaus tun können. Anerkennung heischendes Gelten auf der einen und ihr korrespondierende Hingabe auf der anderen Seite — das ist die letzte Zweiheit, Gespaltenheit und Korrelativität im Wertbegriff. Das nicht Gleichgültige und Wesenlose kennzeichnet sich eben als das, was wir in unsern Willen aufnehmen sollen, und dem in freiwilliger Unterordnung unser Leben zu weihen unsere eigene Würde als autonomer Wesen ausmacht.

Dies aufs Theoretische angewandt ergibt sofort: Wenn Wahrheit ein Wert ist, so kann die charakteristische theoretische Subjektsbetätigung, das Erkennen, kein teilnahmloses Verhalten, es muß vielmehr Stellungnehmen zum Wert, praktische Betätigung sein, in der etwas von sittlicher Achtung vor dem Wert niedergelegt ist. Es geht nicht mehr an, eine parteilose Sachlichkeit des rein Theoretischen in Gegensatz zur wertenden Teilnahme zu stellen. Auch der Erkennende, der im Urteil sich Entscheidende, der nach Wahrheit Strebende handelt aus Pflicht, nach seinem Gewissen. Hinter dem Wissen steht das Gewissen.

Das ist die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft.

Wir akzeptieren durchaus das bei ihr zugrunde liegende Gesamtbild vom Reiche des Wertes, die Spaltung der Sinnhaftigkeit in eine objektive, der Subjektivität entgegenblickende und in eine der Subjektivität selbst innewohnende Sinnsphäre, diesen ganzen Gedanken von der Korrespondenz zwischen objektivem Gelten und subjektivischem Sinn. Ihr Fehler aber scheint uns darin zu bestehen, daß sie mit der Gegenüberstellung von Wert und *praktischem* Verhalten nicht die *ursprüngliche* Korrelation auf dem Gebiete des Wertes trifft und dadurch das echte subjektive Korrelat des transsubjektiven Wertes verdeckt und überspringt.

Der höchste Punkt in der gesamten Begriffswelt des Nichtseienden, des Wertes und des Sinnes, ist der Begriff des objektiven Geltens an sich. Das spezifisch theoretische Gelten ist die geltende Wahrheit. Dieses für uns hier nur leere Wort mit bestimmterer Bedeutung zu erfüllen, ist die Aufgabe der Logik. Obgleich diese somit ihrer Hauptabsicht nach — als Kategorienlehre im weitesten Sinn — in der objektiven Geltungssphäre verweilt und fast alle logisch relevante Gliederung dort ihren

Sitz hat, so kümmert sie sich dennoch als Noetik, wie wir diesen Teil der Logik nennen können, immerhin auch um eine Sphäre subjektiven Sinnes, um den Sinn nicht der Wahrheit, sondern des „Erkennens", Urteilens usw. Aber nun kommt alles darauf an, wenn einmal der Schritt über das objektive Gelten hinaus getan wird, das Korrelat subjektiven Sinnes in seiner Reinheit und Schlichtheit zu fassen und keinen ungehörigen Überschuß an Sinn hineinzudeuten. Wir brauchen aber zum Verständnis des subjektiven Sinnes einzig und allein das Minimum der Erlebenstatsächlichkeit überhaupt in Gedanken zu berücksichtigen, um mit ihm als einzigem Ingrediens vom objektiven Gelten her den subjektiven Sinn bedeutungsmäßig zu konstruieren. Er ist einfach der vom objektiven Gelten her abfärbende, auf der Gegenseite liegende, den transsubjektiven Wert widerspiegelnde Sinn. Geraten wir damit etwa, da hier doch vom Erleben die Rede ist, ins Psychologische? Keineswegs! Nehmen wir einmal Beispiele „subjektiven Sinnes". Wenn wir etwas als Erkennen und ein anderes als künstlerisches Schauen charakterisieren, haben wir dann etwa auf zwei verschiedene psychische Zustände hingewiesen? In Wahrheit haben wir uns dabei über eine Verschiedenheit der Bedeutung und des Sinnes schlüssig gemacht. Wo hätten wir denn das Kriterium dafür her, wie könnten wir uns vermessen, das eine als Wissen, das andere als Schauen zu bezeichnen, hätten wir nicht im Stillen uns darüber entschieden, daß das eine Mal theoretischer, das andere Mal ästhetischer Wert vorlag? Was in „Erkennen" und „Schauen" sich dokumentiert, ist also eitel Sinn und Verstehbarkeit, darum lauter Unwirklichkeit und Nichtpsychisches, nur vom objektiv Gültigen her verständlich, von ihm aus gesehen und geschaffen, ein in sinnmäßiger Korrespondenz von dorther bestimmtes ideales Mustergebilde. Und „*subjektiven*" Sinn nennen wir das, was in „Hingabe" und spezieller in „Erkennen" usw. steckt, lediglich deshalb, weil es, so klärlich es Sinn und nicht bedeutungsbare psychische Tatsächlichkeit darstellt, doch, mit dem objektiven Gelten verglichen, eine charakteristisch abweichende, auf das zum Untergrund dienende Erleben hindeutende Eigentümlichkeit aufweist. Es ist eine mitten in seiner Sinnhaftigkeit s. z. s. die Erinnerung an das Moment des Erlebens festhaltende, sie mit in sie hineinnehmende Art von Sinn. Sein Verständnis setzt voraus, daß man von der Tatsache des Erlebens weiß, in Ge-

danken den Umweg über das Erleben zurückgelegt hat, es ist ein gleichsam durchs Erleben hindurch getauchter Sinn. Weshalb sich ihm auch von vorherein *ansehen* läßt, daß er die sinnhafte Färbung für ein subjektives Verhalten abgibt. Also ganz vom objektiven Werte her, den wir ja als das der Anerkennung Würdige umschreiben können, erzeugen wir dieses Korrelat der dem objektiven Gelten hingegebenen, sich ihm anmessenden Subjektivität, diese subjektiverseits dem Werte gebührende „Anerkennung" oder „Hingabe". Darin liegt ein *Minimum an subjektivem Sinn*, nämlich nur dieses *Korrespondieren* eines Sinnes, dieses Liegen auf der Gegenseite, dieses Berührtsein des Sinngehaltes durch die Subjektivität, diese Note der Subjektivität überhaupt.

So gibt es demnach allerdings auf theoretischem Gebiet eine Sphäre subjektiven Sinnes. Wissen, Erkennen, Urteilen sind nicht gegen Wert und Sinn indifferente Gebilde, sondern sie empfangen vom objektiven Gelten her sinnhafte Färbung. So eigentümlich der spezifisch theoretische objektive Wert, so eigentümlich muß ihm entsprechend der spezifisch theoretische subjektive Sinn sein. Was für gefühls- und willensmäßige und sonstige Elemente man auch im Erkennen entdecken mag, für unsere Betrachtung hebt sich unberührt durch diese Mannigfaltigkeit exakt eine einheitliche Bedeutung von „Erkennen" heraus, dadurch, daß wir einfach einen dem objektiven Gelten und den einzelnen logischen Geltungsformen korrespondierenden Idealgehalt subjektiven Sinnes nach dem Vorbild des eben dargelegten *Minimums* — postulieren und konstruieren. Alles andere muß darin weggeläutert sein, gehört nicht zur Sache, nicht zur theoretischen Sachlichkeit, zum idealen Bedeutungsgehalt „Erkennen". Damit ist eine Sphäre subjektiven Sinnes fixiert, die trotz ihres „subjektiven" Charakters nicht über sich hinaus ins „Praktische" weist, von der vielmehr die Wertsphäre sittlichen Wollens noch ganz fernzuhalten ist. Wiederum sei hervorgehoben: das ist keine psychologische Grenzregulierung, sondern eine Absonderung von Wert gegen Wert, von Sinn gegen Sinn.

Wir stimmen somit der Ethisierung des *Erkenntnis-* und *Urteils*begriffs nicht zu, wir vermissen einen nichtethischen Wertbegriff des Erkennens, und wir scheiden von diesem scharf das wissenschaftliche *Leben*, in dem die praktische Vernunft freilich den Primat haben mag. Wir erheben damit zugleich den Vorwurf,

daß der ethische Wert an eine ihm nicht zukommende systematische Stelle gerückt wird, wenn man ihn zum unmittelbaren Korrelat des objektiven Geltens macht.

Das Verführerische, das darin liegt, das Wesen des reinen Geltens von vornherein ins Ethische umzudeuten, wird erst ganz verständlich, wenn man an die geläufigsten Umschreibungen des Wertbegriffes denkt. Es ist kaum möglich, dem eigentümlichen Charakter des Wertes, der Unbedingtheit und Erhabenheit des Geltens einen anderen Ausdruck zu geben, als durch die bekannten Wendungen vom Fordern und Heischen, vom Gebieten und der Norm. Forderungen scheinen aber nur an den pflichtbewußten Willen ergehen zu können. Allein hier täuscht uns ein irreführender ethischer Klang der Worte. Besinnen wir uns nur einmal darauf, an welche Adresse die Norm sich richtet, *was* denn gefordert wird, so merken wir sofort: der Wert fordert Anerkennung, er ist Anerkennenswürdigkeit, was Hingabe *verdient*, dem sie *gebührt*. Wir verharren ganz streng in den Schranken des uns bisher bekannten Korrespondenzverhältnisses. Fordern ist nichts anderes als das durch einen Nebengedanken leise modifizierte Gelten. Zum Fordern oder zur Norm *wird* das Gelten, wenn wir es nicht rein und unabgelenkt für sich betrachten, sondern insgeheim unseren Blick gleichzeitig zu einer ihm hingegebenen Subjektivität hinschweifen lassen. Fordern ist das einen solchen Hinweis an sich tragende Gelten, das Gelten, in das dieses Beziehungsmoment hineingelegt ist. Fordern kann sich allerdings nur an ein Verhalten richten, aber dieses geforderte Verhalten ist lediglich der ideale Träger des Mustergebildes „ideale Hingabe". Die Konklusion „folgt" aus den Prämissen; mit dieser reinen Geltungsbeziehung ist gleichbedeutend: die Prämissen „fordern" die Konklusion. Wie mit dem „Fordern" verhält es sich mit einem andern Hauptbegriff der Wertlehre, dem „Sollen". Sollen ist nicht wie Fordern eine Umschreibung für das reine Gelten, sondern korrespondiert diesem, auf der subjektiven Seite liegend, als Wert des gebührenden oder gesollten Verhaltens. Daß der Wert fordert, dem entspricht, daß danach verfahren werden *soll*. Das ist weiter nichts als das sachliche Gebotensein, die Qualität des Gebührens oder Wertentsprechens, der Wert drüben auf der Gegenseite des subjektiven Sinnes. Auch die normative Wendung des Geltens führt uns nicht ins Ethische hinein.

Ganz überzeugend wird unsere Ansicht, daß es eine Etappe subjektiven Sinnes gibt, aus der die ethische Sphäre gänzlich auszuschalten ist, erst, wenn wir jetzt noch kurz andeuten, was hinzutreten muß, um uns bis zum ethischen Wertgebiet gelangen zu lassen. Der Sachverhalt, aus dem der ethische Willenswert ablösbar ist, zeigt eine viel verwickeltere Struktur. Es genügt für ihn nicht ein objektives Fordern auf der einen und ein vom objektiven Gelten her gebotenes Verhalten auf der andern Seite. Wir bedürfen vielmehr dazu *zweierlei* Verhaltens. Wir brauchen ein Wollen und ein gebotenes oder gesolltes Verhalten, auf das als auf sein Objekt das Wollen sich richtet. Denn sittlich wollen oder wollen, was man „soll", heißt doch: ein gesolltes oder gebotenes Tun — und zwar *um* seiner Gesolltheit *willen* oder aus Pflicht — wollen. Der sittliche Wert der Autonomie kommt einem ganz bestimmten Wollen zu, er hat keineswegs seinen Sitz an der lediglich vom objektiven Gelten her gefärbten Subjektivität. Denn was dem sittlichen Wollen als fordernder ethischer Wert entgegentritt, ist ja keineswegs das Fordern im Sinne des objektiven Geltens, sondern stets irgendein wertvolles Tun. Dieses ethisch geforderte *Tun* schwebt als ethisches Objekt oder als Pflichtobjekt (Pflichtinhalt), somit als das ethisch Fordernde, dem ethischen Subjekt, nämlich dem ethisch geforderten *Willens*verhalten, vor. Das ethische Objekt nun ist niemals das objektive Gelten, sondern in den Fällen, wo es überhaupt vom Gelten her charakterisierbar ist, höchstens ein mit dem Wert des Wert*entsprechens*, mit dem auf der subjektiven Seite stehenden Wert ausgestattetes Gebilde. Also genau die Wertstation, die wir vorher auf der subjektiven Seite hatten, kommt hier auf der *Objekts*seite zu stehen, und wir selbst finden uns mit dem ethischen Willenswert noch um eine Station weiter zurückgeschoben. Erkennen z. B. ist Träger des subjektiven Sinnes, der da lautet: „Verhalten zum objektiven Wahrheitsgelten", Schauplatz des theoretisch Gebotenen, des Richtigkeitswertes. Dagegen sich *dem* Erkennen hinzugeben, es als *Objekt* vor sich zu haben, das ist Sache des die Erkenntnis um der Erkenntnis willen suchenden, an der Realisierung der Wissenschaft arbeitenden Lebens, der sich mit solcher wertvollen Tätigkeit erfüllenden Persönlichkeit. Erkennen *ist* ein — vom objektiven Wahrheitsgelten — gebotenes Verhalten, sittlich Wollen *hat* ein gebotenes Tun zum *Objekt*. Das ethisch Fordernde ist, vom objektiven Gelten her gesehen,

gar nicht ein Forderndes, sondern ein Gefordertes. Jetzt erklärt sich auch ganz leicht die Zweideutigkeit all jener Ausdrücke wie: Fordern, Norm, Gebieten, Sollen. Sie können entweder als lediglich im Bannkreise des objektiven Geltens liegend und dann als reine Wertbegriffe ohne ethischen Nebenton verstanden oder von vornherein in der Objektsstellung zum sittlichen Verhalten und damit in ethischer Bedeutung gedacht werden. „Willen", „Persönlichkeit" und „Leben" kommen für uns wiederum nur als Repräsentanten, als Träger einer von der ursprünglichen Korrelatsphäre des subjektiven Sinnes verschiedenen Wertregion in Betracht. Wir können sie vielleicht gegenüber der bloßen Subjektssphäre als personale Sphäre bezeichnen.

Da Objekt des sittlichen Wollens stets ein wertvolles Verhalten ist, so muß man geradezu sagen: dem bloßen objektiven Gelten, dem *ihm* entsteigenden „Fordern" *kann* gar nicht ein *praktisches* Verhalten unmittelbar gegenüberstehen, sondern höchstens durch Vermittlung jener Zwischenstation der subjektiven Wertsphäre. Das ist die sicherste Gewähr für die Berechtigung unserer Polemik, daß die Lehre vom praktischen Urteilsverhalten, wie sich jetzt herausstellt, den Fehler begeht, in ihrem Erkenntnisbegriff die unmittelbare Subjektssphäre und die als etwas Neues hinzutretende personale Sphäre in Eins zu verschmelzen. In Wahrheit sind Erkennen als subjektives Korrelat des objektiven Wahrheitsgeltens und ethische Hingabe an die Wissenschaft voneinander zu scheiden, und im Letzteren ist das Erstere als Bestandteil eingeschlossen. Die subjektive Sphäre „Erkennen" ist von der ethisch-personalen ganz unabhängig. Es *steckt* in ihr das Ethische nicht, es hat nicht den Primat. Erkennen und sittliches Stellungnehmen sind *zweierlei* Typen eines Verhaltens, und das Erkennen steht lediglich in der *zufälligen* Beziehung zu dem außerhalb seiner liegenden sittlichen Wollen, *mögliches* Pflichtobjekt zu sein. Ebensowenig wie die Logik überhaupt steht die Lehre vom subjektiven Sinn „Erkennen" irgendwie unter der Herrschaft der Ethik.

DISKUSSION.

Dr. **Arnold Ruge**, Heidelberg: Der Vortragende setzte Wert und Norm einander gegenüber, um aus dieser Unterscheidung die Nicht-Zusammengehörigkeit von praktisch-sittlichem Moment und theoretischem Moment

in dem auf Wahrheit Anspruch erhebenden Urteil darzutun, um zu zeigen, daß im theoretischen Urteile nur von einem Hingegebensein an den Wert (Wahrheitswert), nicht aber von einem nach Normen gerichteten (sittlichen) Verhalten geredet werden könne. Diese Folgerung wird aus der vom Vortragenden gegebenen Definition der beiden Begriffe „Wert" und „Norm" gezogen, wo die *Verschiedenartigkeit* von „Norm" und „Wert" behauptet, ihre graduelle, durch das Plus von Wirklichkeit bedingte Abstufung eben durch diese Behauptung negiert wird. Mir erscheint dieser Schluß einen Zirkel zu beschließen, mir scheint aber auch in der Trennung von Norm und Wert eine Aufhebung beider dokumentiert zu sein. Liegt in der Anerkennung, in dem Sichhingeben an den theoretischen Wert nicht die Anerkennung dieses Wertes als etwas, das von der Norm der Wahrheit seine Geltung hat, nicht zugleich die Setzung der Norm als etwas Wertvolles? Wer setzt Werte? — doch wohl das nach Normen urteilenwollende Wesen. Wer anerkennt Normen? — doch wohl das in den Normen wertvolle Aufgaben erkennende, die wertlose Wirklichkeit verurteilende und beurteilende Wesen, mag es den individuellen Wunsch haben diese Wirklichkeit zu ändern oder nicht. Definiert man das sittliche Verhalten im Urteil (als einer Handlung) als das Streben nach Gesetzmäßigkeit oder Wahrheit, als das Fortwollen vom Wertlosen zum Wertvollen, sei es auch nur durch die Anerkennung des Wertvollen, so dürfte das sittliche Verhalten der transzendentale Grund jedes theoretischen Urteiles sein. Die Norm verhält sich zum Wert (als Prinzip des Urteilens oder Beurteilens) wie sich der Wert zu dem *noch*-nicht Wertvollen verhält; der Wert ist noch keine Norm und die Norm mehr als Wert. Wo etwas gilt und anerkannt wird, da ist praktische Vernunft mit im Spiel, da ist Primat der praktischen Vernunft; auch in der formalsten Logik gelten Werte oder sollen Werte gelten, folglich gilt auch hier der Primat der praktischen Vernunft.

Dir. Prof Dr. **Döring** findet die Auffassung, daß die Logik in der Gegenwart ein einheitliches Ziel gewonnen habe, etwas zu optimistisch. Ihr gegenwärtiger Zustand sei eher ein anarchischer zu nennen. Insbesondere möchte Redner der Identifikation der Logik mit der Erkenntnislehre widersprechen. Er glaubt nicht hoffen zu dürfen, seiner gänzlich abweichenden Ansicht vom Zwecke der logischen Funktion hier Eingang verschaffen zu können, möchte aber wenigstens das Vorhandensein derselben konstatieren. Ihm ist die logische Funktion in durchaus abweichender Richtung von der Erkenntnisfunktion die Tendenz zur sachlichen, d. h. auf der Merkmalsverwandtschaft beruhende Zusammenfassung der Vorstellung, wie sie innerhalb des Anschaulichen schon beim höheren Tiere vorkommt (das höhere Tier hat Artvorstellungen im strengen Sinne), wie sie aber erst im lexikalischen Teile der *Sprache* zu einer höheren Entwicklung gelangt. Diese findet instinktiv unbewußt statt und gelangt nicht zu einem einheitlichen Abschluß. Aufgabe der Logik ist, diese Tendenz bewußt aufzunehmen

und in einem einheitlichen *Begriffskosmos* zum Abschluß zu bringen. So ist ihre Aufgabe eine praktische im weiteren Sinn, sofern mit der intensiveren Gestaltung der logischen Funktion das eigentlich Moralische beginnt und also auch das Ethische, als das Praktische im engeren Sinne, auf ihr als Vorbedingung beruht.

SUR LA NOTION D'UNE LOGIQUE FORMELLE POSITIVE.

Par H. Dufumier.

Le mouvement logique contemporain, qui a abouti à la création des systèmes symboliques, dont l'ensemble est couramment désigné du nom de Logistique, ne répond pas seulement au désir de composer un algorithme, à la fois plus souple et mieux ordonné que la syllogistique scolastique. Il conduit nécessairement à une révision des principes traditionnels, et tend à introduire des modifications profondes dans l'attitude communément adoptée par les logiciens. C'est par là qu'il se recommande à l'attention de la philosophie critique; et l'objet de la présente communication est d'essayer de dégager des résultats déjà acquis par la Logistique les conclusions relatives à la notion même de logique formelle, — ou plus précisément — au problème de la distinction qu'il est possible d'établir entre la forme et la matière de la pensée.

I.

Précisions d'abord la position classique de problème. On définit d'ordinaire la logique formelle la science des lois de la pensée en tant que pensée et l'on considère son domaine comme constitué par les formes que doit nécessairement revêtir toute pensée qui veut s'exprimer. Chacune de nos idées, en même temps qu'elle porte sur un objet déterminé, se présente en effet suivant certains modes, qui ne dépendent pas en apparence de la nature de l'objet, et semblent pouvoir être considérés abstraitement et en eux-mêmes. Par exemple, il paraît être essentiel à toute proposition d'affirmer un prédicat d'un sujet; l'on peut donc voir dans ce caractère une propriété formelle de la proposition. On appellera au contraire «matière» le contenu par-

ticulier de cette forme; par exemple, tel sujet et tel prédicat, le «principium individuationis» des anciens. Il semble donc possible de faire dans notre pensée deux parts: l'une, formée de tout ce qui la singularise et la détermine concrètement; l'autre, faite de ce qui reste, quand l'élément précédent a été enlevé, *susceptible d'en être isolé:* les principes par lesquels toute pensée, quelle qu'elle soit, existe et prend «forme» de pensée.

Mais il n'est plus permis au critique de s'en tenir à ce premier point de vue. Il en est, sur ce point, de la Logique comme de la Mathématique. De même qu'aucun mathématicien n'aurait aujourd'hui la prétention de présenter un système immuable et définitif d'axiomes et de postulats, que l'esprit tirerait en quelque sorte de sa propre substance, — de même le logicien se rend compte que les lois formelles de la pensée ne lui sont pas immédiatement révélées par une sorte d'introspection directe. Nous ne croyons plus au principe cartesien, que l'esprit nous est mieux connu que le corps. En réalité, il est facile d'établir que la Logique classique elle-même, lorsqu'elle veut formuler les lois précises de nos inférences, ne procède pas a priori, par une sorte d'intuition de la forme pure de nos raisonnements, mais en partant au contraire de la pensée individualisée et concrétisée et en s'essayant à en dégager les lois. Par exemple, pour énoncer avec exactitude les règles de la prédication logique, le logicien recourra aux divers cas de prédication que l'expérience lui soumet, discernera les sens différents de la copule dans les phrases telles que «Paris est une ville», ou «ce cheval est blanc», ou 1 + 1 sont 2, recherche néammoins en quoi ils se rejoignent, tient compte, en un mot, de la matière de la pensée. De même, si l'on considère les règles classiques de la Conversion, il apparaît évidemment qu'elles aussi varient selon la nature particulière, la qualité et la quantité des termes qui sont l'objet du raisonnement.

A plus forte raison, si l'on s'attache aux systèmes symboliques, à l'aide desquels la Logistique a complété et coordonné les règles souvent vagues et parfois même inexactes de la syllogistique, comprendra-t-on la nécessité de renoncer à cette conception surannée de la «Forme en soi». Aussi, la philosophie critique doit-elle, selon nous, reprendre ce problème dont la solution classique n'est plus en accord avec les données nouvelles que lui fournit le développement même de la Logique.

II.

Exposons dans ce but le point de vue des logisticiens. C'est une erreur, accréditée par beaucoup d'adversaires de la Logistique, de croire que celle-ci part de principes a priori, révélés à l'esprit par une sorte d'intuition intellectuelle et d'où elle déduit les règles de son algorithme. En réalité — plus encore que l'usage des symboles — la Logistique a pris à la Mathématique l'esprit de sa méthode. Le Mathématicien fixe, en un certain nombres de définitions et de postulats les propriétés qu'il considére comme caracteristiques de l'ordre de quantités dont il s'occupe et s'efforçe d'en faire le centre d'une théorie systématique — d'ailleurs indéfiniment revisible — de toutes les autres propriétés. Le logisticien fait de même à l'égard des relations plus générales de prédication et d'implication qu'il regarde comme son domaine. Qu'on relise la remarquable théorie de l'implication, présentée par M. Russell; on y retrouve le même souci de choisir parmi les définitions de l'implication celle qui lui semble contenir, de la façon la plus compréhensive, les propriétés que l'usage courant de la pensée prête à l'implication, — le même soin à grouper autour de cette définition le nombre suffisant de propositions primitives, à partir desquelles s'expliqueront systématiquement les règles d'identité, de contradiction, de contraposition et autres, que la pensée vulgaire emploie instinctivement et sans critique. Et cette théorie du raisonnement, loin d'être complète du premier coup peut toujours être regardée comme remplacable par un système plus simple et compréhensif de notions et de propositions primitives.

Il apparaît nettement que, dans cette nouvelle conception, on ne peut plus isoler dans la pensée un élément formel irréductible, dans lequel nous saisirions, en quelque sorte, le type de toute intelligibilité. La Logique doit au contraire, être regardée comme ni plus ni moins formelle que tout autre science. Toute science, en effet, est formelle dans la mesure où elle extrait d'un ensemble défini de phénomènes les formules qui représentent leurs caractères communs ou leurs lois; et rien ne singularise à ce point de vue, la Logique, si elle n'a d'autre but que de dégager des relations d'implication et de prédication, qui peuvent exister entre les objets en général les formes suivant lesquelles on peut en rendre compte systématiquement.

D'importantes conséquences résultent, de tout ceci, au regard

d'une théorie de la vérité. En effet, dans l'hypothèse classique, — que l'on considère la vérité au sens réaliste, comme l'expression adéquate des qualités des choses, ou, au sens idéaliste, comme l'organisation stabile et cohérente de nos idées, — elle se définit, dans les deux cas, d'après l'idéal suivant lequel la Logique formelle détermine a priori les conditions de l'accord de la pensée avec elle-même. Tous les critères de vérité, toutes les formules, par lesquelles on tente de préciser l'intuition vague de l'évidence, se ramènent, comme l'a bien vu Leibniz, à la possibilité pour l'esprit de penser ensemble les idées soumises à la critique, de se reposer dans l'harmonie des principes, suivant lesquels il systématise le savoir, — en dernière analyse, à la condition formelle de la non-contradiction. Mais du nouveau point de vue que nous venons de définir la loi de non-contradiction n'est plus le type a priori et immuable de toute vérité. Elle est une loi très générale sans doute de la pensée, mais établie positivement. Elle a sa place dans un certain système de postulats et de définitions, par lequel nous expliquons le cours de la pensée, tel que l'expérience logique et scientifique, en quelque sorte, nous le révèle. Elle ne s'impose pas à nous avec un caractère de nécessité absolue, en dehors et au dessus de toute tentative d'explication critique; aucun privilège ne la distingue plus désormais des autres lois de la pensée; aussi doit-on chercher, ailleurs qu'en elle-même, l'explication de sa propre véracité.

Les conséquences de cette nouvelle attitude ont été développées avec une rigueur inflexible et une rare insouciance du reproche de paradoxe par l'un des représentants les plus originaux de l'école de Peano, M. Russell, en accord avec les conceptions philosophiques de M. Moore. Quelle que soit la définition à laquelle on s'arrête de la vérité, quel que soit le principe dans lequel on essaie de l'expliciter, il restera toujours que la vérité de ce principe même ne peut, sans cercle vicieux, se prouver elle-même. Si donc toute tentative de présenter une «théorie» de la vérité contient ce vice fondamental, disons qu'il n'y a pas de «théorie de la vérité», mais que la vérité est découverte intuitivement, immédiatement et sans preuve, puisque toute preuve la présuppose. Telle est bien la conclusion à laquelle semble devoir aboutir toute logique vraiment positive. Si les lois formelles de la pensée ne sont pas d'une autre essence que

les autres, si l'esprit n'a pas ce privilège de se saisir lui-même, dans sa constitution intime, comme fondement de toute discipline, alors, il faut bien considérer la vérité comme une propriété ultime et irréductible, qui s'attache à certains concepts, et l'œuvre du logicien comme du critique consistera à exprimer sous une forme abrégée et toujours conventionnelle ce travail de discernement spontané de la pensée.

III.

Cette conception de la vérité et du rôle de la Logique appelle certaines remarques critiques. La notion même de vérité est considérée en effet, comme un concept absolument assimilable à tous les autres, dans ses propriétés intrinsèques et son rôle dans le raisonnement. Le calcul de Mac-Coll, par exemple, distingue les différents degrés de vérité par des symboles spéciaux et traite des lois de leur combinaison, et M. Russell lui-même, dans sa théorie de l'implication, met la notion de vérité sur le même plan que les «logical constants» qui forment la matière de son système. Mais cette sorte d'atomisme logique, auquel les logisticiens dont nous parlons réduisent leur science, ne semble pas satisfaire à ce que nous attendons de la discipline logique. Sans doute, nous demandons à la Logique d'être la Logique de «notre» pensée, d'en exprimer le cours naturel; mais quand nous disons d'elle-même —, suivant une expression d'ailleurs assez impropre, — qu'elle est «la science du vrai»; nous entendons par là qu'elle ne se réduit pas à démarquer les procédés employés par les sciences positives, mais que, dans un autre sens, elle les critique et les juge, et cette sorte d'exigence de l'esprit humain ne saurait être dedaignée et écartée a priori.

Il est d'ailleurs contestable, selon nous, que cette conception soit le résultat nécessaire du développement de la Logistique. La Logique symbolique, dans l'apparente simplicité des principes classiques, a montré une complexité indéfinie de lois et à la place d'un système unique et rigide une possibilité inépuisable de théories, constituées chacune suivant un certain ensemble de définitions et de postulats. Il en résulte que la forme de notre connaissance ne nous est pas, selon le postulat commun à Descartes et à Locke, immédiatement et immuablement connue, et qu'il est même impossible d'établir une distinction tranchée entre la forme et la matière. Le principe de contradiction, par

exemple, est tour à tour forme, vis-à-vis des applications qui en sont faites et matière, vis-à-vis des notions plus simples qui y sont engagées. Et il en est de même pour toutes les lois de la pensée que la critique peut toujours être tentée de présenter comme des déterminations de lois plus générales et de portée plus large.

Mais il ne s'ensuit pas, pour autant, que toute conception idéaliste de la Logique soit illégitime. Il semble que toute loi de pensée, logiquement définie, est plus qu'une simple abréviation, mais introduit au contraire une sorte d'idéal de vérité, qui tend à se développer et à coordonner, sous la «forme» établie par lui, tout le cours de la pensée. Une critique plus avertie peut préciser sa formule, mais ne modifie pas la relation qu'elle soutient avec l'ensemble des lois, qu'elle prétend présenter comme ses déterminations concrètes. Les types de vérité peuvent varier; la façon dont ils sont posés comme types de vérité reste la même et doit être dégagée pour elle-même. Il restera toujours en effet que la notion de vérité n'est pas de même classe que les autres notions. Elle implique une comparaison avec un idéal, une relation à quelque chose d'autre et de supérieur; elle suppose, par conséquent, un classement, une hierarchie des notions, et n'apparaît que dans et par une synthèse ordonnée d'idées. Une simple association de concepts ne devient objet de Logique que si elle est reportée à un certain schème qu'elle explicite, — ou — pour mieux dire, si elle est «informée».

On voit donc que l'idée d'une Logique positive ne saurait être acceptée sans réserves. En dernière analyse, si ce que nous appelons la forme de la pensée, au sens désormais relatif du mot, a plus qu'une valeur d'abréviation symbolique, c'est qu'elle se présente toujours comme une détermination de l'esprit, qui la pose comme «forme» et en fait, par cet acte lui-même irréductible, le centre momentané d'un système de pensée. Toute forme de pensée prend ainsi une valeur propre et se distingue de la matière, à qui elle donne la vérité, comme la bonne volonté se distingue de l'acte moral qui n'existe que par elle, ou comme l'idéal esthétique se distingue de l'œuvre d'art qu'il a inspirée.

ÜBER DIE ALGEBRA DER LOGIK UND ÜBER DIE HINTERLASSENEN ALGEBRAISCH-LOGISCHEN SCHRIFTEN VON ERNST SCHRÖDER.

Von Dr. Eugen Müller,
Professor an der Oberrealschule in Konstanz.

Die Algebra der Logik ist bis heute noch ziemlich wenig bekannt — jedenfalls weniger, als sie es nach ihrer bisherigen Entwicklung und nach ihrer Bedeutung und Stellung unter den Wissenschaften verdiente.

Ich muß dieses Urteil allerdings wohl vorzugsweise auf die *deutsche* Gelehrtenwelt einschränken. In England z. B. und in Amerika, der ersten und der zweiten Heimat der Algebra der Logik, schenkt man dieser Disziplin mehr Aufmerksamkeit als bei uns in Deutschland. Aber auch dort erscheint die Zahl der selbständigen Forscher auf diesem Gebiet noch verhältnismäßig klein. Und doch ist die Disziplin nachgerade nicht mehr neu zu nennen. Hat doch in England Boole bereits in den Jahren 1847—1854 seine grundlegenden Untersuchungen veröffentlicht, die bald überall einen gewissen, wenn auch schwachen Wiederhall fanden — in Deutschland namentlich durch Ernst Schröders kleine Schrift: „Der Operationskreis des Logikkalkuls", die im Jahre 1877 erschienen ist.

Die Ursachen der geringen Beachtung und, ich darf wohl auch sagen, der Nichtachtung und Geringschätzung, der die Algebra der Logik auf manchen Seiten begegnete, sind allerdings zum Teil in ihr selbst zu suchen. — Wenn der Logiker, der Philosoph erstmals von einer algebraischen Logik hört, so stellt er sich zunächst wohl eine Algebra vor, deren Kenntnis und weitere Pflege nur dem Mathematiker angelegen sein könnte; und der Mathematiker seinerseits verspricht sich nichts von ihr, als einer vermeintlich nur logischen Interessen dienstbaren Hilfsdisziplin, so daß sie, statt von beiden Seiten Förderung zu finden, sich sozusagen zwischen zwei Stühle setzt.

Das Verhältnis der algebraischen Logik zur Logik einerseits und zur Mathematik andererseits ist in der Hauptsache dasselbe wie das der theoretischen oder mathematischen Physik zur Physik überhaupt und zur Mathematik: Unter den zunächst empirisch erkannten, dort logischen, hier physikalischen Einzelwahrheiten werden derartige hervorgesucht, oder es werden derartige weitere Tatsachen erdacht, aus denen als Voraussetzungen, „Prinzipien" oder „Axiomen" sich alle übrigen Wahrheiten, oder deren möglichst viele, mittelst rein deduktiver Herleitung ergeben. Das Mittel zur Herleitung selbst aber, die Führung auf dem Wege vom Prinzip zur Einzelwahrheit, ist hier die *Rechnung*. Die Physik bedient sich dieses ausgezeichneten Deduktionsmittels, wie es ihr von der Mathematik unmittelbar dargeboten wird, mit einer gewissen instinktiven Sicherheit, mit unbedingtem Vertrauen auf die Richtigkeit der Rechengesetze — einem Vertrauen, das bekanntlich durch glänzende Erfolge gerechtfertigt ist.

Ganz ebenso setzt wieder die Mathematik gewisse, besonders einfache unter ihren Gesetzen als Axiome voraus und deduziert aus ihnen die übrigen als Theoreme. Die Herleitungsgesetze werden hier teils axiomatisch vorausgesetzt, zum größeren Teil aber wieder einer andern Wissenschaft entnommen, die ihrerseits der Mathematik ebenso vorausgehen muß, wie diese der theoretischen Physik. Diese Wissenschaft ist die Logik.

Hat es nun mit der Logik die gleiche Bewandtnis, wie mit der theoretischen Physik und mit der Mathematik? — Eine Wissenschaft, die der Logik vorausginge, und aus der diese die Herleitungsgesetze für ihre Theoreme schöpfen könnte, gibt es nicht. Die Logik ist selbst die Wissenschaft von den Gesetzen der Herleitung irgendwelcher Theoreme aus Axiomen überhaupt. Man wird von vornherein nicht erwarten, solche Deduktionsgesetze etwa aus einigen wenigen unter ihnen selbst wieder deduzieren zu können. Die einzelnen logischen Gesetze werden unabhängig nebeneinander hingestellt, und zu beweisen bleibt, daß wir an diese Gesetze in der Tat gebunden sind, daß wir ohne dieselben nicht auskommen, daß sie aber alle zusammen genommen ihren Zwecken genügen. Dieser Nachweis läßt sich vergleichen mit der experimentellen Prüfung eines theoretisch-physikalischen Prinzips. — Wenn ich denjenigen ersten Teil einer jeden deduktiven Wissenschaft, der die Auf-

stellung der Prinzipe oder Axiome zum Gegenstand hat, den axiomatischen oder, seiner äußeren Darstellung, der Art seines Vortrages nach, den dogmatischen Teil nennen darf, so ist die Logik in ihrer herkömmlichen Gestalt fast durchweg axiomatisch und dogmatisch. Sie stellt die Axiome auf, die in jeder deduktiven Disziplin stets stillschweigend mit vorausgesetzt sind.

Nun pflegt man als einen Fortschritt in jeder Wissenschaft zu begrüßen die Entdeckung eines neuen Prinzips, das allein an Stelle mehrerer früherer Prinzipe ausreicht zur Deduktion bestimmter Gruppen von Tatsachen, oder die Erschließung einer Möglichkeit, eine bisher als Prinzip anerkannte und vorausgesetzte Tatsache aus den übrigen Prinzipen der Wissenschaft zu deduzieren — kurz, jede Verringerung der Zahl der Prinzipe, jede Kürzung des axiomatischen Teils. Andererseits hat man in neuerer Zeit Mittel und Wege gefunden, nachzuweisen, daß solcher Verminderung der Axiomzahl gewisse Grenzen gesteckt sind, daß z. B. von den Axiomen der Geometrie keines entbehrlich ist, keines aus den übrigen jemals deduziert werden kann. — Es ist begreiflich, daß derartige Erfolge der modernen Axiomatik zuerst da — und bisher auch allein da gezeitigt worden sind, wo die *Rechnung* als sicheres, präzises und ausgiebiges Schlußverfahren zu Gebote steht, und in erster Linie schon zur Feststellung der oft unabsichtlich und unbewußt sich einschleichenden Voraussetzungen ihre trefflichen Dienste leistet.

Dürfte es denn nun nicht ebenso als Fortschritt gelten, wenn es gelingt, auch in der Logik einen — freilich noch ziemlich umfangreichen — axiomatischen Teil abzugrenzen, die übrigen logischen Tatsachen aber in strenger Form zu deduzieren? — Wenn es gelingt, zu diesem Zwecke ein der Rechnung ähnliches und ebenbürtiges Deduktionsmittel zu beschaffen — eben die Algebra der Logik —, einen Kalkul, der sich im ganzen sogar wohl leichter handhabt als der arithmetische, der übrigens, rein formal betrachtet, einer unbegrenzten Entwicklung fähig ist, wie der arithmetische!

Die Erkenntnis, daß alles logische Schließen ein „Rechnen" besonderer Art ist, mag — beispielsweise — schon Boole und nach ihm De Morgan dazu geführt haben, die Schlußmodi der vier syllogistischen Figuren dem logischen Kalkul zu unter-

werfen. Und Mrs. Christine Ladd-Franklin hat später eine einfache logisch-algebraische Formel aufgestellt, in der diese Modi sämtlich als Spezialfälle enthalten sind. Die logische Rechnung zeigt weiterhin in außerordentlich einfacher Weise, wie bei einigen Schlußmodi zu den beiden Prämissen noch ein gewisses Existentialurteil hinzutreten muß und so erst aus solchen *drei* Prämissen zusammen die Konklusion in der Tat sich ergibt, während bei andern Schlußformen eine dritte Prämisse nicht erforderlich ist.

Allgemein steht fest: Ohne irgendwelche Art logischen Kalkuls — sei es die Boole-Schrödersche oder eine andere — es ist z. B. von Peano eine äußerlich verschiedene, übrigens aber wesensverwandte Rechen-Symbolik für die Logik begründet worden — ohne jede „logische Rechnung" ist es unmöglich, die oft verborgenen und unbewußten Voraussetzungen zu manchen Schlüssen stets vollständig und mit Sicherheit ans Licht zu ziehen und so zuletzt für alle logischen Schlußweisen überhaupt die zugrunde liegenden Prinzipe oder Axiome zu entdecken und einzeln präzis zu formulieren. Unmöglich auch könnte man endlich ohne Rechnung ein Problem in Angriff nehmen, wie dies z. B. von Huntington[1] neuerdings geschehen ist, nämlich das Problem, die Gruppe der zum Kalkul unmittelbar gehörigen, der spezifisch algebraischen Axiome der Logik auf deren gegenseitige Unabhängigkeit zu prüfen und zu zeigen, daß keines dieser Axiome sich aus den übrigen deduzieren läßt; mit andern Worten: es gibt bereits eine Axiomatik der Logik, oder, um nicht scheinbar zu viel zu sagen, eine Axiomatik der algebraischen Logik; aber es kann auch nur für die algebraische Logik eine Axiomatik geben.

Diesen algebraisch-logischen Axiomen steht freilich nun noch ein weiterer axiomatischer Teil der Logik von nicht geringem Umfang zur Seite. Und ein solcher Teil wird immer bleiben als ein der deduktiv-rechnerischen Behandlung unzugängliches Wissensfeld, von dem die Algebra höchstens noch etliche Grenzgebiete erobern wird — eine der algebraischen Logik vorangehende und von derselben vorausgesetzte logische Wissenschaft von dem gleichen axiomatischen Charakter und dog-

[1] „Sets of independent postulates for the Algebra of Logic." Transact. Americ. Math. Soc., 1904.

matischen Vortrag, wie die Logik herkömmlicher Art im ganzen genommen.

Nun kann man allerdings diesen axiomatischen Teil der Logik auch allein als eigentliche oder echte Logik ansprechen, die Algebra der Logik aber der Mathematik zuweisen und dann sagen, eine Algebra der eigentlichen Logik sei doch unmöglich. Darüber will ich nicht streiten und nur beiläufig darauf hinweisen, daß in Mathematikerkreisen die umgekehrte Neigung besteht, die mathematische Theorie der Zahlen, die Arithmetik als einen Teil der Logik anzusehen.

Mit dieser freilich noch sehr lückenhaften und flüchtigen Umschau über Ziele und Wege der algebraischen Logik habe ich nur einige von den Gedanken berührt, die mich bewogen haben zu eingehender Beschäftigung mit dem ausführlichen und umfassenden Werk des verstorbenen Karlsruher Mathematikers Ernst Schröder, betitelt: „Vorlesungen über die Algebra der Logik", womit dieser Forscher es unternahm, die Ergebnisse der gesamten bis dahin erschienenen algebraisch-logischen Literatur des In- und Auslands, vervollständigt und erweitert durch zahlreiche eigene Untersuchungen, in eine einheitliche systematische Darstellung zu verschmelzen.

Von diesem ursprünglich auf zwei, später auf drei Bände berechneten Werke ist der erste Band im Jahre 1890 erschienen, im folgenden Jahre sodann die erste Abteilung des zweiten Bandes und 1895 vom dritten Band ebenfalls die erste Abteilung, und zwar diese in einer Stärke von über 700 Seiten. Einen zweiten Teil hat Schröder wie zum zweiten so auch zum dritten Band nicht mehr herausgegeben. Er starb im Jahre 1902. Der umfangreiche handschriftliche Nachlaß kam durch letztwillige Bestimmung des Verstorbenen zur Verfügung der „Deutschen Mathematiker-Vereinigung", und ich habe die Ehre, im Auftrag dieser Vereinigung aus den hinterlassenen Papieren das, was sich auf die Algebra der Logik bezieht und hinreichend ausgeführt ist, im Druck herauszugeben. Zunächst konnte ich die zweite Hälfte des zweiten Bandes im Jahre 1905 veröffentlichen. Auch zum zweiten Teil des dritten Bandes liegt viel Material vor; doch besteht dasselbe nur aus Entwürfen zu verschiedenen einzelnen Teilen, und ich kann heute noch nicht sagen, wann die Publikation möglich werden wird.

Bei dem großen Umfang des Gesamtwerkes schien mir inzwischen von erheblicher Wichtigkeit die Herausgabe eines von Schröder geplanten „Abrisses der Algebra der Logik". Wenn in der Tat diese Disziplin, wenigstens in Deutschland, die verdiente Beachtung bis heute noch nicht gefunden hat, so lag dies vielleicht auch an dem Mangel einer kurzen, aber vollständigen Darlegung ihrer wichtigsten Ergebnisse und Methoden. So dürfte für die Verbreitung und Förderung des logisch-algebraischen Gedankens in Schröderscher Auffassung auch schon Herr Couturat wesentliche Verdienste besitzen durch seinen kleinen Abriß unter dem Titel „L'Algèbre de la Logique".[1] — Von dem Schröderschen Abriß befindet sich ein erstes Heft gegenwärtig unter der Presse; ein zweites wird binnen kurzem nachfolgen, und mit einem dritten Heft soll der Abriß auch den — vorläufig — letzten und wichtigsten Teil der Theorie, die Algebra der Relative oder Beziehungsbegriffe, umfassen.

DISKUSSION.

Jerusalem fragt, ob Schröder nicht nur Umfangslogik, sondern auch Inhaltslogik treibe. Später präzisiert er dies an einem Beispiel dahin, daß das Inhaltsverhältnis hypothetisch zu fassen sei.

E. Müller (Konstanz): Schröder behandelt die Inhaltslogik im Sinne des Herrn Prof. Jerusalem überhaupt nicht, auch nicht im III. Band seines Werkes, in der „Algebra der Relative".

[1] Paris, Gauthiers-Villars, 1905, 100 Seiten. In der Sammlung „Scientia", Série Phys.-Math., Nr. 24.

BEITRÄGE ZUR LEHRE VOM BEWUSSTSEIN DER GÜLTIGKEIT.

Von Prof. Dr. Störring.

Ich möchte Beiträge zur Lehre vom Bewußtsein der Gültigkeit geben, einmal an der Hand von pathologischen Tatbeständen, und sodann auf Grund von Experimenten, die ich über einfache Schlußprozesse angestellt habe.

I.

Im pathologischen Seelenleben finden wir in gewissen Fällen das Bewußtsein der Gültigkeit von Gedachtem abnorm stark entwickelt. Ein charakteristisches Merkmal der Wahnideen besteht darin, daß sie *unkorrigierbar* sind, d. h. daß die Kranken, auch die im übrigen urteilsfähigen, durch keine Gegenvorstellungen veranlaßt werden können, ihre wahnhaften Ideen fallen zu lassen. Hier, wo das Bewußtsein der Gültigkeit abnorm stark entwickelt ist, kann man auch erwarten, daß die Abhängigkeitsbeziehungen dieses Phänomens deutlicher hervortreten als in der Norm. Am meisten müssen natürlich solche Fälle interessieren, wo wahnhafte Ideen bestimmter Art bei Kranken auftreten, die, abgesehen von dieser Art von Ideen durchaus urteilsfähig sind. Das finden wir bei Fällen beginnenden chronischen Verfolgungswahns ohne Halluzinationen. Ich habe in meinen Vorlesungen über Psychopathologie in ihrer Bedeutung für die normale Psychologie (p. 336ff.) gezeigt, daß in diesen Fällen für die Wahnideen eine mißtrauische Verstimmung verantwortlich zu machen ist. Eine deutlich bei diesen Kranken hervortretende mißtrauische Verstimmung macht die Wahrnehmungen der Kranken einseitig, bewirkt eine Begünstigung der Reproduktion derjenigen Vorstellungen, die sich mit einem mißtrauischen Gefühlszustand verbinden, bedingt

Einseitigkeiten in der Fixierung von Vorstellungen. So entwickeln sich mißtrauische Deutungen gegebener Tatbestände, ohne daß objektiv Anlaß zu Mißtrauen vorliegt. Und diese mißtrauischen Deutungen werden mit abnormer Zähigkeit festgehalten. Wie kommt das? Für dieses Phänomen von abnormer Intensität kann nur die abnorme Intensität des erwähnten emotionellen Faktors verantwortlich gemacht werden. Aber wie bedingt in unseren Fällen die mißtrauische Verstimmung diese Erscheinung? Ist einmal eine mißtrauische Deutung eines gegebenen Tatbestandes neben anderen gegebenen vollzogen, so haben wir es eben mit einer Deutung zu tun, bei der mit den die Deutung darstellenden Gedanken sich ein emotioneller Zustand gleicher Qualität verbindet, wie er in der mißtrauischen Verstimmung gegeben ist. Tritt nun das Individuum von neuem an die Deutung des betr. Tatbestandes heran, so wird durch die Vorstellung des zu deutenden Tatbestandes bei der vorhandenen mißtrauischen Verstimmung sich dem Bewußtsein des Individuums die mißtrauische Deutung im Gegensatz zu anderen Deutungen *aufdrängen. Von dem abnorm starken Sichaufdrängen der einen Deutung im Gegensatz zu anderen muß das abnorm starke Bewußtsein der Gültigkeit des in der Deutung Gedachten abhängen.*

Eine zweite Abhängigkeitsbeziehung des Bewußtseins der Gültigkeit lernen wir durch die Untersuchung von Fällen beginnender Paralyse kennen. Dort zeigt sich die Fehlerhaftigkeit der Urteile deutlich abhängig von dem Grade der Herabsetzung der Aufmerksamkeit. Die Aufmerksamkeit werden wir uns aber als mitwirkend zu denken haben, indem sie sich auf den zu beurteilenden Tatbestand richtet.

Beide Feststellungen zusammen führen uns zu folgender Bestimmung über die Abhängigkeit des Bewußtseins der Gültigkeit: *Das Bewußtsein der Gültigkeit tritt dann auf, wenn gewisse psychische Akte sich uns aufdrängen, während unsere Aufmerksamkeit sich unter bestimmtem Gesichtspunkt auf den zu beurteilenden Tatbestand richtet, während wir diesem Tatbestand hingegeben sind.*

Eine Verifikation dieser an der Hand von pathologischen Tatbeständen gegebenen Bestimmung liegt darin, daß das Realisiertsein der hier für die Entstehung des *Bewußtseins* der Gültigkeit angegebenen Bedingungen nicht bloß die Entstehung

des *Bewußtseins* der Gültigkeit, sondern auch die Entstehung wirklich *gültiger* Akte verständlich macht.

Auf eine gegebene Vorstellung V_a mag bei mir in einem bestimmten Moment, etwa in Reproduktionsversuchen, eine Vorstellung V_b folgen, in einem anderen Zeitmoment eine Vorstellung V_c, bei einem anderen Individuum etwa eine Vorstellung V_k. Diese sogenannte „Unregelmäßigkeit" ist natürlich durch die differenten Konstellationen des Bewußtseins bedingt. Da fragt man sich dann aber: *wie ist es denn überhaupt möglich, daß sich bei mir Vorstellungsverbindungen entwickeln, die Gültigkeit besitzen*, die bei einem vorgestellten, zu beurteilenden Tatbestand bei mir zu differenten Zeiten in gleicher Weise auftreten, und in derselben Weise bei anderen Menschen? Darauf ist zu antworten: *das wird ermöglicht, wenn die Aufmerksamkeit sich in der oben beschriebenen Weise auf den zu beurteilenden Tatbestand richtet und dadurch Hemmungen für die Mitwirkung wechselnder Faktoren gesetzt werden; so wird eine Konstanz von Bedingungen geschaffen, unter denen psychische Akte auftreten, welche Konstanz die Entstehung allgemeingültiger psychischer Akte verständlich macht.* —

Diese Bestimmungen über die Abhängigkeit des Bewußtseins der Gültigkeit stehen im Gegensatz zu der weitverbreiteten Anschauung, daß in allen Urteilsakten Ineinssetzungen zwischen dem im Urteil Gedachten und dem zu beurteilenden Tatbestand vorliegen. Solche Gleichheitssetzungen sind aber tatsächlich nicht bei allen Urteilen konstatierbar. Andererseits versteht man, *daß bei dem Realisiertsein der angegebenen Bedingungen eine Gleichheit zwischen dem Behaupteten und dem zu beurteilenden Tatbestand zustande kommen muß*, so daß derartige Gleichheitsurteile zur logischen Kontrolle *möglich* werden. Wir werden später eine Wirkung dieser Gleichheit nachweisen, die in einer Bekanntheitsqualität und in anderen Fällen in einem angedeuteten Gleichheitsbewußtsein besteht. Gleichheitsbewußtsein nenne ich dabei eine reproduzierte Gleichsetzung.

Die Abhängigkeit des Bewußtseins der Gültigkeit gestaltet sich etwas komplizierter, wenn kausale Betrachtungen auf das Denkgeschehen angewandt werden. Darauf komme ich bei Gelegenheit der Besprechung der Untersuchung des Bewußtseins der Gültigkeit auf experimentellem Wege zu sprechen.

(Die Art der Wirkung des Gesichtspunktes in Denkprozessen

ist durch psychologische Experimente näher bestimmt worden von Watt u. a. bei Urteilen, von mir selbst bei einfachen Schlußprozessen.)

II.

Bei experimenteller Untersuchung einfacher Schlußprozesse haben sich mir weitere Bestimmungen über das Bewußtsein der Gültigkeit ergeben. Die Versuchsbedingungen waren folgende: die Vp. saß in einem von schwarzem Tuch eingeschlossenen Raume. Das eine Ende eines vierkantigen Tubus führte in diesen Raum, das andere konnte durch einen Vorhang verdeckt werden. Dem Tubus war eine schräge Lagerung gegeben, so daß die Vp. durch denselben in der Blickrichtung, wie sie gewöhnlich beim Lesen eines Buches gegeben ist, die Prämissen auf einem exponierten Zettel lesen konnte, welcher horizontal auf einem vor der mit dem Tubus versehenen Fläche des abgedunkelten Raumes stehenden Tischchen so gelagert war, daß die Entfernung vom Auge der Vp. etwa 30 cm betrug. — Etwa $1^1/_2$ Sekunden nach einem Signal „bald" wurde der Vorhang mit einem „jetzt" entfernt. Der Zettel, auf dem die Prämissen standen, blieb bis zum Ende des Referats über den Versuch exponiert.

1. Zunächst hebt sich für die Vp. sehr deutlich voneinander ab der Gedanke oder besser die *Feststellung der Gültigkeit* und etwas, was ich *Zustand der Sicherheit* nennen möchte, ein psychisches Etwas, das schwer zu beschreiben, aber jedenfalls so beschaffen ist, daß es auf Grund der Frage nach der Gültigkeit des Ausgesagten die Feststellung der Gültigkeit des Ausgesagten bedingt; die Bestimmung etwa: es ist richtig, es ist gewiß, ich bin sicher — und zwar ohne daß ein *Bewußtsein* um die Sicherheit in diesem psychischen Etwas gegeben wäre.

Diese Feststellung der Gültigkeit wird entweder mit Worten begleitet oder vollzieht sich ohne Worte. Sie tritt bei einfachen Schlußprozessen fast nie anders als am Schlusse der Operationen auf, und zwar entweder nach einer vorangegangenen Frage nach der Gültigkeit oder auch ohne daß der Gedanke einer solchen Frage nachweisbar wäre. Sie tritt nicht regelmäßig bei Schlußprozessen auf, aber häufig.

Diese Feststellung der Gültigkeit nimmt verschiedene Formen an: ich bin sicher, es ist sicher so, es ist gut, es ist gewiß,

es ist richtig, es stimmt, jeder muß so denken, es kann nicht anders sein.

Wir werden später sehen, daß jedenfalls da, wo die Feststellung der Gültigkeit auf eine entsprechende Fragestellung hin erfolgt, zwischen der Feststellung der Gültigkeit und dem Zustande der Sicherheit noch eine Erscheinung in der Mitte steht.

2. Wir sehen uns nun zunächst den *Zustand* der Sicherheit etwas näher an.

a. Den Zustand der Sicherheit finde ich von stärkster Intensität und am klarsten ausgeprägt, wo nicht nach der einfachen *Anweisung, einen Schluß zu ziehen*, sondern *nach der Anweisung, eine Rechtfertigung* eines Schlusses vorzunehmen, operiert wird. Durch diese differenten Anweisungen bei einfachen Schlußprozessen habe ich auf experimentellem Wege ein interessantes Material gewonnen zur Entscheidung der Frage nach der Beziehung der Psychologie zur Logik. Hier habe ich nur dies hervorzuheben, daß bei der Anweisung, eine Rechtfertigung des Schlusses vorzunehmen, der Zustand der Sicherheit auf Schritt und Tritt in klarer Ausprägung und starker Intensität auftritt, und daß bei einer klaren Ausprägung dieses Zustands von den Vp. die Sicherheit als eine solche von *absolutem, nicht mehr steigerungsfähigem* Charakter bestimmt wird. Das ist wichtig für die Frage nach den Kriterien der Wahrheit. Man erkennt leicht, daß es nicht angängig ist, nur diejenigen Urteile als wahr anzusetzen, die man verifiziert hat. Denn die *Verifikation* ist selbst eine Feststellung, die als wahr angesprochen wird. In den Verifikationen finden sich Deduktionen und Gleichsetzungen, die doch selbst wieder der Rechtfertigung bedürfen! Das gäbe ja ein Verifizieren ad infinitum! Operiert man mit einfachen Erkenntnisakten, so sieht man, daß dieselben mit einer Sicherheit vollzogen werden können, die *keiner* Steigerung mehr fähig ist, und in dieser Sicherheit von absolutem Charakter liegt ein nicht entbehrliches Kriterium der Wahrheit einer Feststellung. Es wird von den Vp. häufig hervorgehoben, daß diese Art der Sicherheit einen ganz anderen Grad hat als diejenige, mit der man im gewöhnlichen Leben meist operiert, und auch als diejenige, die bei den meisten wissenschaftlichen Betrachtungsweisen auftritt.

Ich habe also festgestellt, daß bei der Anweisung, eine Recht-

fertigung zu vollziehen, die Schlußprozesse so erfolgen, daß bei jedem Schritt der Zustand der Sicherheit in klarer Ausprägung und relativ starker Intensität auftritt, und daß die Sicherheit der Vp. eine solche von absolutem Charakter ist. Der Charakter des Nichtsteigerungsfähigen hängt offenbar von der klaren Ausprägung ab.

Bei Schlüssen mit einfacher Anweisung tritt der Zustand der Sicherheit in sehr verschiedener Intensität und in verschieden klarer Ausprägung bei dem einzelnen Schritte hervor. Am meisten intensiv ist derselbe im allgemeinen an solchen Stellen, die eine größere Anstrengung erfordern. So finde ich bei Schlüssen mit räumlichen Beziehungen, mit zeitlichen Beziehungen und den Beziehungen größer-kleiner, also bei Schlüssen, wie

p ist rechts von v
v ist rechts von r,

also dann, wenn der Gedanke der Gleichheit oder des Gegensatzes der Beziehungen beim Entwickeln des Schlußsatzes selbst keine Rolle spielt, sondern der Schluß aus dem durch Synthesis der Behauptung der Prämissen gewonnenen Gesamttatbestande durch „Ablesen" gewonnen wird, den Zustand der Sicherheit die stärkste Intensität bei der Bildung des Gesamttatbestandes annehmen, weniger stark beim Ablesen des Schlußsatzes. Das Ablesen des Schlußsatzes aus dem synthetisch geschaffenen Gesamttatbestande ist eben ein einfacher, leicht zu vollziehender Akt. Dagegen besitzt da, wo der Gedanke der Gleichheit oder des Gegensatzes der Beziehungen in der Weise, wie ich das in meinen experimentellen Untersuchungen über einfache Schlußprozesse näher auseinandergesetzt habe[1], beim Zustandekommen des Schlußsatzes mitwirkt, der Zustand der Sicherheit auch bei der Entwicklung des Schlußsatzes eine relativ starke Intensität, entsprechend dem Grade der Anstrengung bei diesem letzten Schritt.

Bevor ich zur näheren Beschreibung des Zustandes der Sicherheit übergehe, will ich noch die Stellen zu bezeichnen suchen, an denen bei den einzelnen Schritten der Zustand der Sicherheit eintritt. Eine meiner Vp. gibt mit Bestimmtheit an, daß, wenn es sich etwa um die Auffassung der Prämisse

[1] Archiv für d. ges. Psychol., XI. Band, 1. Heft.

handelt: A hat die Eigenschaft α schon bei der Auffassung von A, der Zustand der Sicherheit auftrete, daß dieser Zustand sich dann bei der weiteren Auffassung der Prämisse allmählich auf die ganze Prämisse erstrecke. Damit scheint die Angabe anderer Vp. übereinzustimmen, welche sagen, daß der Zustand der Sicherheit gleichmäßig verteilt sei über das, was man gewöhnlich ein Urteil nennt. Eine andere Vp. bezeichnet den Moment des Übergangs von einer der im Urteil aufeinander bezogenen Größen zur anderen als Moment des Auftretens des Zustandes der Sicherheit. Diese Angabe würde sich mit den obigen vereinigen lassen, indem man annähme, daß, während sie auch bei der Auffassung der bezogenen Größen vorhanden sei, nur in jenem Moment des Übergangs der Zustand der Sicherheit stärker hervortritt. Eine sichere Bestimmung kann ich in dieser Beziehung nach meinen bisherigen Feststellungen noch nicht machen. Es wird danach aber wahrscheinlich, daß der Zustand der Sicherheit schon bei Auffassung der ersteren der bezogenen Größen auftritt.

Ist das aber der Fall, so dürfte das, was man gewöhnlich als Elementarurteil bezeichnet, als ein komplexes Urteil anzusehen sein (cf. H. Maier, Psychol. des emot. Denkens, p. 146ff.).

b. Treten wir nun in das schwierige Geschäft der *Beschreibung des Zustandes der Sicherheit* ein.

Nach den Angaben der Vp. kommt hier ein *emotioneller* und *intellektueller* Faktor in Betracht. Der emotionelle Faktor wird von allen Vp. gelegentlich als *Befriedigungsgefühl*, in anderen Fällen als *Beruhigungsgefühl* beschrieben. Über die Rolle dieses Faktors in dem ganzen Phänomen später Näheres.

Unter den intellektuellen Faktoren spielt die Hauptrolle eine *Empfindung des Bestimmtwerdens, Gedrängtwerdens, der Notwendigkeit, der Verkettung.* Dieses *Erleben* des Bestimmtwerdens, der Verkettung ist zu scheiden von der *Auffassung* der Verkettung, des Bestimmtwerdens, der Notwendigkeit als einer solchen. Die Vp. geben häufig mit Bestimmtheit an, daß die Verkettung, das Aufgedrängtwerden erlebt, aber nicht als Aufgedrängtwerden, als Verkettung aufgefaßt wurde, während in anderen Fällen außer dem Erleben des Aufgedrängtwerdens, des Verkettetseins die Auffassung desselben als solchen hinzukommt. In den letzteren Fällen ist mehr gegeben als der bloße Zustand der Sicherheit, es liegt ein Bewußtsein um die

Sicherheit vor, ein Bewußtsein der Notwendigkeit, der Verkettung. Dieses Bewußtsein der Notwendigkeit nimmt bei einfachen Schlüssen selten den Gedanken an: *ich* muß so denken, und auch nicht den Gedanken: *jeder* muß so denken, sondern es ist meist nur der Gedanke der Notwendigkeit, ohne daß eine erkennbare Beziehung zum „Ich" auftritt. Bei Rechtfertigungsprozessen dagegen modifiziert sich dieses Bewußtsein der Notwendigkeit häufig: es klingt in ihm häufig der Gedanke der Allgemeingültigkeit an. Das wird dadurch begreiflich, daß man bei der logischen Rechtfertigung an die Beurteilung des Tatbestandes mit der Absicht herantritt, allgemeingültige Bestimmungen zu machen. In diesen Fällen kann man deshalb von einem Bewußtsein der Gültigkeit ohne voraufgegangene Frage sprechen.

Das Bewußtsein der Notwendigkeit wird neben dem bloßen Zustand der Sicherheit sehr häufig bei Rechtfertigungsprozessen angegeben, aber durchaus nicht nur bei solchen. An die Stelle des Bewußtseins der Notwendigkeit tritt in manchen Fällen noch eine zweite Nuancierung desselben, das *Bewußtsein der Eindeutigkeit* der Prozesse. Dieses Bewußtsein der Eindeutigkeit habe ich fast nur bei logischer Rechtfertigung, außerordentlich selten bei einfachen Schlüssen auftreten sehen. Man beachtet die negative Wendung des Gedankens im Bewußtsein der Eindeutigkeit.

Dieses Bewußtsein der Notwendigkeit mit seinen Modifikationen ist diejenige Erscheinung, von der ich oben sagte, daß sie in der Mitte steht zwischen dem bloßen Zustand der Sicherheit und der Feststellung der Gültigkeit auf eine entsprechende Frage hin.

Nachdem wir das *Erleben* des Aufgedrängtwerdens, der Notwendigkeit unterschieden haben von der *Auffassung* des Aufgedrängtwerdens, der Notwendigkeit, und die Nuancierungen des Bewußtseins der Notwendigkeit angegeben haben, suchen wir eine *nähere Bestimmung jenes Erlebens des Aufgedrängtseins, Verkettetseins* zu geben. Die Vp. heben hervor, daß diese in Schlußprozessen klar erlebte Notwendigkeit sich deutlich *unterscheide von dem assoziativen Zwangsgefühl.* Aber hier besteht eine Beziehung, die man bei psychischen Tatbeständen, die für den Logiker von Interesse sind, häufig findet: die eindeutige Erkennung eines bestimmten psychischen Phänomens

und seine Unterscheidung von anderen ähnlichen Phänomen kann stattfinden, ohne daß deshalb das Individuum in der Lage zu sein braucht, eine psychologische Beschreibung des Phänomens und seines Unterschieds von ähnlichen Phänomen zu vollziehen. M. a. W., *daß* es sich in einem gegebenen Falle um das und das Phänomen handelt, wird erkannt, und es wird deutlich von ähnlichen Phänomen unterschieden, aber *worin* der Unterschied besteht, kann nicht im einzelnen angegeben werden.

Einige Vp. charakterisieren diese Notwendigkeit im Gegensatz zu dem assoziativen Zwang als ein *Hervorgehen, ein Geborenwerden* der einzelnen Gedanken auseinander, sie glauben hier die Entstehung einer Wirkung aus der Ursache zu erleben, hier im Denkgeschehen.

Bei eindringenderer Analyse wird dann angegeben, daß neben der *Empfindung des Zwangs, der Notwendigkeit* hier noch eine *Bekanntheitsqualität* vorliege. Die Genesis dieser Bekanntheitsqualität ist sehr durchsichtig, wenn man die Gleichheit der in den Denkprozessen aufgestellten Behauptungen mit der Gesamtheit des zu beurteilenden Tatbestandes berücksichtigt. Diese Gleichheit bedingt hier die Bekanntheitsqualität. Gewonnen ist diese Gleichheit durch die von uns beschriebene Einstellung zum Denken. Zu Gleichheitsurteilen *braucht* sie, wie wir oben entwickelten, nicht zu führen.

Neben dem Erleben des Bestimmtwerdens, des Verkettetseins, sagen wir kurz der objektiven Notwendigkeit, wird in dem Zustande der Sicherheit bei näherer Untersuchung häufig ein *Nachlassen der Spannung, die Empfindung der Erleichterung*, die Erfahrung der Förderung der Prozesse angegeben. Dieses Nachlassen der Spannung, die Empfindung der Erleichterung folgt auf die Empfindung des Bestimmtwerdens. Diese Empfindung des Nachlasses der Spannung, der Erleichterung verbindet sich häufig mit dem *Gedanken des Erledigtseins*, und dieser wird von mehreren Vp. in übereinstimmender Weise als innig verbunden mit dem *Gefühl des Befriedigtseins* bezeichnet.

Dabei ist zu bemerken, daß das Befriedigungsgefühl da, wo die Notwendigkeit klar erlebt wird, häufig als bloße Nebenerscheinung, die unwesentlich sei, bezeichnet wird. — Aber die Notwendigkeit wird nicht immer klar erlebt. Das führt uns auf die Besprechung eines *zweiten Typus des Zustands* der Sicherheit.

Wo bei Schlüssen mit räumlichen und zeitlichen Beziehungen die Schlüsse ohne Mitwirkung des Gedankens der Gleichheit oder des Gegensatzes der in den Prämissen gesetzten Beziehungen gebildet werden, also durch einfache Synthesis der Prämissen in einem etwa visuell sich darstellenden Gesamttatbestande und durch ein an die Synthesis sich anschließendes „Ablesen" des Schlußsatzes aus dem Gesamttatbestande (wie das Ablesen bedingt ist, habe ich an anderer Stelle auseinandergesetzt), da sagen die Vp., daß in dem Zustande der Sicherheit von erlebter Notwendigkeit wenig zu entdecken sei, die Sicherheit sei ähnlich der Sicherheit, mit der eine Beschreibung von Anschauungen gemacht wird, die Sicherheit wird deshalb als *Anschauungsunterricht* bezeichnet. Eine nähere Beschreibung dieser Sicherheit ist schwer zu erzielen. Ich sagte oben, daß in der erlebten objektiven Notwendigkeit zwei Momente zu stecken scheinen: die Empfindung des Bestimmtwerdens und eine Art von Bekanntheitsqualität. Bei dieser von mehreren Vp. mit der Sicherheit der unmittelbaren Anschauung verglichenen Sicherheit liegt offenbar ein Prävalieren des zweiten Faktors, der Bekanntheitsqualität, oder eines ähnlichen Phänomens vor, ich will sie deshalb im Gegensatz zu der *Sicherheit der objektiven Notwendigkeit* als *Sicherheit* des angedeuteten *Gleichheitsbewußtseins* bezeichnen.

Diesen beiden Typen des Zustands der Sicherheit habe ich aber noch einen *dritten Typus* gegenüberzustellen. *Der Zustand der Sicherheit, auf den sich bei entsprechender Fragestellung die Feststellung der Gültigkeit gründet, kann 1. bestehen in einer bestimmten Eigentümlichkeit der ablaufenden Prozesse* (Typus I und II), *sodann kann sie 2. in dem Erleben des Realisiertseins gewisser Bedingungen bestehen, unter denen logisch richtige Prozesse ablaufen* (Typus III). Dieser Typus tritt in klarer Ausprägung nur bei einer meiner Vp. auf, bei anderen Vp. ist er nur angedeutet.

Dieser dritte Typus stellt sich so dar, daß die Vp. die auf entsprechende Frage auftretende Feststellung der Gültigkeit des Ausgesagten darauf gründet, daß sie den *Bewußtseinszustand voller Aufmerksamkeit erlebt habe, welche unter bestimmtem Gesichtspunkt auf den Tatbestand gerichtet war*, so daß nur das in den Prämissen Gegebene mitwirken konnte.

Hier ist also die Feststellung der Gültigkeit durch die An-

wendung einer kausalen Betrachtung auf die gegebene Operationsweise vermittelt.

Kausale Auffassung und Denkgeschehen stehen in Wechselwirkung zueinander. Die im Denkgeschehen unter bestimmten Bedingungen erlebte Notwendigkeit, vor allem die Notwendigkeit, mit der sich der Schlußsatz aus den Prämissen ergibt, wirkt bestimmend auf unsere kausale Auffassung, stellt eine der Abhängigkeitsbeziehungen derselben dar (cfr. m. Erkenntnistheorie v. Tetens, p. 38ff.), und andererseits bestimmt die kausale Auffassung, wie wir hier sehen, die Entwicklung des Bewußtseins der Gültigkeit.

Wenn ich hier im Weitergehen eine *Entwicklung* des Bewußtseins der Gültigkeit, des Denkens behaupte, so glaube man nicht, daß ich die *Gültigkeit* unserer Denkoperationen durch Erfahrung darzutun unternehme.

III.

Nach dem, was ich über den Zustand der Sicherheit entwickelt habe, begreift man, daß der Behauptung, jedes Urteil verbinde sich mit dem Bewußtsein der Denknotwendigkeit oder der Gültigkeit, widersprochen werden könnte. Wenn man es etwa mit der Prämisse eines Schlusses zu tun hatte, so sagte der eine: dieser Denkakt verbindet sich mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit oder der Gültigkeit, der andere sagte: ich kann tatsächlich nicht immer bei der Beurteilung der Prämissen in einem Schlußsatz so etwas wie Bewußtsein der Notwendigkeit oder Gültigkeit nachweisen.

Es ist nach unseren Entwicklungen so, daß auch wirklich mit dem Denken einer Prämisse in einem Schlußsatze sich *nicht* immer das Bewußtsein der Notwendigkeit oder Gleichgültigkeit, oder der Feststellung der Gültigkeit verbindet, aber es ist doch etwas *Ähnliches* beim Denken einer Prämisse vorhanden: ein *Zustand* der Sicherheit. Es ist mit dem Denken jeder Prämisse in einem Schlußsatz ein Etwas gegeben, das so beschaffen ist, daß auf Grund der Fragestellung, ob die Sache stimmt, eine Bejahung stattfindet.

Diese Feststellung nun können wir zur Charakteristik des Urteils benutzen, nicht zur Definition, aber zum eindeutigen Hinweis auf das Urteil. *Ich spreche da von einem Urteil im psychologischen Sinn, wo mit einem psychischen Vorgang ein*

Etwas gegeben ist, das so beschaffen ist, daß auf Grund der Fragestellung, ob die Sache stimmt, eine Bejahung eintritt.

Ob man bei dem, was man gewöhnlich als Urteil bezeichnet, also etwa bei der Feststellung: A hat die Eigenschaft B, von einem komplexen oder elementaren Urteil zu sprechen hat, würde von der Entscheidung der oben bezüglich des Auftretens des Zustands der Sicherheit in einer Prämisse aufgeworfenen Frage abhängen.

DISKUSSION.

E. Mally fragt nach den Beziehungen zwischen dem „Zustande der Sicherheit" und dem Moment der Überzeugung bei Vermutungen, zwischen dem „Bewußtsein der Gültigkeit" und dem, was man sonst Evidenz nennt.

G. Störring (Zürich): Was ich „Zustand der Sicherheit" nenne, kann ich nicht mit dem identifizieren, was man „Überzeugung" nennt. Der Begriff der Überzeugung ist mir zu unbestimmt. Was ich als „Zustand der Sicherheit" bezeichne, ist jedenfalls ein Phänomen, welches unter den von mir angegebenen Bedingungen (bei experimenteller Untersuchung einfacher Schlußprozesse) bei allen meinen Vp. in gleicher Weise aufgetreten ist. Es läßt sich eindeutig so charakterisieren, daß man sagt: Der „Zustand der Sicherheit" ist ein bei gewissen psychischen Vorgängen auftretendes Etwas, das, ohne *Bewußtsein* der Sicherheit oder Gültigkeit zu sein, so beschaffen ist, daß auf Grund desselben bei Fragestellung nach der Richtigkeit des Gedachten Bejahung eintritt.

DAS EVIDENZBEDÜRFNIS DES MENSCHEN ALS ENTWICKLUNGSTHEORETISCHER MASSSTAB.

Von Dr. Paul C. Franze (Bad Nauheim).

Meine Herren!

Es bedarf wohl keines Beweises dafür, daß die Höhe der Entwicklung beim Menschen nach der Intelligenz zu beurteilen, und daß der Maßstab für die Intelligenz die Fähigkeit wahren Urteilens ist.

Wahrheit ist demnach das Kriterium der Höhe der geistigen Entwicklung des Menschen.

Die Wahrheit der Urteile nun erkennen wir an der Evidenz, deren Begriff jedoch schwankend ist, und die ich demnach kurz definiere:

„*Unmittelbare Evidenz ist die Eigenschaft eines Urteils, axiomatisch zu sein.*“

„*Mittelbare Evidenz ist die Eigenschaft eines Urteils, beweisbar zu sein, wenigstens mit Wahrscheinlichkeit.*“

Dabei lasse ich Schlüsse unberücksichtigt, die nicht mindestens materiale Wahrscheinlichkeit haben, da sie die Erkenntnis in keiner Weise fördern.

Die Wahrheit ist also der Maßstab der geistigen Entwicklung, Evidenz wiederum der Maßstab der Wahrheit, demnach auch der geistigen Entwicklung.

Je evidenter, d. h. wahrer, aber die eigenen Urteile sind, desto größer ist auch natürlich das Bedürfnis nach Evidenz, d. h. Wahrheit, an fremden; demnach: Je größer das Evidenzbedürfnis, desto höher die geistige Entwicklung.

Somit haben wir am Evidenzbedürfnis des Menschen einen entwicklungstheoretischen Maßstab, den wir nun anlegen:

In früheren Zeiten und auch jetzt noch bei den unteren Volksklassen und unkultivierten Völkern sehen wir, daß bei der Deutung der Wirklichkeit keine scharfe Trennung zwischen

evidenten und evidenzlosen Urteilen gemacht wird, ja daß im allgemeinen diese Deutung in evidenzlosen Glaubenssätzen geschieht.

Im Gegensatz dazu hat der moderne Mensch die ausgesprochene Tendenz, evidenzlose Deutungsversuche der Wirklichkeit, wie sie Religion und Philosophie liefern, instinktiv abzulehnen.

Auf Oberflächensinn *allein* läßt sich das nicht schieben; denn es gibt unter den Abtrünnigen ernste und tiefe Naturen genug.

Demnach bleibt als einzige Erklärung für die genannte Erscheinung die Annahme übrig, daß in der Gegenwart das Evidenzbedürfnis der höheren Menschenrassen gesteigert ist.

Daraus folgt dann, daß diese Menschen auf einer höheren geistigen Entwicklungsstufe stehen, wobei sowohl organische als auch nur traditionelle Entwicklung (durch Erziehung), als auch beide die Realgründe des gewachsenen Evidenzbedürfnisses ausmachen können.

Ein Einwand ergibt sich sofort aus der merkwürdigen Tatsache, daß die modernen Abtrünnigen sich anderen evidenzlosen Deutungsversuchen der Wirklichkeit hingeben, nämlich den von der Naturwissenschaft ausgehenden. Die Widerlegung dieses Einwands ist folgende: durch die Tatsache, daß die Naturwissenschaft *selbst* evident wahrscheinliche Urteile ausspricht, hat sich der Massen der Gebildeten die Suggestion bemächtigt, daß sie auch die Wirklichkeit im ganzen in evidenter Weise deuten könne; Suggestion trübt also hier das Evidenzgefühl.

Wir wenden uns nun der *Zukunft* entgegen und überlegen kurz, wie das Evidenzbedürfnis sich weiter gestalten könnte. Daß es wieder abnimmt, wäre gleichbedeutend mit Rückgängigwerden der Entwicklung; daß es genau gleich bleibt, widerspricht auch dem bisherigen Verlauf. Vielmehr müssen wir nach Analogie mit diesem annehmen, daß in Zukunft das Evidenzbedürfnis und die Intelligenz sich weiter entwickeln werden: es ist also anzunehmen, daß das Evidenzbedürfnis weiterhin noch zunimmt.

Ich fasse die denkbaren Möglichkeiten in Fragen und Antworten kurz zusammen:

1. *Frage:* Ist die Erlangung einer evidenten Weltanschauung möglich? *Antwort:* Nein; denn die einzigen evidenten Disziplinen, Mathematik, Logik und Naturwissenschaft eignen sich

nicht zur Entwicklung einer Weltanschauung, weil a) Mathematik nur ein Werkzeug des Denkens, b) Logik nur der Inbegriff der Denkgesetze ist, c) Naturwissenschaft nur über die Erscheinungen als solche mit Evidenz aussagen kann.

2. *Frage:* Kann sich der Mensch vom Evidenzlosen ganz lossagen und sich überhaupt nur mit dem *ihm* Evidenten begnügen? *Antwort:* Nein; denn a) für die Erfassung auch nur eines Teiles der Wirklichkeit käme als evidente Disziplin nur die Naturwissenschaft in Frage; sie selbst aber kann als vollständige und zusammenhängende Disziplin der Hypothesen und Theorien nicht entbehren, die evidenzlos sind; b) die Spekulation ist ein wertvolles Erkenntnismittel, indem spekulative Ideen oft der Erfahrung vorausgehen und den Weg zur später erst evident werdenden Erkenntnis weisen.

3. *Frage:* Ist die Anerkennung sowohl evidenter als auch evidenzloser Disziplinen möglich? *Antwort:* Ja; diese Anerkennung ist sogar notwendig: denn es ist sicher, daß Evidenz berechtigt ist; aber auch das Evidenzlose ist berechtigt aus den eben angeführten Gründen.

Die beiden Gebiete werden nun durch Abstraktion und durch Trennung nach ihrer Leistung im Urteilen als zwei verschiedene erhalten; real sind sie aber immer in Verbindung miteinander. Denn die Naturwissenschaft ist ohne Hypothesen und Theorien unmöglich, und evidenzlose Ideen müssen immer entweder auf Erfahrung gehen oder von ihr abstrahiert sein, falls sie nicht jeden praktischen Wert entbehren sollen.

Die Trennbarkeit der Gebiete durch Abstraktion des einen vom anderen ist selbstverständlich und nur von theoretischem Interesse.

Die Trennbarkeit nach der Leistung im Urteilen ist dagegen dasjenige, worauf es praktisch ankommt, und geschieht folgendermaßen:

Die Naturwissenschaft als Ganzes genommen spricht evident wahrscheinliche Urteile über die Wirklichkeit der Körperwelt aus; ihre Leistung ist also das Aussagen evidenter Urteile. Religion und Philosophie dagegen sprechen evidenzlose Urteile über das *Wesen* und den *Zusammenhang* der Dinge aus; ihre Leistung ist also das Aussagen evidenzloser Urteile. Diese Urteile sind dadurch gekennzeichnet, daß sie trotz ihrer Evidenzlosigkeit für eine Anzahl Menschen alle Grade subjektiver

Wahrscheinlichkeit bis zur Gewißheit haben, und bilden daher die Glaubenssätze einer Gruppe von Menschen.

Berechtigt ist aber dieses Gebiet des Evidenzlosen durch das Bedürfnis nach ihm, und weil Evidenzloses ja sonst auch als unentbehrlich, demnach als berechtigt, sich erwiesen hat, nämlich für die Bildung der naturwissenschaftlichen Hypothesen und Theorien. Es wäre daher inkonsequent, seine Berechtigung auf einmal willkürlich zu leugnen, wo in einem anderen Fall das Bedürfnis nach ihm erscheint. Dies ist aber bei der Bildung einer Weltanschauung der Fall. *Daß* solche Notwendigkeit uns daher Bedürfnis ist, geht aus der psychologischen Tatsache hervor, daß de facto niemand ohne Weltanschauung irgendwelcher Art ist oder sein kann.

Es ergibt sich nach allem, daß *Realgrund* für die Zugehörigkeit einer Disziplin zum Gebiet des Evidenten oder Evidenzlosen *ihre Beschäftigung* mit dem äußeren oder inneren Aspekt der Welt, *Erkenntnisgrund* aber für die Zugehörigkeit ihrer *Leistung* im Urteilen ist.

Mit Obigem soll nun nicht etwa jedem beliebigen Glauben das Wort geredet, sondern an sich nur die Tatsache des Glaubenmüssens festgestellt werden.

Im übrigen soll der Glaube ein vernünftiger sein; d. h. ein solcher, der 1. mit keiner Tatsache in Widerspruch steht, und 2. aus der Organisation des menschlichen Denkvermögens hervorgeht. Was ich damit meine, sei an einem Beispiel erläutert: die Deszendenztheorie ist evidenzlos, also Glaube; allein es gibt kaum einen Naturforscher, der sie nicht für richtig hielte. Analog entstehen philosophische Theorien als Weltanschauungen, indem äußerst tiefgründige und umfassende Denker sämtliche Tatsachen der äußeren und inneren Erfahrung einheitlich und widerspruchslos zu deuten trachten. Hierin ist nun allerdings die Übereinstimmung der Philosophen nicht so groß als die der Naturforscher hinsichtlich der Deszendenztheorie; das entspricht dem ungeheuer viel größeren Umfang der Materie beim Philosophieren. Allein es darf nicht übersehen werden, daß auch in der Philosophie ein weitgehender consensus jetzt schon besteht: ich erinnere nur an den erkenntnistheoretischen Idealismus, der, wenn auch in verschiedenen Interpretationen, doch die Grundansicht fast aller Philosophen der Gegenwart ist. Wenn man des weiteren die

Lebensanschauungen der größten Männer in der Geistesgeschichte verfolgt, so findet man, daß fast alle — wiederum bei der allerverschiedensten Interpretation — sich darin einig sind, daß eine Vernunft irgendwelcher Art dem Weltprozeß zugrunde liegt. Demnach besteht *tatsächlich* ein consensus gentium in großen, allgemeinen Hauptfragen bei den kompetenten Beurteilern, d. h. bei den Fachleuten, bezw. den intellektuell Höchststehenden, und es ist daher die Auffassung berechtigt, daß bei weiterer intellektueller Höherentwicklung der Menschheit der consensus allgemeiner und auch spezieller werden wird.

So stehen wir angesichts des nicht zu bestreitenden consensus in evidenzlosen Dingen vor der merkwürdigen, aber sicheren Tatsache, daß es eben Überzeugendes ohne Evidenz gibt; dies beruht offenbar auf besonderen, nicht näher bekannten Elementen, die für das menschliche Schließen konstitutiv wirken und höchstwahrscheinlich außerhalb des wachen Bewußtseins und im Unbewußten liegen.

In dieser Erkenntnis liegt aber ein Ansporn, dort, wo Evidenz mangelt, dennoch nach „überzeugenden" Urteilen zu streben. Ich möchte den Begriff des „Überzeugenden" in dem eben geschilderten Sinne geradezu als Terminus einführen, für das, was die überwiegende Mehrheit kompetenter Beurteiler evidenzlos glaubt, und von dem daher anzunehmen ist, daß es auch andere glauben werden, sobald man ihnen die Gründe zugänglich macht, welche die kompetenten zur Annahme des Glaubens veranlaßt haben.

Es liegt in dem oben Gesagten ferner auch die Erkenntnis, daß solche überzeugenden Urteile nach einer gewissen, für den Menschen allgemeingültigen Gesetzmäßigkeit entstehen und keineswegs beliebig und nur relativ sind.

Es besteht also ein großer und objektiver Unterschied zwischen blindem Glauben und vernünftigem, und letzteren erreicht man durch Entwicklung einer Theorie, die *alle Tatsachen* der Erfahrung in einheitlicher, widerspruchsloser und möglichst einfacher Weise deutet.

Nach allem: Es gibt drei Entwicklungsstufen der Wahrheitsliebe des Menschen, die der Entwicklung der Intelligenz parallel gehen und an dem Evidenzbedürfnis gemessen werden. Diese drei Stufen lassen sich durch folgende schematische Einordnung darstellen:

I. Stufe: Das Evidenzbedürfnis, d. h. die Wahrheitsliebe, ist gering; *Erkenntnisgrund:* evidenzloser, beliebiger Glaube genügt dem Menschen für die Deutung der Wirklichkeit; *Realgrund:* geringe intellektuelle Entwicklung.

II. Stufe: Das Evidenzbedürfnis, d. h. die Wahrheitsliebe, ist gesteigert; *Erkenntnisgrund:* Ablehnung evidenzloser Urteile überhaupt; *Realgrund:* höhere intellektuelle Entwicklung.

III. Stufe: Das Evidenzbedürfnis, d. h. die Wahrheitsliebe, ist noch mehr gesteigert; *Erkenntnisgrund:* Einsehen, daß Ablehnung des Evidenzlosen überhaupt Irrtum ist, und Trennung des Gebietes des rein evidenten von dem des evidenzlosen Urteilens, zugleich aber Streben nach objektiv Überzeugendem bei den notwendig evidenzlosen Aussagen; *Realgrund:* noch weitere Steigerung der intellektuellen Entwicklung.

DISKUSSION.

Privatdozent Dr. **J. Goldstein** (Darmstadt): Der eigentümlich radikale Intellektualismus, der sich in dem entwicklungstheoretischen Maßstab von Dr. Franze äußert, ist höchst merkwürdig bei dem heutigen Stande der Psychologie. Ich beanstande, daß Franze nur eine — allzu eng gefaßte — Art von Evidenzgefühlen anerkennt. Die Evidenzgefühle des religiösen und ethischen Lebens lassen sich nicht auf die der wissenschaftlichen Urteile zurückführen.

Jerusalem vermißt den Zusammenhang zwischen den Entwicklungsstufen des Evidenzbedürfnisses und der Kulturentwicklung. Er vermißt ferner die Frage nach der Evidenz der Urteile über selbsterlebte psychische Phänomene. Das Bedürfnis nach Wahrheit wird größer, wenn die Lebensbedingungen schwerer werden. Der Unterschied zwischen evidenzlosen und evidenten Urteilen ist ein fließender. Die Überzeugung hat ihre Quelle im Gefühl.

Franze (Schlußwort): Herr Prof. Jerusalem hat mit Recht die Kürze des Vortrags bemängelt; doch kann ich hier zu deren Entschuldigung auf das am Anfang von mir Gesagte hinweisen, nämlich: ich hatte ursprünglich das Thema über doppelt solange ausgearbeitet und habe dann im Hinblick auf die Kürze der beim Kongreß zur Verfügung stehenden Zeit speziell für den Vortrag eine kürzere Bearbeitung gemacht.

Ich stimme auch Herrn Prof. Goldstein durchaus darin bei, daß die Gewißheit des religiösen Erlebnisses zu Recht besteht. Da es sich aber, wie er hervorhebt, um eine andere Art von Einleuchten handelt, so empfiehlt es sich dies auch durch die Terminologie zum Ausdruck

zu bringen. Daher muß man entweder, wie ich es hier getan habe, nur die axiomatischen und beweisbaren Sätze evidente nennen, und das religiöse Einleuchten als „subjektive Gewißheit" bezeichnen, oder man kann für jene die Bezeichnung „objektive Evidenz", für dieses „subjektive Evidenz" einführen.

DER RATIONALISTISCHE WAHRHEITSBEGRIFF.

Von Dr. F. C. S. Schiller (Oxford).

Der Begriff der Wahrheit sollte einer der ersten sein, mit der die Philosophie sich zu befassen hat. Und doch bemüht man sich seit Jahrtausenden vergeblich, denselben klar und verständlich zu machen. Erst in den letzten zehn Jahren beschäftigen sich die Philosophen wieder eingehender damit, und zwar auf Anlaß einer von Amerika ausgegangenen neuen Auffassung dieses Begriffs, die so einleuchtend erscheint, daß sie überall (auch in Laienkreisen) Interesse und Beifall erweckt hat.

Doch ist es nicht meine Absicht hier den „pragmatischen", oder vielmehr humanistischen, Wahrheitsbegriff zu erörtern; es genügt nur in Umrissen seinen Gegensatz zu dem rationalistischen Wahrheitsbegriff darzustellen. Der humanistische Wahrheitsbegriff geht nämlich von der Erkenntnis aus, daß die Wahrheit eine Wertung ist, die wir entweder unmittelbar behaupten oder mittelbar erreichen, daß es sich in der ganzen Wahrheitsfrage um menschliche Erkenntnisse handelt, daß jeder Wahrheitswert strittig ist, angezweifelt werden kann, und verteidigt werden muß, daß seine Annahme psychologisch begründet und sodann praktisch bestätigt werden muß, daß eine solche Wertung niemals endgültig ist, sondern fortwährend durch wertvollere Aussagen ersetzt und erweitert werden kann. Kurz, der Wahrheitsbegriff steht in durchgängiger Beziehung zum menschlichen Leben und seinen Zwecken. Die Erforschung und Weiterbildung der Wahrheit wird somit eins der Hauptmittel, wodurch der Mensch sich im Kampf ums Dasein am Leben erhält, und eine von uns unabhängige, übermenschliche, ewige, unwandelbare, unerreichbare, unanwendbare, nutzlose Wahrheit muß als ein kindischer Wahn erscheinen, von der nicht mehr ernsthaft die Rede sein sollte.

Es ist leicht verständlich, daß solch ein jäher Bruch mit den Denkgewohnheiten der meisten Philosophen und mit den Redens-

arten, die man von jeher über die Wahrheit gepflogen hat, wie ihn diese Lehre anstrebt, den lebhaftesten Widerspruch hervorrufen mußte, und es wird derselbe gewiß auch in Deutschland laut werden. Eben deshalb aber will ich die humanistische Anschauung nicht direkt verteidigen. Ob dieselbe richtig oder falsch ist, frägt es sich beidenfalls, ob die gegnerische Ansicht wirklich einen Ersatz dafür zu bieten vermag. Die Frage also, die ich aufwerfen möchte, ist diese — gibt es überhaupt einen rationalistischen Wahrheitsbegriff? ist ein solcher überhaupt denkbar? Ist der Wahrheitsbegriff, an dem man Jahrhunderte geglaubt hat, wirklich ausführbar und anwendbar? Hat man ihn je durchgedacht? Läßt er sich überhaupt ausdenken?

So wie man nun versucht sich klar zu machen, was denn unter der „Wahrheit" einer Aussage überhaupt zu denken sei, stellt es sich sehr bald heraus, daß die Antwort keineswegs eine leichte ist.

1. Die Wahrheit soll eine Übereinstimmung des Denkens mit seinem Gegenstand bedeuten. Doch was versteht man eigentlich unter „Übereinstimmung", wie betätigt sich dieselbe, wie wird sie erkannt? Wie denkt man sich, ferner, den „Gegenstand"? Liegt derselbe jenseits des Denkens, ist er immanent mit dem Denken verflochten, oder wird er gar durch das Denken gebildet und gewissermaßen erschaffen? Ferner, wie denkt man sich das Denken? Meint man das menschliche Denken, oder spricht man von einem überindividuellen und nicht menschlichen Denken, das mit dem unsrigen irgendwie in einem geheimnisvollen Zusammenhang steht oder stehen soll? Schließlich, was macht das Denken für einen Unterschied an seinem Gegenstand aus, wie affiziert es ihn, wie denkt man sich das Verhältnis der Beiden?

Das sind alles wichtige Fragen, deren Lösung man von jeder anständigen Erkenntnistheorie verlangen darf.

2. Die Wahrheit soll ein Bild der Wirklichkeit entwerfen, soll sie darstellen, abspiegeln oder nachahmen. Wiederum muß man fragen: wie will man den Vergleich der Wahrheit mit der Wirklichkeit durchführen, wie die Treue dieses Abbildes abschätzen? Wer das nicht anzugeben weiß, der hat eigentlich auf die Frage nach der Wahrheit noch gar keine Antwort gegeben.

3. Die Wahrheit soll das Wesen der Dinge erfassen, wie es an sich ist. Wer das behauptet, müßte doch wenigstens nachweisen

können, daß kein innerer Widerspruch seiner Lehre anhaftet und sie innerlich vernichtet. Er muß einerseits den Erkenntnisprozeß erklären können, und andererseits beweisen können, daß derselbe an dem Wesen des Erkannten durchaus nichts ändert. Das heißt, er muß erklären können, wie man das Wesen, das An-Sich der Dinge erfaßt und es mit der Wahrheit vergleichen kann.

4. Wird die Wahrheit irgendwie auf Selbstgewißheit oder Denknotwendigkeit gegründet, so muß man die echte logische Denknotwendigkeit oder Evidenz, die uns den Besitz der Wahrheit sichert, von der unechten, unzuverlässigen, bloß psychologischen, zu unterscheiden wissen.

5. Erklärt man die Wahrheit für ein System zusammenhängender und widerspruchsloser Urteile oder Deutungen, so muß man mindestens imstande sein, einen formalen Unterschied zwischen einem wahren und einem falschen System anzugeben.

6. Daher muß man, wie man sich auch die Wahrheit denkt, doch angeben können, wie sich Wahrheit von Irrtum unterscheidet, was das Prädikat „wahr" im Gegensatz zu „falsch" für eine Bedeutung hat, und wie der Irrtum überhaupt möglich und verständlich ist.

Kann man dies alles nicht, so hat man keinen wahrhaften Wahrheitsbegriff, sondern nur unbegründete Vorurteile.

Nun ist es aber meines Wissens bis jetzt noch *keiner* rationalistischen Fassung des Wahrheitsbegriffs gelungen, auch nur eine einzige dieser Fragen auf haltbare Weise zu erledigen. Ich erlaube mir dies kurz zu beleuchten.

1. Eine Übereinstimmung eines transzendenten Gegenstandes mit seinem Gegenbilde in der menschlichen Erkenntnis scheint undenkbar. Für uns muß der Gegenstand jeder Erkenntnis in derselben immanent sein. Und das ist er auch tatsächlich. Was auch daher transzendente Gegenstände an sich sein mögen, und wie auch die Götter darüber denken mögen, geht uns nichts an. Auch scheint jedes Verständnis des Verhältnisses zwischen Denken und Gegenstand ausgeschlossen, wenn man einen vom Denken unabhängigen Gegenstand von vornherein annimmt. Die sogenannte Unabhängigkeit des Gegenstandes besteht *in* der Erfahrung und zum Zwecke deren Erklärung, und ist also durchaus nicht transzendent im Sinne der realistischen Metaphysik.

2. Ist die Wahrheit ein Abbild einer transzendenten Wirklich-

keit, so kann sie niemand mit ihrem Original vergleichen, eben weil es transzendent ist. Es verbürgt daher nichts die Treue dieses Bildes und sie bleibt reine Glaubenssache.

3. Aus dem gleichen Grunde kann kein Mensch je wissen, ob und wie die Wahrheit das innere Wesen der transzendenten Dinge erfaßt. Denn wir erkennen eben nur das Wesen, wie es sich in Wechselwirkung mit uns betätigt.

4.—6. Kann uns offenbar keine bloß formale Wahrheit genügen. Die echte Wahrheit, die wir erstreben, muß den Irrtum grundsätzlich ausschließen, darf es nicht dem Zufall überlassen, ob eine Aussage tatsächlich wahr ist oder nicht, und darf das Falsche nicht so leichthin als eine Art des Wahren ansehen.

Nun aber macht jede Aussage Anspruch auf Wahrheit. Sie will wahr sein und verlangt, daß man ihr Glauben schenke. Daß dies aber nur eine formale Wahrheit liefern kann, erhellt daraus, daß derartige Wahrheiten auch falsch sein können, und es auch tatsächlich meistens sind. Sie sind also von den wirklich wahren, das heißt bewährten, Wahrheiten wohl zu unterscheiden, und wenn die Menschheit zu wissen verlangt, was denn die Wahrheit wirklich sei, so darf sie der Philosoph nicht mit einem bloß formalen Wahrheitsbegriff abspeisen. Sowie man daher über die klägliche Halbheit dieser bloß logischen Wahrheit hinaus will, muß man irgendwie eine Anwendung derselben ermöglichen, welche ihren Anspruch auf wirkliche Gültigkeit prüft, und dann diesen Anspruch entweder bestätigt oder verwirft.

Es ergibt sich daraus, daß das wirkliche Kennzeichen der Wahrheit einer Behauptung in dem Wert der Folgen besteht, zu denen die Behauptung führt. Sind diese Folgen unseren Zwecken zuträglich und dienlich, so wird die Wahrheit gutgeheißen; anderenfalls wird sie für falsch erklärt. Es entscheidet also der Erfolg — der Wert oder der Nutzen der Behauptung für menschliche Zwecke, und zwar hauptsächlich (wenn auch nicht ausschließlich) für Erkenntniszwecke.

Ist aber damit die Wahrheit nicht als solche ihrer ganzen stolzen Unabhängigkeit beraubt und in demütigende Abhängigkeit von menschlichen Lebenszwecken gebracht?

Das ist allerdings das Ziel, worauf diese Betrachtungen mir unwiderstehlich hinzusteuern scheinen, doch da es manchem schwer werden wird sich in dieses Ergebnis zu fügen, wollen

wir ferner die entgegengesetzte Annahme einer von uns *gänzlich* unabhängigen Wahrheit noch einmal gründlich erwägen.

Nehmen wir also an, daß es eine von uns unabhängige Welt gibt und daß zwischen Wahrheit und Anwendbarkeit auf menschliche Erkenntniszwecke keinerlei Zusammenhang besteht. Es ist leicht ersichtlich, was die Folgen dieser Annahme sein müssen. Erstens muß der Wert oder Nutzen einer solchen Wahrheit ein ganz *zufälliger* sein; sie darf nützlich sein oder nutzlos, wie es kommt, denn zwischen den Eigenschaften „wahr" und „nützlich" fehlt jeder innere Zusammenhang. Zweitens, ist die Wahrheit von uns unabhängig, so muß auch ihre Existenz von uns unabhängig sein. Ob wir sie erkennen oder nicht, ändert an der Wahrheit nichts. Sie gewinnt nichts dadurch, daß sie erkannt wird, und verliert nichts dadurch, daß sie es nicht wird. Sie verhält sich gegen unsere Erkenntnistätigkeit völlig gleichgültig. Sie bedarf auch keiner Bestätigung oder Bewahrheitung durch einen menschlichen Erkenntnisprozeß. Sollte man dergleichen für nötig erachten, so würde es sofort um die Unabhängigkeit der Wahrheit geschehen sein, und die humanistische Fassung des Wahrheitsbegriffs würde unvermeidlich. Denn bewähren kann sich die Wahrheit nach unserem Ermessen nur dadurch, daß ihre Behauptung uns zu wertvollen Folgerungen führt.

Eine wahrhaft unabhängige Wahrheit ist dagegen selbstgenügsam und bedarf keiner Bewahrheitung. Sie ist an und für sich wahr und braucht weder erkannt zu werden noch erkennbar zu sein. Kein Verhältnis zur menschlichen Erkenntnis kann ihre Stellung beeinträchtigen.

Nun ist dies offenbar eine Auffassung, welche der Wahrheit eine sehr erhabene und scheinbar sehr gesicherte Stellung anweist; und es könnte keiner ihrer Freunde diese Ansicht tadeln, wenn dieselbe nur behauptet, nicht aber verteidigt zu werden brauchte. Wird aber einmal der Einwurf gemacht, es wäre doch schließlich zu erweisen, daß es solche unabhängige Wahrheiten auch wirklich gäbe, so scheint dieser rationalistische Wahrheitsbegriff allerdings anfangs in Verlegenheit zu geraten. Denn tatsächlich werden alle angezweifelten Wahrheiten stets auf humanistischem Wege bewiesen. Man sucht nachzuweisen, daß ihre Annahme wirklich eine zweckmäßige ist, und die rationalistische Lehre von der unabhängigen Wahrheit erscheint dadurch als eine müßige und widerlegte.

Der echte Rationalist findet jedoch bald eine Aushilfe. Weshalb sollte er nicht die Wahrheit seiner Behauptung von der Existenz einer unerweislichen, von uns unabhängigen, und deshalb zuweilen unerkennbaren Wahrheit eben dadurch erhärten, daß er diese selbe Lehre als Beispiel für die Richtigkeit seiner Behauptung anführt? Es handelt sich darum, die Existenz unerweislicher Wahrheiten darzutun. Gut: also er behauptet dies einfach; und eben dadurch, daß er es behauptet, hat er es bewiesen. Denn seine Behauptung ist selber unerweislich. Was könnte schöner zu seiner Überzeugung stimmen? Genügte das ihm nicht, so müßte man ihn für einen verkappten Skeptiker halten.

Wenn auch diese Beweisführung als eine durchaus gelungene bezeichnet werden muß, so muß man doch andererseits gewisse Grenzen ihrer Anwendung konstatieren. Zum Beispiel hat sie für den Gegner auch nicht die mindeste Beweiskraft. Denn derselbe leugnet ja konsequent jegliche Existenz von unerweislichen Wahrheiten. Er wird sich also schwerlich durch einfache Wiederholung dieser Behauptung von der Existenz eines solchen Undinges überzeugen lassen. Auf eine unerweisliche Behauptung mehr oder weniger kommt es ihm nicht an, und eine unerweisliche Wahrheit, die durch einen unerweislichen Anspruch auf Wahrheit erhärtet wird, bleibt nach wie vor mit seinem Wahrheitsbegriff schlechterdings unvereinbar.

Es beeinträchtigt aber dies die Gültigkeit des ganzen Verfahrens für den Rationalisten nicht im mindesten. Solange er sich selbst überzeugen kann, kann er sich zufrieden geben. Er braucht nur zuzugeben, daß er sich in einer Lage befindet, wie sie ja leider bei philosophischen Streitfragen öfters vorkommt, in der beide Parteien ihre Überzeugungen mit Annahmen begründen, die nur für sie beweiskräftig sind, und vom Gegner verworfen werden und grundsätzlich verworfen werden müssen, eben weil er von entgegengesetzten Annahmen ausgegangen ist. (Man vergleiche die Frage über die sogenannte Willensfreiheit.) Derartige Ergebnisse sollten deshalb nur zum Verzicht auf die Fortsetzung des Streites führen. Ein Jeder darf nämlich unverrückt in seiner uneinnehmbaren Stellung verharren!

Des Humanisten viel umstrittene, vielfach angezweifelte, siegreich erprobte Wahrheiten, die sich schließlich durch ihren Lebenswert bewährten, sind sichergestellt. Es sind die einzigen

für die er sich interessiert, die er anerkennt und für voll ansieht. Sie werden ihm gewährt und bleiben ihm gewahrt. Es wird ihm zugegeben, daß sie sich auf seine Weise ableiten und erklären lassen. Was will er mehr? Sie erstrecken sich über alle Gebiete des menschlichen Lebens. Die einzige Ausnahme wird durch die eine unerweisliche Wahrheit gebildet, an die der Rationalist glauben muß, um sich den Glauben an die Unabhängigkeit der Wahrheit zu wahren. Doch diese Ausnahme existiert lediglich für den Rationalisten, und der Humanist braucht sich nicht darum zu kümmern. Sie verleiht dem rationalistischen Wahrheitsbegriff die höhere Weihe. Ist dies aber einmal geschehen, so braucht auch der Rationalist die nützlichen, gemeinen, menschlichen Wahrheiten nicht weiter zu leugnen oder zu bekämpfen. Er kann es einfach seinem Gegner überlassen, sich an solch gemeinen Dingen zu ergötzen. Denn er selbst darf sich ja fortan ungestört in die höheren Sphären schwingen und die idealen Welten beschauen, in denen sich die nutzlosen Wahrheiten in unerschöpflicher Fülle und unantastbarer Unabhängigkeit ergehen. Die eine unerweisliche Wahrheit, deren Besitz er sich gesichert hat, verleiht ihm den Eintritt in jene höheren Regionen. Und zwar auf folgende Weise.

Gibt es eine einzige Wahrheit, die nicht bewahrheitet zu werden braucht, deren Wahrheit nicht auf Nützlichkeit und Wert für menschliche Zwecke beruht, so kann es derselben offenbar auch viele geben. Ob also irgendeine besondere Wahrheit zu erweisen und zu bewahrheiten ist, wird durchaus zufällig. Zwischen Wahrheit und Beweisbarkeit besteht so wenig ein Zusammenhang wie zwischen Wahrheit und Nützlichkeit.

Berechtigt aber dies den Rationalisten nicht von *jeder* beliebigen Wahrheit zu behaupten, daß sie in das Gebiet der unerweislichen Wahrheiten gehöre? Sicherlich ist das eine schöne und vorteilhafte Lage, aus der ein Kluger manchen Nutzen ziehen kann. Er darf getrost behaupten, was er will und was ihm paßt. Alles ist wahr, alles ist erlaubt. Denn alles, was er wahr haben will, kann sein Machtspruch unter die unerweislichen Wahrheiten versetzen! Wie herrlich für die reine Erkenntnis des A-priori und so manche bestrittene Lieblingsgedanken des Rationalismus! Und wie ergötzlich, dem Feind die eigenen Waffen zu entwenden und ihn damit zu überwinden! Er hatte sich vermessen, sich von dem unerbittlichen Zwange der Wahrheit zu befreien, er

hatte es bezweckt, den allgemeinen Denknotwendigkeiten zu entrinnen, er hatte sich erkühnt, die hehre Wahrheit zu entweihen und ihr eine schnöde Knechtschaft zuzumuten, er wollte es sich ermöglichen, jede beliebige Behauptung mit Fug und Recht für wahr zu halten.

Was aber dem Vermessenen nicht glückte, siehe da, dem getreuen Diener der absoluten Wahrheit wurde es gewährt! Die göttliche Wahrheit steigt vom Himmel herab und bezeugt ihrem Anbeter huldvoll ihre Gunst. Der Rationalist entpuppt sich auch als der wahre Humanist!

Oder aber sollte das alles doch schließlich Unsinn sein? Es ist möglich, daß dieser Gedanke auch in andern aufgeblitzt ist, und daß auch sie aus diesen Betrachtungen richtig gefolgert haben, daß eine reine von uns unabhängige Wahrheit eine reine Undenkbarkeit ist. Ist das der Fall, so wäre unsere Absicht erraten und unser Ziel erreicht.

Es täte nur noch not, auf die eigentliche Quelle dieses ganzen Widersinns hinzuweisen. Der rationalistische Wahrheitsbegriff droht in einen Sumpf von Narrheiten zu versinken, weil er es nie versucht hat sich darüber Rechenschaft zu geben, wie denn überhaupt Wahrheit von Irrtum zu unterscheiden sei. Er hat den baren *Anspruch auf Wahrheit* mit der *wirklich bewährten* Wahrheit verwechselt, und hat sich deshalb mit einer *bloß formalen* Wahrheit begnügt, die sich gegen den Unterschied von wahr und falsch gleichgültig verhält und deren wirklicher Wahrheitswert deshalb noch nicht festgestellt ist. Die wirkliche Wahrheit aber, mit der sich doch die Erkenntnistheorie vorzugsweise beschäftigen sollte, geht nur hervor aus der *Prüfung* der Behauptungen, die Wahrheit beansprucht haben. Und diese Prüfung führt notwendigerweise früher oder später zu einer Betätigung der Wahrheit, sie fordert eine *Anwendung* auf das menschliche Leben und dessen Zwecke. Eine rein theoretische Wahrheit, die nie angewandt wird oder gar nie angewandt werden kann, ist daher ein Wahn. Sowie eine sogenannte theoretische Wahrheit bestritten wird, kann sie sich nicht mehr in ihrem würdevollen Müßiggang erhalten; *sie muß sich betätigen und damit praktisch werden.*

Es ist so manchem hochgelahrten Doktor Faustus in den Hochschulen, welche die Gesellschaft gewiß nicht nur deshalb unterhält, um ihre Bewunderung seines Charakters zu bezeugen, noch

nicht so recht klar geworden, daß das Schöpfungs*wort* in Wahrheit eine *Tat* bedeutete. Die Sprachkenntnis dieser Herren reicht nicht hin, um die Wahrheit aus der Sprache des Wunsches in die des Lebens zu übersetzen. Wir Humanisten aber haben erkannt, daß Worte und Begriffe ihren Wert durch die Handlungen erhalten, die sie erleichtern und ermöglichen. Darum übersetzen wir getrost: Im Anfang war die Tat! Und fügen wir hinzu: Am Ende auch! Alles aber, was dazwischenliegt, das ganze gotische Gebäude der theoretischen Wissenschaften, mit ihren unendlichen Schnörkeln und Kniffen, ist nur Mittel und Vermittelung.[1]

[1] Diskussion siehe Seite 726 ff.

THE EVOLUTION OF PRAGMATISM.[1]

By A. C. Armstrong,
Wesleyan-University, Middletown, Conn. U. S. A.

The history of the movement called pragmatism has been a confused one. Because of the unfamiliarity of the theory, or because of the nature of the debate, considerable misapprehension has resulted on both sides of the discussion. It is a matter for congratulation, therefore, that the situation has of late begun to clear. Criticism has exerted vigorous pressure from without the school. The inner development of the diverse elements in the movement has been promoted by prolonged reflection. There has existed, withal, a large amount of essential agreement among the pragmatic leaders. The resultant effect has been twofold. Opinion, on the one hand, has crystallized concerning certain fundamental principles. On the other, differences of view, actual or potential, have developed concerning positions which enter into the central doctrine, or which are correlated with it. In Spencerian phrase, both integration and differentiation have characterized the development of the movement. Both of these results will be illustrated, if we go on to specify some of the principal lines of progress.

1. *Pragmatism as a Methodological Doctrine.* Concerning this, at least among English and American pragmatists, opinion is unanimous. In the first instance, it is agreed, and fundamentally, the principle is a principle of method. Whatever else the doctrine may suggest, to whatever further conclusions it may lead or tempt, it proposes primarily a method of thought and inquiry — a method inherent in all thinking, when this is rightly understood, one which has been victoriously followed by the natural sciences, and which is now introduced into philosophy for the latter's regeneration and revival. And the benefits of this method are held not to accrue to thought alone

[1] This paper deals only with pragmatism in Great Britain and the United States.

— it brings knowledge into touch with life and promotes action as well as cognitive work.

The school is once more agreed in the use which is made of this limitation. The strict conception of the doctrine as a methodological principle forms its primary defence against the charge of positivism or agnosticism. This accusation is false, the pragmatists reply, or rather it is irrelevant; for in itself considered our view is not a theory of things, not a metaphysic, but a method of inquiry. It is compatible with various types of philosophical conviction. As a matter of fact, it is accepted by thinkers who come to diverse conclusions concerning the world and human life.[1]

It is possible, indeed, to raise questions here. For, merely as method, pragmatism may be taken in narrower or wider meanings. Is it possible, for example, to maintain the distinction drawn by James and others between the pragmatic method and pragmatism as a theory of truth? Or, if this is practicable, is it perchance accomplished by construing the method in a vaguer, rather than a more precise and definite sense? Further, and more generally, it may be queried whether the doctrine can be successfully confined at all within the purely methodological field. Can methodology itself, can "logic" be discussed, without touching on broader issues, which lead thought far afield? On such questions the thought-history of the recent past — say, from the 60s. of the last century onward — might throw some needed light. But as my purpose is not so much to criticise as to formulate, I pass on to a second principle on which pragmatists are agreed.

2. *Pragmatism is not Individualism or Subjectivism*, as so many critics of the movement have contended. On the contrary, it is inherent in the doctrine to take account of the universal, the objective factors in thought and life. The explicit statement of these positions has been developed by the pragmatists in rebuttal of hostile attacks; and they maintain that the unfriendly interpreters of their doctrine have taken advantage of the defects inevitable in the first formulation of new and pregnant views. However this may be, it is essential to note

[1] Cf. Schiller, *Studies in Humanism*, 1907, pp. 16—21; James, *Pragmatism*, 1907, pp. 43—55; Dewey, "What Does Pragmatism Mean by Practical?", *Journal of Philosophy*, V. 4. (Feb. 13, 1908), pp. 86—89.

in the present situation the energetic repudiation of subjective conclusions by the pragmatic leaders. In this, of course, the emphasis varies somewhat with the different points of view. Schiller dwells on the common or social moment in cognition. With him man is the universal measure, but man as *man*, not *qua* individual — since even Protagoras has been maligned by the Platonic interpretation of the principle.[1] James is more emphatic concerning the relation of truth and knowledge to "reality" — to things of sense or, in varying phrase, "the flux of sensations", and their relations; to the inner relations of ideas; to the funded body of truths previously established.[2] James's realistic tendency is evident[3]; in fact, he sometimes fears that the humanistic form of the doctrine is compatible with solipsistic or agnostic views.[4]

But already the discussion of method is verging on the pragmatic theory of truth. The same mingling is, further, involved in a third problem. —

3. *The Relation of Pragmatism to Humanism.* Humanism is more especially the work of Mr. Schiller, though he has been inspired by the influence of Mr. James, and the latter shares in many of his conclusions. In the hands of either thinker, of course, the theory is not a new development of the movement, yet one which has become more distinct and more explicit as the movement in general has gathered force. In itself considered humanism is broader than pragmatism. It contains the latter but goes beyond it. As defined by Mr. Schiller, it emphasizes an inclusive view of knowledge.[5] Psychology shows that, as a matter of fact, the cognitive processes are shot through with desire, emotion, will, even as they are always led on by interest and purpose. Logic, then, should take account

---

[1] *Studies in Humanism,* pp. 38, 316—320.

[2] *Pragmatism,* pp. 205 ff., 229 ff., 243 ff.

[3] Dewey also insists on the realistic character of the form of pragmatism favored by himself and the "Chicago School". Cf. "The Realism of Pragmatism", *Journal of Philosophy,* II. 12, (June 8, 1905), pp. 324—327; also, "The Postulate of Immediate Empiricism", *ibid.,* II. 15 (July 20, 1905) pp. 393—399, and "Does Reality Possess Practical Character?", *Essays Philosophical and Psychological in Honor of William James,* 1908, pp. 51—80.

[4] Cf. "The Pragmatist Account of Truth and its Misunderstanders", *Philosophical Review,* XVII. 1 (Jan. 1908), pp. 15—17.

[5] *Studies in Humanism,* pp. 1–21.

of these factors, should endeavor to evaluate and regulate them, not ignore or reject them, as intellectualism so long has done. Thought is everywhere purposive and personal — its depersonalisation the primary error of the non-pragmatic schools. Humanism, so construed, is more hospitable than pragmatism to metaphysical conclusions. It also, as Mr. Schiller thinks, has a wider methodological value. Pragmatism he views as a type of logical or noëtical theory. Humanism possesses "a method which is applicable universally, to ethics, to aesthetics, to metaphysics, to theology, to every concern of man . . ."[1]

The full justification of this position must be left to its author. It is evident, however, that even in the methodological sphere differentiation is going on. The narrower pragmatic method and the broader method of humanism are not in all respects identical. And important issues will depend on the adoption of the one or other of the differing standpoints.

4. *The Varieties of the Pragmatic Method in its Stricter Meaning.* The discussion of humanism has brought the argument back to the subject of method pure and simple. The question must now be raised whether there are no distinctions within the pragmatic method narrowly considered — either internal distinctions or differences of application. This problem will be best considered under several subdivisions.

a. *The Pragmatic Method Varies with its Application to Different Subjects.* This has been recognized of late alike by friend and foe. From the critical standpoint, Lovejoy has contended that there are thirteen different pragmatisms, just a baker's dozen, as we say in the English proverb.[2] Before Lovejoy, however, Schiller had emphasized the need of drawing accurate distinctions. Each cognitive act involves, he urges, a specific purpose. Accuracy demands, therefore, that account be taken of these various purposes and their respective implications.[3] And Dewey, in his noteworthy review of James's *Pragmatism*, asks the crucial question, what for pragmatism does practical really mean? In reply he distinguishes between the application of the term to objects, to ideas, and to beliefs.

---

[1] *Studies in Humanism*, p. 16.

[2] A. O. Lovejoy, "The Thirteen Pragmatisms", *Journal of Philosophy*, V. 1—2 (Jan. 2, 14, 1908).

[3] *Studies in Humanism, passim.*

Applied to an object, it means "*the future responses which an object requires of us or commits us to.*" Applied to an idea, it refers to the changes which the idea "*as* attitude effects in objects." Applied to truths or beliefs, it involves, the question "of *value*, importance." And these differences of meaning, he further argues, essentially bear on the interpretation of pragmatism itself, and on the uses to which the method may be put.[1]

On the last of these several applications Dewey dwells with special emphasis. And rightly. For it raises the question of values, which calls for treatment under a separate head.

b. *Pragmatism and Judgments of Value.* Here distinctions must be drawn. In certain meanings of the term, value, pragmatism essentially involves evaluating thought. So much so, in fact, that it has been often charged that the theory reduces truth entirely to the expedient, the useful, or the good. But the pragmatists repel the charge and are themselves engaged in the differentiation of their doctrine. James recognizes the intellectual working of ideas as well as their direct furtherance of life.[2] Schiller defends alike the testing of science by its material results and the verification of religious postulates by their spiritual results.[3] Dewey, in the paper to which reference has just been made, defines valuation in the stricter sense as dealing with truths or beliefs which have already been accepted; and reaches the conclusion that such appreciation adds nothing to the evidence on which they rest.

It is difficult at this point to speak without hesitation. It is possible that the writer may not fully grasp Mr. Dewey's position. In particular, two of his recent and characteristic utterances can with difficulty be harmonized in regard to the point now under discussion. The argument of his "Beliefs and Realities"[4] bears decidedly in favor of the faith which is based on values. The review of James distinctly criticises, though with consideration, the appeal to values in the decision of ultimate questions. If the divergence from the views of James and

---

[1] *Journal of Philosophy*, V. 4, pp. 87—99.

[2] *Pragmatism*, pp. 213, 216—217.

[3] *Studies in Humanism*, pp. 359—360, 362 ff.

[4] *Philosophical Review*, XV, 2 (March, 1906) pp. 113—129; see especially, p. 128.

Schiller is fixed, it indicates a cleavage within the school. In any case, the discussion has suggested a fundamental problem with which pragmatism is bound to deal and around which its inner development must, in part, of necessity center.

c. *The Applicability of the Pragmatic Method.* Or in other words, to what subject-matters may it be properly applied? This question, as will be seen, is connected with the one preceding. For if the method is to be employed with reference to transcendent objects, reliance must, at least in part, be placed on evaluation. Or the problem may be conceived more broadly whether the pragmatic method may at all extend its scope beyond experience and the reorganization of the latter? The issue has often been pressed by critics from without. Some recent indications point toward its emergence within the school itself. And this would seem to be a probable result. For once more we have come upon a vital problem, germane to the principles of the movement and needing solution in order to their exact determination and use.

5. *Pragmatism and Metaphysics.* Thus far pragmatism has been considered as a method, with incidental references to its theory of truth. As such the doctrine has been distinguished from its metaphysical connections. Nevertheless, it easily allies itself with metaphysics, even with definite types of metaphysical conviction. Here finally evolution is going on, and differentiation within the pragmatic group. James and Schiller, perhaps, are most nearly akin in their metaphysical, as in their epistemological views. Freedom, pluralism, a developing rather a finished world, theism appeal to both, though here and there with differences of emphasis or construction, and although James favors a realistic rather than an idealistic theory of things. Dewey on the other hand, in the paper quoted, has intimated a different doctrine, and that with no uncertain sound. Speaking of the personal factor in the constitution of knowledge and reality, he suggests an interpretation of personality quite other than that which is favored by his humanistic colleagues. "According to the latter view", he remarks "the personal appears to be ultimate and unanalysable, the metaphysically real. Associations with idealism, moreover, give it an idealistic turn, a translation, in effect, of monistic intellectualistic idealism into pluralistic, voluntaristic idealism. But

according to the former, the personal is not ultimate, but is to be analysed and defined biologically on its genetic side, ethically on its prospective and functioning side."[1]

As method, then, as epistemological theory, in its metaphysics, pragmatism is evolving. Integration and differentiation have both been going on. The relative predominance of these factors has been determined in each instance largely by the stage of progress reached. So it must also be with the future development of the movement. On the Continental situation the writer will not presume to pronounce. In Britain and America both tendencies appear destined to persist; but it is evident that the process of analysis and distinction has of late been gaining, and that it is likely to continue to gain ground.

DISKUSSION (ÜBER BEIDE VORTRÄGE).

Dürr ist der Ansicht, daß die Pragmatisten und die von ihnen sogenannten Rationalisten sich karrikieren. Daß es eine unerweisbare Wahrheit gebe, hat im Ernst niemand behauptet. Jede Wahrheit muß als solche erkennbar oder erweisbar sein. Diese Überzeugung drückt sich schon in dem Suchen nach einem Kriterium der Wahrheit aus. Der Streit scheint sich dadurch entwickelt zu haben, daß gewisse Wahrheiten ihr Kriterium erst durch Beziehung auf zukünftige Erkenntnisse gewinnen, während andere es sozusagen in sich selbst haben. Das Problem der Wahrheit entsteht dadurch, daß Erkenntnisse nicht auf einem Weg zustande kommen, sondern auf verschiedenen Wegen. Gewisse Erkenntnisse werden uns aufgezwungen, andere, die sich unter Umständen auf denselben Gegenstand beziehen, kommen auf Umwegen, willkürlich, zustande und besitzen nicht den Charakter der Unabänderlichkeit wie die ersteren. So können wir etwas durch Wahrnehmung und durch Mitteilung eines andern kennen lernen. In gewissen Sätzen ist das notwendige, uns aufgezwungene (produzierte) und das modifikationsfähige (reproduktiv bedingte) Erfassen ein für allemal in Einklang gebracht. In anderen Fällen besteht das modifikationsfähige Erfassen lange vor dem uns aufgezwungenen. In diesen letzteren Fällen kann die Verifikation erst später eintreten, während in den ersteren Fällen sogenannte selbstevidente Wahrheiten vorliegen.

Dr. **Arnold Ruge** (Heidelberg): Die Frage nach der Wahrheit mit der Frage nach etwas inhaltlich Wahrem zu identifizieren, ist nicht nur an sich logisch unmöglich, sondern muß notgedrungen zu einem das Absolute des Wahrheitsanspruches negierenden Relativismus führen. Etwas anderes ist es zu fragen, welche Beschaffenheit ein Urteil haben soll,

[1] *Journal of Philosophy*, V. 4, p. 97.

um zweckmäßig zur Orientierung in mehr oder weniger differenzierten Lebensverhältnissen zu sein, etwas anderes festzustellen, welche Momente ein Urteil zu einem über alle Zweckmäßigkeit erhabenen für alle urteilenden Wesen geltenden machen. Die Lösung der ersten Frage ist Aufgabe einer die empirischen Lebensverhältnisse analysierenden Psychologie, die der zweiten Gegenstand der Logik, welche die Ansprüche auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zu prüfen, die für die Rechtmäßigkeit dieses Anspruches erforderlichen Vernunftformen aus dem Wesen der Vernunft selbst festzustellen hat. Was an Gültigkeiten, was an Vernunftfunktionen muß in dem einzelnen Urteil zur Geltung kommen, was von dem Wesen der überindividuellen Vernunft muß an der Empirie sein, um ihr den Stempel eines allgemein geltenden, d. i. wahren Urteiles zu geben? Dabei bleibt die Empirie, das Beherrschte, wandelbar und mit ihr die Kenntnis von diesem Empirischen (Entwicklung und Erweiterung der Erfahrung), während die Vernunftformen, das Beherrschende, unwandelbar bleiben. In der empirischen, subjektiven Beschränktheit bei der Kenntnis des Gegenstandes, von dem zu einer neuen Erkenntnis synthetisch weitergegangen werden soll, liegt der Grund der Wandelbarkeit aller Wahrheiten, in dem Postulat und der Möglichkeit an sich, die Vernunftformen in dieser Synthese zur Geltung zu bringen, liegt das Recht und die Notwendigkeit des Anspruches auf absolute Wahrheit. Wahr ist das Urteil, dessen Negierung die Vernunft (Akkusativ) selbst aufhebt. Die logische Frage nach der Wahrheit ist die Frage nach den geltenden Vernunftformen, nach dem Wesen der Vernunft und ihren Beziehungen zum Vernunftlosen.

E. Mally: Herr Schiller erklärt, wahr sei das, was zweckmäßig ist, namentlich zu Erkenntniszwecken. Was heißt erkennen? Erkennen ist Erfassen der Wahrheit. Wahr ist also, was zum Erfassen der Wahrheit zweckmäßig ist. Das ist ein Zirkel.

Pikler: Ich erlaube mir fünf sehr kurze Bemerkungen. 1. Herr Mally hat mir das Wort aus dem Mund genommen. Ich liefere einen Beleg hierfür darin, daß ich mir aufgezeichnet habe, daß Armstrong gleichfalls davon sprach, daß James auch *intellectual value* als Grundlage der Wahrheit anführt. — 2. Nach Herrn Schiller kann eine von uns unabhängige Wahrheit nicht nützlich sein. Doch jeder Bedingungssatz von der Form „wenn ich so und so handle, erreiche ich einen Zweck, wenn nicht, so nicht" ist eine Wahrheit, die von mir unabhängig ist; sie ist aber dennoch nützlich, denn ich kann durch mein Handeln bestimmen, welche von den beiden Möglichkeiten eintrete. Ja alle nützlichen Wahrheiten haben diese Form oder lassen sich auf diese zurückführen. — 3. Armstrong behauptet „pragmatism promotes action"; aber indem der Pragmatismus Selbsttäuschungen, Autosuggestionen, Vorspiegelungen ermöglicht und sogar gutheißt, wirkt er *gegen* das Handeln. — 4. Nach Schiller wird die Wahrheit eines Satzes dadurch bestimmt, ob er zum nützlichen Handeln, zur Tat führt. Nun frage ich: kann es wohl gesagt werden, daß eine gewisse Krankheit, oder ein ge-

wisses Leiden, z. B. gleich der Tod, solange nicht existiert, als wir kein Mittel dagegen kennen; daß so lange das Wegleugnen desselben die Wahrheit ausdrücke, und die unangenehme Wahrheit erst mit Auffindung des Gegenmittels eine Wahrheit zu sein beginne? Und wie besteht es hiermit während des Suchens des Mittels? Ist auf Grund dieser Tätigkeit jene unliebsame Wahrheit anzuerkennen, und gleichzeitig, da das Mittel noch nicht gefunden ist, auch das Gegenteil als Wahrheit zu befürworten? — 5. Herr Schiller hat nicht nur soviel behauptet, daß man eine Wahrheit nie als endgültig anerkennen darf, sondern sogar, daß „eine Wahrheit nie endgültig sein *kann*" und es gebe keine Wahrheit, die im Laufe der Zeit nicht durch eine gegensätzliche ersetzt werden könne. Ich möchte Herrn Schiller bitten, einen Beweis hierfür zu geben.

Jerusalem: Aus Ihren Einwendungen ersehen wir, daß Sie unseren Standpunkt nicht verstehen. Wir machen das theoretische Erkennen zum Problem, während Sie dasselbe voraussetzen. Wir gehen hinter Ihre Voraussetzungen zurück und graben tiefer.

Boris Jakowenko: Die Wahrheit ist die von jedem Psychischen unabhängige Wahrheit. Darum nur diejenige Wahrheit, die von dem Psychologismus in jeder Verkleidung befreit ist (auch vom pragmatistischen Psychologismus), eine echt-transzendentale Wahrheit ist.

Dr. **Otto Karmin** (Genf): Ein Wort zum Prioritätsstreit: in dem positiven Teil der Erkenntnistheorie Auguste Comtes scheinen mir die hauptsächlichsten Theorien des Pragmatismus bereits enthalten zu sein.

W. M. Kozlowski: Sans être en tous points d'accord avec le pragmatisme exposé par M. Schiller, je me permettrai d'admettre en sa faveur un argument, tiré de l'évolution historique de la pensée. On peut distinguer trois phases dans le développement de notre jugement sur la valeur de la connaissance. La première est *naïve:* elle considère que la connaissance correspond exactement à une réalité extérieure. La seconde, (c'est celle de la science actuelle) est déjà pragmatique, mais c'est un pragmatisme qui s'arrête à demi chemin. Il admet deux vérités différentes sans en être choqué: celle des sens (lévé et couché des astres comme phénomène donné) et celle de la raison (rotation de la terre comme vérité scientifique). Le troisième étape correspond à l'exigeance philosophique: de considérer *la vérité* non comme quelque chose d'immobile et stable, ce qu'on peut saisir et fixer une fois pour toutes, mais comme un *idéal de la connaissance*; une direction dans la quelle la science avance toujours sans jamais atteindre un but définitif et tangible. Ce sont les trois firmaments intéllectuels dont j'ai eu l'honneur de parler hier. On pourrait prouver par l'histoire des sciences que presque tous les savants inventeurs ont été pragmatistes dans leur domaine. Nous les voyons déjà chez Ptolémé, lorsque dans le III livre de la *Megale Syntaxis* il démontre que l'hypothèse de l'épicycle

conduit aux mêmes resultats que celle du cercle excentrique et par conséquent peut lui être substituée.

Prof. Dr. **Störring** (Zürich): Der Pragmatismus ist eine Form derjenigen Anschauung, welche sagt: wahr ist nur, was sich verifizieren läßt. Diese Feststellung läßt sich nicht halten. Die Verifikationen bestehen selbst in Deduktionen und Gleichheitssetzungen, deren Gültigkeit stillschweigend von dem Pragmatismus vorausgesetzt wird. Ein einfaches Beispiel, daß es Wahrheiten gibt, die nicht der Verifikation bedürfen: Wenn ich sage: a steht links von b, c steht rechts von b, also steht a links von c, so wird für diese Wahrheit kein Mensch eine Verifikation verlangen, ebensowenig wie für die: A gehört zur Gattung B, B gehört zu Gattung C, also gehört A zur Gattung C. Es gibt aber Feststellungen, die sich verbinden mit dem Bewußtsein der absoluten, nicht steigerungsfähigen Sicherheit. Der Pragmatismus hat Bedeutung für die Frage nach der Psychogenesis des Denkgeschehens, aber nicht in logisch-erkenntnistheoretischer Beziehung.

F. C. S. Schiller (Oxford): Wegen Zeitmangels beschränke ich mich auf zwei Bemerkungen. Erstens, daß die heute gemachten Einwendungen sämtlich alte sind, auf die Erwiderungen vorliegen. Zweitens, daß der rationalistische Wahrheitsbegriff nicht nur, wie ich auszuführen suchte, logisch zu der Behauptung von der Existenz einer unbeweisbaren Wahrheit führen muß, sondern daß er auch tatsächlich im rationalistischen Lager dazu geführt hat. Z. B. ist dies von J. E. Russell und J. B. Pratt in Amerika, von J. E. Mc Taggart in England (und in dieser Diskussion von Herrn Jakowenko) behauptet worden.

FORTSETZUNG DER DISKUSSION ÜBER DEN PRAGMATISMUS.[1]

Nelson: Das von Herrn Itelson gegen den Pragmatismus gerichtete Argument, daß der Schluß von der Folge auf den Grund, also auch vom Erfolg auf die Wahrheit der durch diesen Erfolg zu bestätigenden Annahme, streng genommen nie mehr als ein Wahrscheinlichkeitsschluß sein kann, scheint mir noch nicht das entscheidende in unserer Frage zu sein. Die Pragmatisten werden seine Richtigkeit zugeben und uns erinnern, daß gerade sie es sind, die von jeher die Unerreichbarkeit absoluter Wahrheit behauptet haben.

Das entscheidende Argument scheint mir vielmehr in folgender Überlegung zu liegen. Man kann zwei Formen des Pragmatismus unterscheiden, eine radikale und eine weniger radikale. Die eine will den

[1] Auf Wunsch verschiedener Kongreßmitglieder wurde von dem Generalsekretariat eine Fortsetzung der Diskussion über den Pragmatismus in besonderer Sitzung anberaumt, die sich durch mehrere Stunden erstreckte und deren Verlauf, soweit Niederschriften überhaupt vorliegen, im folgenden wiedergegeben ist.

Begriff der Wahrheit selbst pragmatisch erklären, die andere nur ein pragmatisches *Kriterium* der Wahrheit aufstellen. Es ist mir aus dem Vortrage des Herrn Schiller nicht deutlich geworden, welche dieser beiden, sehr genau zu unterscheidenden Formen des Pragmatismus er vertreten wollte. Will er — wie dies der Titel seines Vortrags nahelegt — behaupten, Wahrheit sei ihrem Begriffe nach nichts anderes als Nützlichkeit, so muß er konsequenterweise auch hinsichtlich der Wahrheit dieser seiner Behauptung daran festhalten, daß sie nichts anderes bedeutet als die Nützlichkeit. Was bedeutet es also, wenn Herr Schiller die Behauptung aufstellt, Wahrheit sei Nützlichkeit? Offenbar nichts anderes als: *es sei nützlich, zu denken, Wahrheit sei Nützlichkeit.* Da aber die Wahrheit dieser Behauptung wieder nichts anderes sein kann als ihre Nützlichkeit, und da dasselbe von der Wahrheit einer *jeden* Behauptung als solcher gilt, so müssen wir, um uns den Sinn der Schillerschen Behauptung klar zu machen, eine *unendliche* Reihe von Aussagen vollziehen. Eine Reihe, in der jedes Glied erst durch das nächstfolgende definiert wird, nämlich jede Teilaussage erst durch die Aussage ihrer Nützlichkeit. Da aber die Vollendung einer unendlichen Reihe einen Widerspruch einschließt, so folgt, daß die Behauptung, Wahrheit sei Nützlichkeit, überhaupt keinen definierbaren Sinn haben kann.

Herr Schiller könnte es nun noch mit der anderen, weniger radikalen Form des Pragmatismus versuchen, wonach nicht der Begriff der Wahrheit, sondern nur ihr *Kriterium* in der Nützlichkeit liegen soll. Aber es läßt sich leicht zeigen, daß sich hier der eben gekennzeichnete unendliche Regreß, nur in einer anderen Form, wiederholen muß. Nach dem pragmatischen Wahrheitskriterium ist nämlich die Prüfung einer Annahme auf ihre Wahrheit nur dadurch möglich, daß wir uns von ihrer Nützlichkeit überzeugen. Wie aber können wir dies? Natürlich wieder nur dadurch, daß wir uns überzeugen, die Überzeugung von der Nützlichkeit der zu prüfenden Annahme sei nützlich; eine Aufgabe, die wieder nur dadurch lösbar wird, daß wir uns von der Nützlichkeit der Überzeugung der Nützlichkeit der Überzeugung der Nützlichkeit der Überzeugung überzeugen, und so fort ins Unendliche. Das pragmatische Wahrheitskriterium wäre folglich nur auf Grund der Vollendung dieser unendlichen Reihe anwendbar. Auch diese zweite Form des Pragmatismus enthält also einen inneren Widerspruch.

Rudolf Goldscheid: Auch ich bin der Meinung, daß man, um über die Natur des Wahrheitsbegriffes Klarheit zu gewinnen, von der Unterscheidung zwischen der Definition und dem Kriterium der Wahrheit ausgehen muß. Es macht die Bedeutung des Pragmatismus aus, daß er mit seinen Untersuchungen über die Wahrheit dort beginnt, wo die rationalistische Wahrheitserörterung aufhört. Er fragt nach der Zuverlässigkeit unserer Verifikationsmethoden. Da unser Wissenschaftssystem als Ganzes in engster Abhängigkeit von unseren Willenstendenzen steht, da wir stets diejenige Weltanschauung für die richtige halten, mit der es uns gelingt, die Natur im weitesten Ausmaße zu meistern,

so ist klar, daß auch im einzelnen die Wahrheit immer in Beziehung zu Nützlichkeitsmomenten — und seien diese selbst höchster Art — stehen muß. Diese Beziehung ist freilich eine weit indirektere, als der Pragmatismus vielfach annimmt, und dadurch zieht er sich berechtigte Angriffe zu. Wo immer der Pragmatismus so argumentiert, daß er possibilistische Konsequenzen gestaltet, ist er entschieden abzulehnen. Aber er braucht nicht so zu argumentieren. Das Wertvolle an ihm ist sein aktivistischer energisch zum Leben, das heißt zur Wirklichkeit hingewendeter Charakter, den alle echte Wissenschaft von jeher besessen hat. Er bricht mit dem absolutistischen Wahrheitsbegriff, indem er die Erkenntnis als einen Entwicklungsprozeß begreift und schafft damit eine exakte Lehre von den Verifikationsmethoden. Für ihn gibt es nichts Selbstverständliches, selbst die Evidenz ist für ihn nicht evident. So ist der relativistische Pragmatismus die notwendige Reaktion gegen den absolutistischen Scholastizismus, und wo er sich in Extreme verliert, sind nur die Extreme des Scholastizismus daran schuld, deren sich der Rationalismus heute ganz zu Unrecht so überliebevoll annimmt. Der *kritische* Pragmatismus hat sicherlich die größte Zukunft. Heute stehen wir diesbezüglich ja erst vor den allerprimitivsten Anfängen!

Elsenhans: Nur eine Frage: Was ist das Wahrheitskriterium der Bemerkungen der verschiedenen Redner in *dieser Diskussion?* Ich könnte noch hinzufügen: nach welchem Maßstab sind die Untersuchungen, sind die Bücher *über den Pragmatismus selbst* zu beurteilen? Gilt auch für sie die Beurteilung nach dem Nutzen, nach dem Erfolg, so ist ein Streit über den Pragmatismus, bei dem der eine den andern durch logische Beweisführung zu überzeugen versucht, zwecklos. Die Pragmatisten aber, die sich in eine solche Diskussion einlassen, beweisen eben durch diese Tatsache, daß auch für sie die Möglichkeit einer auf sich selbst beruhenden allgemeingültigen Wahrheit selbstverständliche Voraussetzung ist.

E. Mally: Es ist gelegentlich von pragmatistischer Seite bemerkt worden, auch die sogenannten Grundwahrheiten seien nichts als „Niederschläge" oder Produkte des Lebensprozesses. Soll das heißen: daß z. B. 2 größer als 1 ist, ist keine Tatsache, sondern ein „Lebensprodukt", also etwas Psychisches oder Physisches? Die Konsequenz dieser Behauptung wäre, daß es überhaupt keine Tatsachen gibt und statt ihrer nur solche „Niederschläge". Wer diese Behauptung aufstellt, wird auch für das, was er behauptet, den Charakter der Tatsächlichkeit nicht ansprechen dürfen. Dann ist es unnötig, sich mit diesem „Niederschlag" seiner Psyche weiter zu befassen. Die eingangs erwähnte Behauptung kann aber auch, und wird wohl wahrscheinlich bedeuten, daß es zwar Tatsachen geben mag, daß wir aber niemals eine von ihnen endgültig zu erfassen vermögen. Diese Behauptung wird damit begründet, daß wir ja niemals konstatieren können, ob „Übereinstim-

mung" zwischen unseren Urteilen und den Tatsachen bestehe. Der — ich weiß nicht mit welchem Recht — so genannte rationalistische Wahrheitsbegriff, der diese „Übereinstimmung" fordert, sei also zu ersetzen durch einen, dessen Anwendbarkeit in jedem einzelnen Falle konstatierbar sei, den pragmatistischen.

Der Zirkel, der in der pragmatistischen Wahrheitsdefinition liegt, und auf den ich neulich hingewiesen habe, ist von keiner Seite bestritten, von Herrn Schiller ausdrücklich zugegeben worden, allerdings mit der etwas unverständlichen Bemerkung, er falle nicht seiner, sondern der „rationalistischen" Bestimmung der Wahrheit zur Last. Auch die fehlerhafte unendliche Reihe von aufeinander aufgebauten Erprobungsakten, die, wie Herr Nelson bemerkt hat, zur Legitimierung eines jeden Satzes erforderlich wären, wenn er nicht *blind* geglaubt werden soll, wird sich nicht wegleugnen lassen. Und nicht nur der pragmatistische, sondern *jeder* Wahrheitsbegriff, der zur Konstatierung der Wahrhaftigkeit eines Urteiles ein außer diesem Urteile liegendes Kriterium fordert, führt auf eine solche unendliche Reihe, da ja die Behauptung, daß das Kriterium zutreffe, immer wieder die Überprüfung verlangt, ob es auf *sie* zutreffe. Es muß also das Erfassen einer Tatsache — wie man wohl besser statt „Übereinstimmung" des Urteils mit den Tatsachen sagen kann — in einem Akte des Erkennens oder kurz die Erkenntnis derart in sich selbst gekennzeichnet sein, daß die Anwendung eines außer ihr gelegenen Kriteriums nicht notwendig ist, oder es gibt überhaupt kein Erkennen. In der Tat: wer erkennt, bedarf keines Kriteriums dafür, daß er erkennt. Man vergegenwärtige sich aufmerksam etwa die Tatsache, daß wenn a = b, b = c, auch a = c ist, oder etwa daß Weiß nicht Schwarz ist. Erfaßt man sie klar, und denkt nicht bloß die Worte, so wird man ihrer so sicher sein, daß sich ein Bedürfnis nach einer Verifikation gar nicht einstellt. Es müßte ja die Erkenntnis, daß irgendein Wahrheitskriterium hier zutreffe, doch wohl schwieriger und minder sicher sein als die zu überprüfende Erkenntnis selbst; sicher wäre das bei der Anwendung des pragmatischen Kriteriums der Fall. Die Behauptung, um die es sich hier handelt, bewährt sich in sich selbst: sie leuchtet uns unmittelbar ein. Warum sollten wir diese so sichere Einsicht durch Urteile minder sicherer Art ersetzen? Durch den Hinweis auf diese unmittelbare, im Falle ihres Gegebenseins auch nicht zu verkennende Charakteristik der Erkenntnis ist jener Zirkel behoben, zugleich aber auch jeglicher Rekurs auf äußere Wahrheitskriterien unnötig gemacht.

Der Erkenntnis, daß Weiß nicht Schwarz ist, lassen sich noch manche andere, auch fruchtbarere an die Seite stellen, in deren Besitze wir niemals die geringste Möglichkeit ersehen können, daß irgendeine künftige Erfahrung sie umstoßen könnte. Aus solchen apriorischen Wahrheiten lassen sich bekanntlich wieder andere ableiten, die zwar nicht „von selbst", wohl aber mit Rücksicht auf ihre Prämissen auch mit Gewißheit einleuchten, sofern man nur die Fähigkeit hat, mit Einsicht zu schließen.

Auf alle diese, durchaus nicht neuen Dinge habe ich hingewiesen, weil ein Grundirrtum des Pragmatismus darin liegt, daß er die Eigenart dieser Erkenntnisse wieder einmal gründlich verkennt und sie auf gleichem Fuße mit unseren *Erfahrungen* behandelt. Wenn z. B. die Physik auf Grund gewisser Erfahrungen eine sogenannte Hypothese aufstellt, so liegt hier natürlich nicht eine Erkenntnis von der eben besprochenen Art vor, sondern eine Vermutung, die an ihren Konsequenzen überprüft werden muß, für die sich mit jeder neuen übereinstimmenden Erfahrung eine größere Wahrscheinlichkeit, aber natürlich niemals Gewißheit ergibt, und die durch eine einzige gegenteilige Erfahrung mit Gewißheit als falsch erwiesen werden kann. Auf diesem (dem *empirischen*) Gebiete gibt es natürlich auch *feste Tatsachen*, in jeder Frage nur *eine Wahrheit*, aber wir können niemals vollkommen gewiß sein, diese Wahrheit auch schon *gefunden* zu haben; wir können wohl Evidenz für die Wahrscheinlichkeit, aber nicht für die Gewißheit derartiger Überzeugungen aufbringen.

Dürr: Der Pragmatismus nimmt eine Verifikation beliebiger Urteile durch ihre Folgen an. Diese Folgen müssen logisch richtige Folgen sein. Um aber die Richtigkeit der Folgen beurteilen zu können, bedarf der Pragmatismus eben desjenigen Wahrheitskriteriums, das er leugnet.

Nelson: Wenn man gezwungen ist, in so kurzer Zeit, wie sie uns zur Verfügung steht, ein Problem zu behandeln, um das man sich seit Jahrtausenden bemüht hat, ohne eine Einigung herbeiführen zu können, so wäre es wohl zweckmäßiger, bei dem Problem selbst zu bleiben, als sich mit der Frage aufzuhalten, wie alt oder neu es ist, ob es mit oder ohne historischen Takt erörtert worden ist usw. Leider sind aber mit Ausnahme des Herrn Mally alle bisherigen Diskussionsredner auf das historische Gebiet abgewichen.

Im übrigen möchte ich es bedauern, daß von Anfang an durch die Verbindung ganz heterogener Fragen eine unnötige Verwirrung in die Diskussion getragen worden ist. Dies gilt insbesondere von den Ausführungen des Herrn Jerusalem. Wenn Herr Jerusalem den Wunsch hat, sich auf die Erörterung von Fragen zu beschränken, die für das praktische Leben von Bedeutung sind, so werden wir ihm das Recht dazu nicht streitig machen. Denn es ist eine Frage des Interesses, mit welchen Problemen man sich beschäftigt, und darüber hat der eine dem anderen nichts vorzuschreiben. Aber ein anderes ist es, mit welchen Problemen man sich beschäftigt, ein anderes, wie man die Probleme *löst*, mit denen man sich beschäftigt. Hier haben wir es allein mit dem Zweiten zu tun.

Ich muß Herrn Jerusalem ferner darin recht geben, daß wir die Bestätigung unserer wissenschaftlichen Annahme durch den Erfolg nicht entbehren können. Wir sind in der Naturwissenschaft, wenn wir überhaupt über den Bereich des unmittelbar sinnlich zu Beobachtenden hinausgehen wollen, durchaus darauf angewiesen, *Hypothesen* zu ersinnen, deren theoretische Konsequenzen wir dann an der späteren Er-

fahrung zu bewähren suchen und deren Gültigkeit nur eine stetig wachsende *Wahrscheinlichkeit* sein kann. Es darf aber nicht übersehen werden, daß alle derartigen Wahrscheinlichkeitsbetrachtungen ihren Sinn verlieren, wenn man die *Voraussetzungen* verkennt, auf die sie sich gründen. Diese Voraussetzungen können ihrerseits nicht wieder auf Wahrscheinlichkeitsschlüsse gegründet werden, wenn man sich nicht in einem offenbaren Zirkel bewegen will. Ohne die Zugrundelegung irgendeiner vollständigen Gewißheit hat es gar keinen Sinn, von Wahrscheinlichkeit zu sprechen. —

Eine weitere Verquickung heterogener Fragestellungen ist bereits durch Herrn Schiller selbst in die Diskussion gekommen. Anstatt, wie er wollte, sich mit den Gegnern des pragmatischen Wahrheitsbegriffs auseinanderzusetzen, hat Herr Schiller gegen den *rationalistischen* Wahrheitsbegriff gesprochen. Man braucht aber durchaus nicht Anhänger des Rationalismus zu sein, um Gegner des Pragmatismus zu sein. Unter Rationalismus versteht man die Lehre, daß unsere Erkenntnis rationalen, d. h. nicht-empirischen Ursprungs ist. Der Rationalismus ist also eine bestimmte Ansicht über die Quellen unserer Erkenntnis. Die Frage aber, welches die *Quellen* der Erkenntnis sind, ist eine andere als die, worin die *Wahrheit* der Erkenntnis besteht. Indem man also dem Pragmatismus den Rationalismus entgegensetzt, schiebt man den Gegnern des Pragmatismus eine Ansicht unter, die ihnen an sich ganz fremd ist. Gegen diese Unterschiebung protestiere ich. Mit ihr hängt ein gewisses taktisches Manöver zusammen, dessen man sich öfter gegen die Gegner des Pragmatismus bedient und von dem soeben Herr Goldstein ausgiebigen Gebrauch gemacht hat. Dieses Manöver besteht darin, daß man die Autorität der Naturforscher gegen uns auszuspielen sucht. Ich möchte doch die Naturwissenschaft etwas gegen die pathetischen Freundschaftsbezeugungen des Herrn Goldstein in Schutz nehmen. Herr Goldstein hat uns erzählt, die noch von Kant als unerschütterlich angenommenen Grundlagen der Naturforschung seien durch die Ergebnisse der neueren naturwissenschaftlichen Arbeiten tatsächlich erschüttert worden. So verhalte es sich z. B. mit dem Grundsatz von der Beharrlichkeit der Masse, dessen Gültigkeit von Landolt in Zweifel gezogen und experimentell nachgeprüft worden sei. Diese Angaben des Herrn Goldstein beruhen auf einer Verwechslung, die man bei Anfängern in der Physik häufig findet, nämlich auf der Verwechslung der Begriffe „Masse" und „Gewicht". Die Landoltschen Experimente beziehen sich ausschließlich auf das *Gewicht* der Körper und können den Grundsatz von der Beharrlichkeit der Masse so wenig erschüttern, daß sie vielmehr ohne die *Voraussetzung der Gültigkeit* dieses Grundsatzes jeden Sinn verlieren würden.

Dr. **Oskar Ewald:** Der Pragmatismus behauptet, hinter die Voraussetzungen des Erkennens zurückzugehen und das Erkennen selber als Teil des Geisteslebens aufzufassen wie Kunst, Religion, Moral. Aber die Art der Behandlung all dieser Probleme ist ja wieder eine theoretische. So sind auch Kants Behandlungen der Ethik, Religion und

Ästhetik theoretischer Art und setzen daher die ewigen Gesetze des Denkens voraus. Man kann das Ganze der Erkenntnis als Produkt eines metaphysischen Willens betrachten, nicht aber die einzelnen Erkenntnisse in sich selber ihrem Wahrheitswert nach vom Willen abhängig machen.

Jakowenko: Der Rationalismus erhebt den Anspruch auf die Wahrheit in dem Augenblicke, wo er die Richtigkeit seiner selbst behauptet. Wenn diese Richtigkeit, diese Wahrheit des Pragmatismus nur die Nützlichkeit ist, so können wir nicht mit ihm einverstanden sein, da die Nützlichkeit sich immer verändert. Meine Nützlichkeit ist nicht die Schillers. Darum müssen wir entweder auf die Wahrheit und den Wahrheitsanspruch verzichten, oder eine wahrhafte Wahrheit, d. h. die apriorische — anerkennen. Jedes Urteil setzt die Wahrheit schon voraus, jedes Urteil erhebt den Anspruch auf die Wahrheit. Darum ist die Wahrheit unentfliehbar, auch für den Pragmatismus und seine Argumente.

Kozlowski: La discussion a ballotté jusqu'à présent entre les extrèmes; mais c'est la synthèse qui est le but de la philosophie. Je veux tâcher de rapprocher les points de vue opposés en précisant les termes d'une part en les élargissant d'autre part. Nous devons rejeter les théories individualiste et rationaliste de la vérité: la première exclue la science en excluant le consensus; la seconde admettant une vérité invéritiable à jamais est évidement inutile. La vérité considérée comme coincidence de notre notion avec la réalité repose sur une analogie très primitive et très naïve celle d'un portrait et de la personne. Elle admet que nous pouvons connaître la réalité en dehors de notre connaissance.

D'autre part il y a quelque chose qui nous rebute dans la conception pragmatiste: c'est qu'elle rend la vérité dépendante de l'utilité. Pour introduire une correction dans cette idée, voyons la voie que suit la science en cherchant la vérité. Ce procedé doit se repéter dans la philosophie, si elle est une science. Pour un ignorant le soleil et les astres tournent autour de lui. Pour l'astronome c'est le contraire. Pourquoi admettons nous la théorie Copernicaine comme *vérité scientifique?* Ce n'est pas parce qu'elle a été prouvée. Elle ne le fut jamais. Est-ce par ce qu'elle est plus simple? Est-ce parce qu'elle nous permet de mieu calculer les positions des astres? Pas seulement pour celà. C'est surtout par ce qu'elle nous permet de réunir plus de faits sous un même point de vue. Le progrès de la science est une marche conquérente continuelle qui embrasse de cercles toujours plus larges sous un même principe. C'est ce besoin impérieux de l'unité qui nous y pousse et qui reste non satisfait tant que nous n'avons pas introduit l'unité dans notre monde intellectuel qui nous oblige de passer d'une vérité à une autre. L'expérience de Foucault, coté généralement comme preuve du mouvement de la terre est un phénomène de cet ordre.

Il n'est donc pas juste de dire que l'utilité soit le seul critère de la vérité. *La vérité est l'harmonie de notre entendement avec la vérité;*

l'harmonie mais non l'identité. Et son critère — c'est de faire avancer la science. En effet la vérité est l'idéal de la raison, non son but accessible et tangible. Un navigateur qui se dirige par l'étoile polaire ne parviendra pas à l'étoile mais il suivra la direction boréale: De même en tendant vers la vérité nous faisons progresser la science et nous obtenons une vue de plus en plus synthétique.

Nelson: Von den Ausführungen des Herrn Kozlowski möchte ich nur das nach meiner Ansicht wichtigste Argument beantworten, ein Argument, das auch schon in dem ursprünglichen Vortrag des Herrn Schiller eine wichtige Rolle gespielt hat. Herr Kozlowski sagt: Bestünde die Wahrheit in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Gegenstande, so müßte man Erkenntnis und Gegenstand vergleichen, um sich von der Wahrheit einer Erkenntnis zu überzeugen. Man kann aber den Gegenstand nicht mit der Erkenntnis vergleichen, ohne ihn zu *erkennen*. Also müßte man die Wahrheit der Erkenntnis schon voraussetzen, wenn man sie begründen will. Die genannte Definition der Wahrheit schließt also einen Zirkel ein.

Dieses auf den ersten Blick bestechende Argument hat eine Voraussetzung, die weder von Herrn Kozlowski noch von Herrn Schiller als solche erkannt worden ist. Es setzt nämlich voraus, daß die *Definition* der Wahrheit zugleich ein *Kriterium* der Wahrheit enthalten müsse. Diese Voraussetzung ist völlig dogmatisch. Tatsächlich kommt z. B. in der Mathematik sehr häufig der Fall vor, daß man mit Begriffen operieren muß, deren Definition kein Kriterium dafür enthält, ob ein vorgelegter Gegenstand unter den Begriff fällt oder nicht.

Mit der Aufdeckung dieser dogmatischen Voraussetzung kommen wir auf den eigentlichen Grund und Kern unserer Streitfrage. Der *Zirkel*, den die Pragmatisten ihren Gegnern vorwerfen, liegt nicht in der von ihnen angegriffenen Erklärung der Wahrheit, sondern er entspringt aus der Forderung eines *allgemeinen Kriteriums* der Wahrheit der Erkenntnis überhaupt. Ein solches Kriterium müßte, um anwendbar zu sein, erkannt werden können. Ob aber diese Erkenntnis des Kriteriums gültig ist, könnten wir nicht entscheiden, ohne das Kriterium schon anzuwenden. Dieser Zirkel muß sich in jedem Versuche wiederholen, ein Wahrheitskriterium aufzustellen, das für alle Erkenntnis gelten soll und daher natürlich nicht selbst eine Erkenntnis sein kann. Ob man dieses Kriterium in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem *Gegenstande* oder (mit dem Pragmatismus) in der *Nützlichkeit* der Erkenntnis sucht, das ist für die Unvermeidlichkeit dieses Zirkels ganz gleichgültig. Wie sich gerade das pragmatische Wahrheitskriterium in diesen Zirkel verwickeln muß, habe ich gestern gezeigt. Jetzt möchte ich meine allgemeine Behauptung nur noch durch den Beweis erläutern, daß auch die dem Pragmatismus scheinbar entgegengesetzte Erkenntnistheorie, die Ihnen aus dem Vortrag des Herrn Kroner erinnerlich ist, demselben Zirkel verfallen muß. Während der sogenannte Pragmatismus das Wahrheitskriterium im individuellen oder gattungsmäßigen Nutzen sucht, setzt diese den Pragmatismus be-

kämpfende Erkenntnistheorie das fragliche Kriterium in den an einem transzendenten Sollen oder einem kategorischen Imperativ gemessenen *Wert* unserer Urteile. Die Wahrheit eines Urteils „A ist B" beruht nach dieser Lehre darauf, daß das Urteil „A ist B" wertvoll ist. Die Behauptung aber, daß das Urteil „A ist B" wertvoll sei, ist ihrerseits selbst wieder ein Urteil von der Form „A ist B". Um sie als wahr zu erweisen, müßten wir uns also davon überzeugen, daß es wertvoll sei, zu urteilen, es sei wertvoll, zu urteilen, A sei B. Wir erhalten also denselben unendlichen Regreß wie beim „Pragmatismus", und es ist für die Notwendigkeit dieses unendlichen Regressus völlig gleichgültig, ob wir das Kriterium im Nutzen oder im Wert der Erkenntnis suchen; beidemale liegt das Kriterium außerhalb der Erkenntnis, im Praktischen. Auch diese zweite Lehre, so sehr man sie dem „Pragmatismus" entgegenzusetzen pflegt, ist selbst ein versteckter Pragmatismus, nämlich *transzendentaler Pragmatismus*. Über die Widersprüche des Pragmatismus erhebt man sich nicht dadurch, daß man ihn vom Biologischen ins Transzendentale wendet, sondern allein dadurch, daß man die ihm zugrunde liegende verkehrte Problemstellung fallen läßt, d. h. dadurch, daß man auf ein außerhalb der Erkenntnis liegendes Kriterium der Wahrheit verzichtet, ohne darum doch auf die von der Erkenntnis unabhängige Wahrheit selbst zu verzichten. — Dies konnte ich hier natürlich nur kurz andeuten; wer sich für eine gründlichere Erörterung der Frage interessiert, den bitte ich, mein Buch über das sogenannte Erkenntnisproblem nachzulesen.

Dr. **Carus** sagte, daß er einen Protest und eine Erklärung zu offerieren habe und nicht die Diskussion verlängern wolle. Der Pragmatismus komme zwar aus Amerika, aber, Gott sei Dank, hat die Bewegung noch nicht das ganze Land in Besitz genommen. Der Pragmatismus ist eine Krankheit, hervorgegangen aus der Sucht etwas Neues und ganz Originelles zu schaffen. Was aber wahr daran ist, ist nicht neu und was neu ist, ist falsch. Es ist interessant zu bemerken, daß, seit der Pragmatismus so populär geworden und zu einer mächtigen Bewegung unter der Führung von James gewachsen ist, der Erfinder des Namens, Charles S. Pierce stutzig geworden ist. Er ist der Vater dieser Philosophie, aber er will nicht mehr sein eigenes Kind anerkennen. Er nennt sich deshalb nicht mehr einen Pragmatisten, sondern einen Pragmatizisten, um anzudeuten, daß er einen anderen Geist in sich hat. Pierce ist der einzige unter den Pragmatikern, der wirklich wissenschaftlich und scharf logisch denken kann, die anderen, besonders James, sind recht geniale Leute, Literateure und Feuilletonisten, die wie Novellenschriftsteller schreiben, aber nicht wie wirkliche Philosophen. Daß Pierce sich lossagt von der Bewegung, ist ein mißliches Zeichen für das, was der Pragmatismus geworden ist und für die Prätensionen, die er macht.

Abel Rey: Je désirerais attirer l'attention sur les points suivants: 1. Bien que l'on m'ait qualifié tout à l'heure de pragmatiste, et que

l'épithète n'ait rien que d'honorable, je ne puis l'accepter sans restriction, pour ne pas créer avec ce mot une nouvelle équivoque. Il en comporte déjà bien assez.

J'accepte le pragmatisme comme point de départ, dans son *empirisme radical* et dans ce fait que la raison n'est qu'un *instinct constructif et pratique*. J'accepte surtout la vue profonde de James, d'après laquelle l'expérience n'est pas une poussière de faits dont l'esprit et la raison viendraient extérieurement faire la synthèse. Pour moi, *l'expérience impose aussi bien les relations que les faits.*

2. Seulement, si toute cette analyse pragmatique du donné me parait désormais définitive, comme point de départ, et comme condition première de l'évolution de la connaissance, il me semble qu'il faut regarder aussi le point d'arrivée, les résultats auxquels la connaissance est parvenue. C'est pour ne l'avoir point fait que le pragmatisme se trouve repoussé par la plupart des savants, purement savants.

A quoi en effet la connaissance aboutit-elle? Ce serait nier la réalité présente que ne pas reconnaître que cet instinct pratique, que les rationalistes appellent la raison, s'est peu à peu formé des modes d'activité que *réussissent* et qui réussissent *constamment*, dans certaines limites et sous certains conditions. Comment interpréter ce fait, sinon en admettant que l'expérience *elle-même* nous impose des invariants et des constantes, des relations, qui, restant identiques à elles-mêmes, dans certaines conditions, méritent d'être appelées *nécessaires*.

3. Il résulterait de là qu'à mesure que la connaissance évolue, le donné nous apparait comme se resserant progressivement sous un reseau de lois-limites, qui enferment et contiennent notre arbitraire pratique. Le monde rêvé par les rationalistes, le rationnel, est en quelque sorte une limite vers laquelle tend, à travers des heurts sans nombre, l'évolution de l'éxpérience. C'est du moins l'enseignement que me parait donner l'histoire des sciences.

4. Ne serait-il pas alors possible de donner une définition évolutive de la vérité: celle-ci ne serait sans doute jamais complétement réalisée, mais la science s'en approcherait plus ou moins, selon la complexité des faits et les progrès de la recherche. Cette définition s'appuierait sur la plus ou moins grande invariabilité, et par suite sur la plus ou moins grande nécessité, des relations de l'expérience.

Waldapfel (Budapest): Ich möchte nur bemerken, daß der Name Pragmatismus, dem gegenüber Herr Prof. Döring gestern in der an den Vortrag des Herrn Prof. Pikler sich knüpfenden Diskussion das Wort „Praktizismus" vorgeschlagen hat, auf Grund des griechischen Sprachgebrauches von Herodot bis auf die spätesten Zeiten ganz zweckentsprechend ist. Andererseits wäre es schade, das gute, auf Ciceros Sprachgebrauch zurückführende Wort „Probabilismus" mit dem für mein Ohr ein wenig bakonisch klingenden „Verisimilismus" zu vertauschen, das auch von Prof. Döring empfohlen wurde. Auf die mir im Augenblick vom Herrn Vorsitzenden Dr. Hönigswald zugegangene

Weisung, ich möge von dem „Pragmatismus" selbst, und nicht von dem Terminus sprechen, bemerke ich nur, daß ich diesmal wirklich nur über die philosophische Seite der Sache sprechen wollte, was, wie es mir auch vorkam, die Aufmerksamkeit meiner Zuhörer genügend fesselte. Wenn dies aber dem Herrn Vorsitzenden nicht recht ist, verzichte ich aufs Wort und unterdrücke auch meine Bemerkungen über dieses Verfahren des Herrn Vorsitzenden, die sich mir einerseits vom Gesichtspunkte einer noch zu schaffenden Ethik des Präsidierens, andererseits aber auch dem der wissenschaftlichen Methodologie, die in dem Herrn Präsidenten zwischen Wort und Sache so merkwürdig scharf zu distinguieren weiß, aufdrängen. —

M. Grelling: Der Pragmatismus ist deshalb fehlerhaft, weil er einen inneren Widerspruch enthält. Entweder er hält sich selbst für *wahr* im Sinne des Rationalismus, oder er behauptet nur, daß es nützlich sei anzunehmen, der Pragmatismus sei wahr. Darüber braucht der „Rationalismus" nicht zu streiten.

Dr. **F. C. S. Schiller,** Oxford (Schlußwort): Bei der großen Menge der Einwendungen, die gemacht worden, und der Kürze der mir zur Verfügung stehenden Zeit, begnüge ich mich damit, nur die beachtenswertesten zu beleuchten, vor allen die scharfsinnigen Erörterungen des Herrn Nelson, die sich sehr nahe mit Einwendungen berührten, die mir Herr Bertrand Russell schon vor Jahren machte.

1. Es handelt sich erstens um den Zusammenhang von Wahrheit und Nützlichkeit. Diese Begriffe sind nun für den Pragmatismus so verbunden, daß Nützlichkeit (d. h. Wert) von jeder Wahrheit ausgesagt werden kann. Man erzielt aber nichts damit, daß man fragt, ob denn die Behauptung, daß eine Wahrheit nützlich ist, nicht selber wahr ist: Gewiß ist sie das, und zugleich auch nützlich, und bedeutet weder einen Zirkel noch eine endlose Reihe. Das kann man so oft sagen, wie man will, oder für wertvoll erachtet. Doch ist dies noch nicht die ganze Erwiderung auf die Behauptung, der pragmatische Wahrheitsbegriff enthalte einen *Regressus in infinitum.* Derselbe besteht wirklich — aber nur für den Rationalisten. Der Rationalist will immer seine Wahrheit von absolut gewissen Prinzipien ableiten; er bohrt immer weiter zurück in die Gründe jeder Erkenntnis. Dabei aber stößt er *nie* auf absolute Gewißheit. Auch die Evidenz kann täuschen (man denke an Wahnvorstellungen) und sämtliche Axiome sind nur Postulate. Es gibt also tatsächlich eine endlose Reihe von Gründen, die begründet werden müssen. Für den Pragmatismus aber verändert sich dieser Sachverhalt in ein *progressus in infinitum.* Er macht nämlich andere Anforderungen an die gewöhnlichen Wahrheiten. Sie brauchen nicht von Anfang an absolut wahr zu sein; es genügt, wenn sie wahrscheinlich sind und in der Erfahrung sich bewähren. Der Wahrheitsbegriff also blickt vorwärts und nicht rückwärts. „Absolute" Wahrheit wird ein unerreichtes Ideal. Und das ist tatsächlich der Charakter der Wahrheit, wie wir sie in den Wissenschaften be-

sitzen. Unsere Wahrheiten sind niemals endgültig: die Wahrheit wächst und mehrt sich ohne absehbares Ende.

2. Es ist also „absolute" Wahrheit ein müßiges Ideal. Man braucht es nicht geradezu zu leugnen, aber auf die menschlichen Wahrheiten hat es keine Anwendung. Darin liegt die Erwiderung auf die Unterscheidung zwischen Kriterium und Begriff der Wahrheit. Was wir an Wahrheit besitzen, wird pragmatisch geprüft: für alle menschlichen Wahrheiten bilden die Folgen das Kriterium. Behauptet man aber, daß noch außerdem ein Begriff der Wahrheit An Sich über diesen Wahrheiten schwebe, der nicht in dieselben aufgeht, so übernimmt man die Pflicht diese Wahrheit zu erweisen. Wie aber ist das möglich? Jedenfalls aber, bis der Beweis erbracht ist, braucht sich die Wissenschaft nicht um dieses rationalistische Ideal zu kümmern.

3. Wurde es mir vorgeworfen, daß, da die Nützlichkeit für Verschiedene verschieden sei, es ebenso mit der Wahrheit sich verhalten müsse, und daß es deshalb gar keine Wahrheit mehr gäbe. Doch ist dies offenbar ein Fehlschluß. Die Aufhebung der *einen* Wahrheit führt nicht zu *keiner* Wahrheit, sondern zu *vielen* Wahrheiten. Ein Jeder kann es versuchen (wie die Philosophen), mit seiner eignen Wahrheit durchzudringen, wenn er es nicht vorzieht, sich mit Andern zu einigen, um eine gemeinsame Wahrheit zu bilden. Diese Folgerung aus dem pragmatischen Wahrheitsbegriff stimmt aber sehr gut zu den Tatsachen. Es werden unzählige Wahrheiten behauptet und nur langsam klärt sich die öffentliche Meinung in dem Streit der Meinungen. Bei diesem Sachverhalt wäre es nun aber viel besser, wenn wir uns alle von der Illusion befreiten, daß wir endgültige Wahrheit besitzen: wir würden dann nicht mehr so geneigt sein auf unsere eigne Meinung zu pochen, und geneigter, uns mit den Andern zu vertragen. Somit bedeutet die Vielheit der Wahrheit nicht einen Mangel, sondern einen Überschuß, und es würde die Anerkennung dieser Tatsache gewiß die segensreichsten Folgen für das soziale Leben mit sich ziehen.

ABSTRAKTION UND PROJEKTION.

Von Kristian B. R. Aars.

M. D. u. H.! In der Diskussion über die philosophischen Grundfragen steht immer noch das Problem von dem *a priori* im Vordergrund. Immer noch ist trotz der weitgehenden Ansprüche der Transzendentalphilosophie der Streit zwischen *Realismus* und *Rationalismus* nicht zur Ruhe gekommen. *Der Realismus* wird von der einen Seite stets als *naiv* gescholten, während andererseits *der Rationalismus* im Verdacht *der Spitzfindigkeit* bleibt.

Daß die Menschen in metaphysischer und erkenntnis-theoretischer Hinsicht entgegengesetzte Neigungen zeigen, ist kein Übelstand; *schlimm* ist es erst, wenn der *Gegensatz ganz* oder *teilweise* durch *Unklarheit* der betreffenden *Grundbegriffe* verursacht wird. Ich meine, daß dies in dem Streit um die Transzendentalphilosophie der Fall ist.

Das Weltbild des Menschen beruht auf seinem besonderen *Denkvermögen*, so weit gehen alle *kritischen* Richtungen zusammen. *Was* ist aber unter dem *Denkvermögen* zu *verstehen*?

Da wird *noch oft* in Treue gegen den Meister geantwortet: die *zwölf Kategorien*, *besonders* aber die der *Kausalität*. Schon damit haben wir eigentlich zwei grundverschiedene Antworten, das eine das Prinzip der Kausalität, das andere die *zwölf Kategorien*. Daß *alle zwölf* Kategorien *Verhältnisse* bezeichnen, die in der objektiven Welt nicht zu *finden sind*, sondern von unserem Geiste stammen und von ihm sozusagen der Welt *aufgedrungen* werden, wird wohl heutzutage selbst der reinste Transzendentalphilosoph kaum behaupten. Heutzutage neigen wir zu der Meinung, daß *Einheit* und *Mehrheit*, trotzdem daß sie zu den Kantischen *Kategorien* gehören, doch vielleicht auch in der objektiven Wirklichkeit vorkommen. Es hat sich in der Annahme der Doktrinen der Transzendentalphilosophie eine gewisse *Stufenleiter* gebildet. Am *festesten* ist noch die Über-

zeugung, daß der *Raum* rein *subjektiv* ist, und die objektive *Welt nicht* ausgedehnt. Etwas unsicherer sind die Kritizisten schon bei der Behauptung, daß es *keine objektive Zeit* gibt, und noch mehr Unruhe kommt in ihre Reihen bei dem Satze, daß das *Kausalitätsverhältnis* auf die objektive Welt keine Anwendung hat. Für die *übrigen Kategorien* und speziell für die der Einheit und Mehrheit sucht man überhaupt nicht mehr die Kantische Position zu *erhalten*, sondern man hat sie kurzweg aufgegeben.

Die Kantische Streitfrage war nun diese: Sind die menschlichen Denkformen *apriorisch* oder nicht? Es hat sich eine andere lebhafte Kontroverse angefügt: Hat die *Psychologie* mit der Frage nach dem *a priori* etwas zu tun oder nicht? Das Kantische Gebäude ruht auf der Behauptung, daß jedes Denken ein *Denkvermögen* voraussetzt, jede Anschauung ein *Anschauungsvermögen*. Die Lehre von dem a priori ist von dieser Seite eine Lehre von den allgemeinsten *Seelenvermögen*. In der heutigen Psychologie wird von dieser Idee des *Vermögens* sehr wenig Gebrauch gemacht. Ich will gleich der *Transzendentalphilosophie* ein Zugeständnis machen: wenn der Begriff des *Seelenvermögens* der *Psychologie* keinen Nutzen bringt, so ist er dennoch im Leben (und in der Wissenschaft überhaupt) *unentbehrlich*. Will die Psychologie ihn nicht anerkennen, so muß eben die *Erkenntniskritik* mit neuen und eigenen Begriffen arbeiten, unter denen der des *Seelenvermögens* einer der wichtigsten ist. Daß aber die allgemeinsten und zu jeder Erkenntnis unentbehrlichen Seelenvermögen auch *apriorisch* im Kantischen Sinne sind, ist streitbar und vielfach umstritten.

Bekanntlich gibt es eine Richtung, die wohl die Tatsächlichkeit der erfahrungsbedingenden *Seelenvermögen* anerkennen, diese aber wieder als *Anpassungen* an die objektiven Existenzbedingungen der Lebewesen auffassen. Diese Richtung, deren Hauptvertreter Spencer ist, nimmt also an, daß die Seelenvermögen nicht allein *Psychisches* leisten, sondern daß sie auch auf die physischen Handlungen der Individuen bestimmend einwirken. Dieser Lehre am allerschroffsten entgegengesetzt ist der psychophysische *Parallelismus*, nach welchem das Psychische nie eine materielle Wirkung hat, und also niemals als *Anpassung* aufgefaßt werden kann.

Diejenigen Transzendentalphilosophen, die Spencer nicht

folgen, weichen heutzutage meistens auch von Kant ab, indem sie zu der Meinung neigen, daß Raum und Zeit und Kausalität einerseits im Geiste apriorisch sind, andererseits *auch* Eigenschaften der äußeren objektiven Welt bezeichnen. Ein solcher Kritizismus *glaubt* also an eine *transzendente Parallelität*, an *eine prästabilierte Harmonie* zwischen Erkenntnisvermögen und Weltwirklichkeit.

Ich will auf diese große kritische Frage nicht weiter eingehen. Ich will den Begriff des *Seelenvermögens* und des *Denkvermögens* nach der Seite seiner erkenntnistheoretischen Konsequenzen nicht verfolgen, sondern den Kantischen Satz, daß unser Weltbild ohne ein entsprechendes Denkvermögen unmöglich sein würde, ruhig hinnehmen. Was ich heute versuchen will, ist nur, die *Natur* dieses Denkvermögens schärfer zu bestimmen. Für gewöhnlich meint man irrig, daß das Wesen des Denkens hauptsächlich *in der Abstraktion* bestehe. Kant selber wandelt *oft* auf diesem Irrwege, insofern er nämlich sagt, daß der *Verstand ohne Anschauung* nur *leere Begriffe* schafft. Andererseits hebt er doch so oft hervor, daß unser Weltbild nur *dadurch* möglich wird, daß unser leerer Verstand uns *synthetische Urteile* liefert, und nicht *allein analytische*. In dem Gegensatz zwischen Analysis und Synthesis schimmert schon eine Ahnung davon, daß die wesentlichste Eigenschaft unseres Denkens *nicht* die *Abstraktion* ist, sondern eben dasjenige, was ich als *Projektion* bezeichnet habe.

Einer der scharfsinnigsten unter den Anhängern Kants, Otto Liebmann in Jena, hat die überaus beachtenswerte Schrift „*Die Klimax der Theorien*“ herausgegeben. Ohne es recht selbst zu wissen, löst Liebmann hier den Kantischen Begriff von der apriorischen *Synthese* völlig *auf*, und ersetzt ihn durch die neue Idee von den theoretischen *Interpolationsmaximen*. Der Begriff des äußeren *Gegenstandes* kommt nach L. dadurch zustande, daß zwischen den verschiedenen *Eindrücken* die konstant dauernde Sache *interpoliert wird*. Die *Richtigkeit* der Liebmannschen Analyse ist *unbestreitbar*, sie ist aber *folgenschwerer*, als er sich selbst vorstellt. Wenn man sie verfolgt, ergibt sich, daß die Realität des äußeren Gegenstandes auf einer Funktion *unserer Einbildungskraft* beruht, und daß also *das synthetische Moment*, das Kant in unseren apriorischen Urteilen aufsucht, eben in dieser Tätigkeit unserer *Phantasie* be-

steht. Wo also der Verstand, wie Kant dies so oft behauptet, den Gegenstand als solchen *schafft*, ist es nicht unser *Abstraktionsvermögen*, sondern die *konkret* schaffende *Phantasie*, die in Tätigkeit ist, und *die*, weil sie *Richtiges* schafft, mit dem Namen *Verstand geehrt* wird. Die Tragweite dieser Sache wird vielleicht klarer, wenn man sich überlegt, daß *alles Wirkliche* als solches notwendigerweise *Konkretes* ist. — Der Verstand kann die *Wirklichkeit* durch *abstrakte Begriffe ordnen*, aber er kann sie nur als *Konkretes auffassen*. Durch die Abstraktion erhalten verschiedene *Gegenstände* einen gemeinsamen *Namen*, aber durch Abstraktion können niemals verschiedene *Vorstellungen* zu einem einheitlichen *Gegenstand* verschmelzen. *Der Gegenstand* kann nie und nimmer durch *Abstraktion* geschaffen werden, weil er selbst etwas Konkretes ist; erst wo mehrere Gegenstände zu *Artsbegriffen* zusammengehalten werden, fängt die Abstraktion an.[1] Die Einheit des Gegenstandes ist freilich oft keine sichtbare, sondern sie wird durch Hypothese geschaffen, sie ist *eine Einheit der Projektion*. Auf einem *Analogieschluß*, kann man wohl sagen, beruht die *Interpolation* von der *Dauer* des Gegenstandes; sie ist schließlich nichts anderes als eine Funktion *der Erwartung*. Die Philosophen übersehen noch heute meistens den Umstand, daß der *konkrete, objektive Gegenstand* als solcher nicht sichtbar ist, sondern *durch Hypothese* angenommen wird. *Sichtbar* ist er eigentlich nur als *Erlebnis*, als *kurz dauerndes* Erlebnis; als *bleibender* Gegenstand wird er nur *durch den Glauben* vorgestellt. Kant und nach ihm eine Reihe von neueren Philosophen übersehen ferner, daß es außer den körperlichen Gegenständen zu allen Zeiten auch noch eine Reihe von *anderen* gegeben hat, die *schlechthin unsichtbar* sind, und nicht einmal für Momente in die Form von Erlebnissen *gebracht* werden können. Hierher gehören z. B. die *Seelen* anderer Menschen, oder nehmen wir lieber, da die Existenz solcher Seelen umstritten worden ist, ein anderes Beispiel: *die Atome* der *Physik*. Die sind niemals gesehen worden und *sollen nie* erlebt werden, sie sind aber *reelle Gegenstände*, und zwar kraft unserer *Projektionstätigkeit*. Genau so steht es mit den Begriffen von *der Kraft* in der

[1] Näheres siehe mein Buch: *Zur psychologischen Analyse der Welt*, J. A. Barth, 1900. Vgl. auch *Reizhöhe und Kausalgesetz*, Zschr. f. Psych. u. Phys. 1898, u. anderes.

alten Naturlehre und mit den *Energiebegriffen* in der modernen Physik und Chemie. Da die ältere Philosophie über die Natur der *Projektionstätigkeit* nicht klar gewesen ist, haben *die unsichtbaren Realitäten* schon *früh* zur *Verwechslung* mit der *Abstraktion* Veranlassung gegeben. So *gehen* ja auch *oft* Abstraktion und Projektion Hand in Hand; dies ist besonders *da* oft der Fall, wo die *namengebende* Abstraktion nur von einem *zeitlichen Index* abzusehen hat, während sonst die Erlebnisse einander *gleich* oder *identisch* sind. Man erlebt z. B. oft *Gewitter* und *Blitze*; da sind nun die verschiedenen Blitze einander recht ähnlich, und haben also gemeinsamen *Namen* erhalten: Blitz, eine *Einheit* der Abstraktion. Es *geschieht* aber auch leicht, daß der menschliche Geist hier viel *weiter* geht, zu einer Einheit neuer Ordnung, und meint, daß der Blitz immer der Ausschlag von *einer* und derselben *Kraft* oder Urquelle ist. So nahmen die primitiven Völker eine *Gottheit* des Blitzes an. Diese neue Einheit ist nicht abstrakt, sondern konkret, und also ein Werk der *Projektion*. Da aber diese neue Einheit, die Gottheit, unsichtbar ist, übersehen wir leicht, daß sie, um *wirklich* zu sein, eine ebenso *konkrete Realität* sein muß, wie der einzelne Blitz. So hat man z. B. überall, wo magnetische Erscheinungen beobachtet werden, an die Tätigkeit eines einheitlichen Dinges, des *Magnetismus*, gedacht, überall, wo es brennt, an die Tätigkeit des *Feuers*, usf. Die Philosophen des *Orients*, und wohl erst nach ihnen die *Griechen*, haben diesen Gedanken durchgeführt, so daß sie überall, wo unsere abstrakten *Gedanken Ähnlichkeiten feststellten*, an eine *numerische* Einheit, an ein einheitliches *Wesen* gedacht haben. So sollen z. B. alle *Menschen* nur dadurch *Mensch* sein, daß eine einzige, einheitliche Kraft, nämlich die *Idee* des Menschen, in ihnen wirksam ist. Bekanntlich hat unter den Denkern Europas Platon diese Idee am weitesten durchgeführt. Es ist leicht zu zeigen, daß sie sich nicht durchführen *läßt*, und daß also in dieser *Bestrebung* etwas *Falsches* enthalten sein muß. Dies weiß heutzutage schon jeder *Primaner*, aber wo ist der Philosoph, der die *Konsequenzen* zieht, und sich offen sagt, daß die *Projektion* und die *Abstraktion* zwei *voneinander* unabhängige *Funktionen* sind?

Unsere Gewohnheit, die Welt *kausal* zu erklären, führt uns recht oft dazu, uns *eine unsichtbare Kraft* vorzustellen, eine

Einheit der Projektion, und es ist sicherlich eine *überspannte* Forderung der Gegenwart, wenn die heutige Philosophie mit dieser Gewohnheit *brechen* will, und *nichts* als eben die *Erlebnisse* anerkennt. Es ist aber andererseits noch mehr falsch, zu meinen, daß überall, wo eine Einheit der Abstraktion vorliegt, auch eine Einheit der Projektion gesetzt werden muß. So tut es z. B. Platon, wenn er meint, daß alle geraden Linien in der Welt auf die Tätigkeit der *Idee* der *Geradlinigkeit zurückzuführen seien.* Die Platonische Ansicht läuft bekanntlich darauf aus, daß die *Begriffe* alle *Wesenheiten* oder *Substanzen* ausdrücken. Diese Irrmeinung wurde schon von seinem Schüler Aristoteles energisch zurückgewiesen, welcher sodann in recht realistischer Weise versuchte, den in den Substanzen wirkenden *Kräften* auf die Spur zu kommen. Später hat dieser fundamentale Projektionsbegriff von der *Substanz* seine eigene und eigentümliche Geschichte gehabt; kurz ausgedrückt können wir sagen, daß in der Wissenschaft *zwei* Richtungen geherrscht haben, von denen die eine *die Substanzen* und *ihre Eigenschaften*, die andere die in den Erscheinungen waltenden *Gesetze* bestimmen wollten. Die zwei Bestrebungen müssen insofern Hand in Hand gehen, als die *Eigenschaften der Substanzen* nur durch ihren Einfluß auf die *Gesetzmäßigkeit* der *Erlebnisse* offenbar werden. Je mehr die Wissenschaft empirisch wurde, um so mehr hat sich dieser Begriff des Gesetzes in den Vordergrund gedrängt, und das ist schließlich so weit gegangen, bis man wiederum *nichts* von den *Substanzen*, *Dingen* und *Kräften* und Ähnlichem wissen wollte, sondern sogar *das Gesetz* als *Ursache* der Erscheinungen aufgefaßt hat. Da ist nun *der Platonismus* in der Tat in sehr geläuterter Form *zurückgekehrt*, *das Gesetz* ist nichts, als die *abstrakte*, *begriffliche* Vorstellung von einem *Geschehen*, und diese Abstraktion wurde in der Naturwissenschaft vielfach als eine *Realität* aufgefaßt, als eine *wirkende Macht.*[1] Die sehr interessante und merkwürdige Lehre Ostwalds von den *Energien*, die ich morgen behandle, nähert *sich* auch sehr der Platonischen Lehre, wonach das *Gesetz* selbst *Substanz* sein soll. Im Vorübergehen gesagt, glauben Ostwald und alle die anderen neueren Hyper-*Empiristen ohne* Projektionen auszukommen, indem sie meinen,

[1] Man vergleiche meinen Aufsatz: „Haben die Naturgesetze Wirklichkeit?", Kristiania, Vid. Selek. 1907.

daß sie nur *Erlebnisse* bestimmen; dies ist aber *nicht* der *Fall*, indem die *Gesetze*, die für die *Energien* gelten, in keiner Weise auf die *Erlebnisse* als solche übertragen werden können. Auf die alte Frage: was *dauert* in der Welt? hat auch der heutige Empirismus keine ganz neue Antwort geben können. Man hat es freilich mit der Formel versucht: *das Gesetz dauert*, aber dies bleibt doch insofern eine *leere Idee*, als das Gesetz nur eine *Abstraktion* ist, und *keine Realität*. Daher begnügt sich die besonnene Naturphilosophie nicht mit der inhaltsleeren Behauptung: die Gesetze dauern, sondern sie sagt: *die Summe der Energie dauert*. Die Substanz der Welt, die bei Kant als der *Gedanke Gottes aufgefaßt* wurde, und die bei Spinoza einfach *Gott* hieß, heißt jetzt *die Summe der Energie*. — Umsonst hat man sich also bemüht, *die Gesetze rein* herzustellen, d. h. ein Weltbild auf der *Abstraktion allein aufzubauen*. *Projektionsbegriffe*, wie der vom *Atom* oder von der *Energie* oder von der unabänderlichen *Summe*, sind schließlich in jedem System unentbehrlich, weil die Welt eben nicht als *Abstraktes*, sondern *nur als Konkretes* vorzustellen ist.

Das, was ich Projektion genannt habe, ist dasselbe, was man populär als *Glaube* bezeichnet, und die fundamentale menschliche Projektion besagt nur das, daß mit den Erlebnissen etwas verbunden ist, welches dauert, auch wenn das Erlebnis als solches nicht mehr ist. Diese Urprojektion hat von Anfang an vier Formen angenommen, als Glaube an die *Substanz* oder das Ding und an *die Kraft* und an *die Seele* und an *den Willen*. Diese vier Projektionen können wieder zu zweien geordnet werden, indem *Ding* und *Kraft* wesentlich zwei Anschauungsweisen bezeichnen für eine und dieselbe Idee, und ebenso *Seele* und *Willen*. Am Ende sind alle vier Äußerungen einer und derselben Idee, nämlich der *der Ursache*. Demnach ist *das Kausalgesetz* das leitende Prinzip aller unserer Projektionen. Als *Gesetz* ist es freilich seinerseits *wieder abstrakt*, aber eben deshalb kann es uns nichts anderes leisten, als auf das *Konkrete* hinzuweisen, *das Konkrete* ist aber in diesem Falle *die Ursache* selbst, bezw. *das Ding*, oder *die Kraft*, oder *der Wille*, oder *die Seele*. Der Fortschritt der empirischen Naturwissenschaft besteht darin, daß unsere Projektionsbegriffe von der *Substanz* etc. durch das Gesetz *geläutert*, nicht aber darin, daß sie durch dieselbe *verdrängt* werden.

In der Philosophie ist nach den Tagen Kants mit dem Naturgesetz nach meiner Meinung ein falscher Kultus getrieben worden. Kant hatte wohl noch *offenen* Blick für das, was ich als das *abendländische* Prinzip bezeichnet habe, daß nämlich *jede Wirklichkeit konkret* ist, aber indem er diese konkrete Wirklichkeit, als *Ding an sich*, jeder Erkenntnis entzog, hat er die Philosophie auf die Idee gebracht, die *Gesetze* anstatt der Wirklichkeit zu verehren. So hat es kommen können, daß die modernen *Japaner* und *Hindu*, die unsere abendländische Philosophie studieren, sehr mit deren Haltung zufrieden sind, indem sie darin ihre eigene *Vernachlässigung* des *Konkreten* und ihre Überschätzung der *Abstraktion wiederfinden*. Steigen doch heute noch die Orientalen, wie einst Platon, von *einer* abstrakten Einheit zur *anderen*, bis sie rein logisch und begrifflich zur *Alleinheit* gelangen. So hat wohl die *indische* Philosophie schon vor Pythagoras, als sie in der abstrakten *Zahl* das weltschaffende *Prinzip* erblickte, die *Abstraktionsbegriffe* mit den *Projektionsbegriffen verwechselt*. Die Hypostasierung der Abstraktion ist von dem Orient zu uns wesentlich durch Pythagoras und Platon gekommen, und wir haben Jahrhunderte dazu gebraucht, um uns von derselben wieder einigermaßen loszumachen. Noch heute ist dieser Kampf zu führen und kann nur so gewonnen werden, daß wir an unserm abendländischen Prinzip festhalten: *Alles Wirkliche* ist *konkret*, jedes *Gesetz* ist eine *Abstraktion*, die nur dadurch auf die Realität zeigt, daß sie konkrete Projektionsbegriffe mit einschließt, von Ding, oder Kraft, oder Seele, oder Wille, oder wie sonst das Dauernde genannt werden mag. —

Neuere deutsche Philosophen und Psychologen haben sich sehr bemüht, das Wesen des Denkens zu bestimmen. Es ist fast Mode geworden, hervorzuheben, daß der *abstrakte Gedanke* sehr wenig oder nichts mit dem *Vorstellen* zu tun hat, und daß er an sich absolut *unanschaulich*, auch an die *Wortbilder* in keiner Weise *gebunden* ist. Bei solchen Ausgangspunkten wird es nun überaus schwer zu beschreiben oder überhaupt anzugeben, worin der Gedanke als solcher *bestehen soll*. Man hat hier freilich den Begriff *der Relation* in den Vordergrund gestellt, als ob das Denken in einem Setzen von *Beziehungen* bestehe. Damit wäre zunächst herzlich wenig gesagt, da eine Beziehung oder eine *Relation* unmittelbar nur an dem

anschaulich Vorgestellten zu beobachten ist. Das Denken ist *abstrakt*, nur weil ein jeder *Gedanke*, mit dem Konkreten verglichen, *mehrdeutig* ist. Als mehrdeutig ist jeder Begriff abstrakt, aber er hat auch immer mit dem Konkreten, nämlich entweder mit dem *anschaulichen* oder mit dem *unanschaulichen Konkreten zu tun.* Die Abstraktion besteht darin, daß man mehrere konkrete Sachen, die sich ähnlich sind, unter einem einzigen *mehrdeutigen* Namen begreift. Dies ist die *eine* Seite des Denkprozesses, und zwar eine sehr wichtige, die andere, vielleicht *noch* wichtigere Seite besteht darin, daß wir durch Phantasietätigkeit die uns umgebenden Gegenstände uns schaffen. Diese Tätigkeit, die ich als Projektion bezeichne, beruht auf einer elementaren und *nicht* weiter *abzuleitenden seelischen Funktion*, nämlich auf der *Erwartung.* Die Erwartung *verkündet* mir die *Wiederholung* eines Zusammenhanges, und ist insofern die ursprünglichste Form von dem, was man in der Logik als *Analogie* bezeichnet. Wenn eine Erwartung, z. B. diese: „Die Gegenwart eines Baumes an diesem Orte zu jeder beliebigen Zeit zu erleben" sich *sehr verdichtet*, konstituiert sie eben *dasjenige*, was wir als *Wirklichkeitsbewußtsein* bezeichnen: hier *ist* ein *Baum.* Der Erkenntniskritiker kann uns noch lange ausführen, was für weitere *Analogieelemente* sich in diesem *Sein* oder *Existieren* verbergen, nämlich außer dem *Zukunftsbewußtsein* auch eine Analogie zum Bewußtsein der Vorzeit *und* (in indirekter Weise) der Gegenwart: *hier ist* der Baum die ganze Zeit gewesen, obschon ich ihn nicht erlebt habe. Die Hauptsache bleibt jedoch im Wirklichkeitsbewußtsein immer die *direkte* und *indirekte Erwartung*: hier *würde* ich zu jeder Zeit die Gegenwart des Baumes erleben, so daß wir eigentlich das Wirklichkeitsbewußtsein, als mit dieser Erwartung gegeben, betrachten können. Durch die Laterne der Erwartung gegeben, hat der menschliche Geist die Kausalverhältnisse und das allgemeine Kausalgesetz gefunden: jede *Wirkung* hat eine *Ursache*, und jede Begebenheit hat ihre *Wirkung.* Die Ursache ist ein *Zustand*, auf den in allgemeiner und notwendiger Weise eine bestimmte *Wirkung* folgt. Wo keine solche Ursache, als der Wirkung *voraufgehend*, *erlebt* wird, wird sie durch Analogie immer hinzugedacht. Eine solche gedachte Ursache braucht keineswegs etwas *Anschauliches* zu sein. Diese Art Annahme von ungesehenen und unerlebten Ur-

sachen ist die wichtigste Seite unseres Denkprozesses. Wenn man erst einmal darauf aufmerksam geworden ist, daß die Projektion eine von der bloß namengebenden Abstraktion ganz unabhängige *Tätigkeit* ist, wird es Einem nicht schwer, zu sehen, daß alle Ursachen, auch die unanschaulichsten, *konkret* sind. Wenn die philosophische Analyse ihren Wert für die Wissenschaft behaupten soll, muß sie dieses, das abendländische Prinzip, nicht aufgeben, und keinen Orientalismus oder Platonismus in irgendwelcher Verhüllung zulassen.

LE RÉSIDU DANS LA MESURE DE LA SCIENCE PAR L'ACTION.

Par E. d'Ors,
Prof. aux «Estudis Universitaris Catalans» à Barcelone.

1 — La présente note ne constitue qu'un essai d'extension épistemologique sur des idées appliquées à la théorie de l'art par Frédéric Schiller. C'est en référant au système fondamental développé dans ses études sur «*La Grâce et la Dignité dans l'Art*» et dans ses «*Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*» le fait, qui journellement nous presente l'analyse des produits logiques, de la remenance constante d'un résidu quand l'on tâche de mesurer la Science sur le canon de l'Action, que nous avons emmenés à nous servir d'une méthode, dont la conclusion est celle de constater la nature esthétique de ce résidu. — Je suis heureux, d'invoquer le nom de ce génie national allemand; je le suis aussi de porter à cette assemblée d'universitaires le souvenir de quelqu'un qui peut nous vindiquer tous de n'importe quelle calomnie d'étroitesse professionelle; de celui qui, étant aussi un universitaire, fut à la fois un homme très vivant, un homme qui travailla et qui joua.

2 — Le point de départ des spéculations de Frédéric Schiller, en face des problèmes théoriques de l'art, est analogue à celui que, un siècle après, la philosophie a été conduite à adopter en face des problèmes théoriques de la connaissance et de la science. Ce n'est qu'un procédé infecond et qui peut seulement bâtir un échellonnement d'apriorismes, que celui de considérer des activités que nous ne trouvons que chez les êtres vivants, et singulièrement chez les hommes, comme des voies à la réalisation absolue de quelque chose surhumaine, ou, a mieux dire inhumaine. Une vaste perspective est, en revanche, ouverte à notre travail quand nous prenons, comme Frédéric Schiller, comme les épistemologues modernes, ces activités en elles-mêmes, dans le fait même de son activité, comme des produits

biologiques, plus concrètement, comme des produits anthropologiques. Ce qu'on a appelé «*le courant biologique dans la théorie de la connaissance*» n'est plus (nous avons bien le droit de le proclamer dans un Congrès de Philosophie, en 1908) un courant: il est déjà une définitive acquisition, une nouvelle couche dans notre monde mental, fervente encore, mais déjà prochaine à se solidifier. Les chercheurs doivent s'apprêter à bâtir sur elle. Il n'y a pas, peut-être, aujourd'hui, de moyen terme, entre l'accepter ou renoncer à la recherche. C'est ainsi que nous voyons le grand effort contemporain cumulant matériaux sur des matériaux, en vue des telles constructions. Les expériences des psychologues s'ajoutent aux réflexions des savants sur ses propres méthodes; les doutes de la critique des sciences se joignent à une considération, plus sincère que jamais, des nécessités de la vie practique; les héressies se font les complices des travaux de laboratoire . . . . Je ne crois pouvoir être censé d'esprit millénaire, si je parle ici de l'universelle fermentation que, paraille à cette que l'Europe a subi, à l'aube de la Renaissance, fait espérer pour bientôt le commencement d'une nouvelle ère dans la pensée humaine, d'un troisième cycle logique, subséquent à ceux qui vont d'Aristote à Bacon de Vérulam et de Bacon de Vérulam à nos jours. Un «*Novissimum Organum*» parait s'imposer, dont les formules et les suggestions ne seront plus, celles qui ont guidé les investigations scientifiques, depuis Galilée . . . . — Mais des tendences équivalentes à celles qu'ont imposées à notre épistemologie les progrès des sciences biologiques et spécialement la doctrine de l'évolution, nous les trouvons appliquées déjà, dans le domaine de l'art, par Frédéric Schiller. Nous avons tous comme, dans sa théorie esthétique, le concept du *jeu* est fondamental, — du *jeu* provenant de la surabondance de forces, qui donne l'instinct à se complaire dans les apparences.

3 — Mais, une fois son point biologique de départ établi, la thèse schillérienne et celles qui sont les plus répandues dans l'épistemologie moderne, font chacune route à part, et ne se retrouvent déjà plus. La première rencontre aussitôt sur son chemin le concept du *jeu*; les secondes, au contraire, mettent tout de suite à contribution le concept de *nécessité*. La critériologie et la méthodologie de Pragmatisme, non moins que la théorie de «la constitution économique de la science» considè-

rent celle-ci, comme étant une organisation dans notre esprit, des effets de l'Action; entendant par Action le continuel besoin de résoudre des difficultes pratiques, qui nait de la progression de l'homme dans la vie. Ainsi considérée, l'activité scientifique nous apparait étant comprise dans une catégorie général de *travail*; et soumise, par conséquent, *à la loi du moindre effort.* Il faut donc, d'après ce point de vue, admettre une séparation radicale entre la Science et l'Art, dont la première prendrait son origine dans un besoin d'économie, la deuxième dans l'instinct du *luxe*... — Mais voilà justement que cette séparation radicale nous met tout de suite sur nos gardes contre l'exclusivisme des théories référées. Notre psychologie, qui se passe du découpage de l'esprit en facultés, caractéristique dans la psychologie traditionelle, et le substitue par l'affirmation d'une plénitude constante de la vie spirituelle, répugne à concéder à deux ordres de l'activité humaine, deux domaines distincts, avec une complète autonomie de loi. Et nous soupçonons inévitablement que, si la théorie schillérienne est quelque peu injuste avec la nécessité, qui entre aussi dans l'art et le soumet, à sa manière, à la loi de l'économie, l'épistemologie l'est, à son tour, aujourd'hui encore, avec le *jeu*, qui devrait entrer dans la notion de la Science, la douant de son propre sens de liberté.

4 — Si la Science est un produit de la nécessité, le canon d'une nécessité concrète épuisera, multiplié ou divisé, la création scientifique correspondante, c'est à dire, que l'Action nous donnera la mesure de la Science. Mais quand nous tâchons de réaliser cette mensuration, nous trouvons toujours (et plus clairement dans les produits scientifiques supérieurs), ce fait de la remenance d'un résidu, qui ne peut pas s'expliquer par l'étalon donné, parcequ'il lui est hétérogène. — Prenons un exemple, entre ceux plus clairs. Soit un système, une théorie, une loi, une hypothèse scientifique. Tous ces produits nous apparaissent avec un caractère de *généralité:* ils comprennent et épuisent un ordre déterminé de phénomènes, par dessus le temps, par dessus les variations circonstantielles. Mais cette généralité ne s'explique pas par la nécessité, n'est pas produite par des exigences pratiques, ne peut être mesurée sur le canon de l'Action. La nécessité nous presente seulement dans notre vie des cas particuliers qui nous proposent des problèmes particuliers, qui réclament à son tour, des solutions particulières . . . — C'est

pour résoudre cette difficulté, et pour expliquer le dit résidu, qu'on a eu recours à un facteur nouveau, à ce qu'on appelle la *prévision*, de l'individu ou de l'espèce. On a dit que l'utilité exigeait chez l'homme la disposition d'une loi, ou les difficultés futures seraient déjà préalablement résolues. Mais ici il faut observer, d'abord, que l'Action ne peut, en réalité, exiger un acte de prévision: elle peut le présenter simplement comme un surcroît d'utilité: et dans ceci nous nous approchons déjà de l'idée de *luxe*. — En second lieu, un acte pareil suppose déjà, dans le sujet qui connait, une surabondance de forces, un excès d'énergie résolutrice sur le problème, immédiat, concrèt, qu'il s'agit de résoudre. — En fin (et laissant encore à part la question de l'existence de quelques formules scientifiques non concernantes au futur, question étroitement liée à celle de la valeur de l'Histoire comme science), il y aura toujours une différence essentielle entre les formules de la prévision pratique et les formules scientifiques. Ce qui caractérise les premières c'est une négligence de toutes les variétés, pour le moment inutiles, en bénéfice de la rapidité et de la clarté de la formulation, et de la commodité de son usage dans l'avenir; tandis que, dans les théories scientifiques, nous trouvons toujours ce fait, difficilement définible, mais constamment vrai, d'une sorte d'acceptation marginale, *nymbale*, des variétés, qui, étant inutiles pour le moment, gagneront peut-être une signification demain. L'instant où une prévision pratique est formulée représente toujours une negation du progrès futur; l'instant où l'on formule une théorie scientifique, accepte et suppose, au contraire, le progrès futur. L'on pourrait, au besoin, établir une distinction entre la prévision pratique et celle qu'on pourrait appeler prévision scientifique. Mais cela ne ferait que déplacer la difficulté, car il faudrait toujours reconnaître l'existence dans le deuxième, d'agents que la première ne saurait pas accepter, d'agents différents, en conséquence, de ceux de la simple nécessité. Il a plus de largeur, plus d'élasticité dans la formulation scientifique que dans la formulation pratique. Il y a plus de *sérieux*, pour ainsi dire, dans la formulation pratique que dans la formulation scientifique . . . Et tout ceci nous fait avancer encore vers la trouvaille du facteur *jeu*.

5 — Descendons maintenant aux produits scientifiques inférieurs. Arrivons aux observations, aux descriptions qui se

bornent au particulier, et qui ne constituent pas encore de la vraie science (et pour le refus de les quelles, certains savants, comme Lord Kelvin, ont été si particulièrement énergiques)... — Évidemment, l'influence de la nécessité doit se laisser vivement sentir dans la formation des représentations concrètes des objets. — Mais l'on peut encore se demander: Est-ce que, dans la seule présentation les objets à notre activité de connaissance n'ont déjà intervenu d'autres facteurs que la nécessité? Est-ce que les objets, et les problèmes qui leur sont conséquents, nous sont tous offerts spontanément par le cours naturel de la vie? N'y en a-t-il pas plusieurs, que, dans l'instant même de sa présensation, nous sont *superflus, luxueux,* comparés à nos exigences pratiques, et que, non obstant, impose et multiplie en nous un agent déjà esthétique, un agent *maligne, vicieux,* qui est *la curiosité?* . . . — La curiosité, l'appetit du jeu logique, est précisément ce facteur dont nous avons parlé tout-à-l'heure et qui maintient marginalement, dans les formules scientifiques, des variétés inutiles, qui nous empêchent de confondre celles-là avec les prévisions utilitaires.

6 — La curiosité, l'instinct du jeu logique, nait, comme, tout autre instinct de jeu, d'une surabondance de forces. L'homme, qui connait des matières de curiosité, fait violence à la nature, présentant à sa propre récherche de nouveaux objets, de nouveaux problèmes superflus, que le cours naturel de la vie ne lui aurait pas offert. Le *curieux,* donc, se met dans cette position «artistique» si profondément caractérisé par Frédéric Schiller, quand, en comparant l'ouvrier et l'artiste, il dit que le premier respecte l'objet de son travail, tandis que le second feint seulement de le respecter, et, en réalité, lui fait une violence; et encore quand, traitant de l'heure où la liberté commence, Schiller parle de l'actitude esthétique, où la nature, qui avant apparaissait à l'homme comme une force, ne lui apparait plus que comme un objet . . . — Mais cette heure-ci, l'heure de l'initiation à la liberté, est justement celle où s'imposent au sujet qui joue, des lois, des lois d'art. Les phrases dont Schiller se sert pour l'explication métaphysique d'une telle paradoxe, sont si inspirées, et si précises à la fois, que je ne peux pas m'empêcher de les rappeler ici: «La personne, — écrit-il dans l'étude sur la Grâce — ôte à la nature la faculté de protéger la beauté de son œuvre. Par celà même, il substitue la nature, et il assume en

quelque sorte, avec les droits de la nature, une partie des obligations que lui incombent . . . Il s'engage à permettre que la nature, placée sous sa dépendance, conserve encore son caractère de nature, et a ne jamais agir sur elle dans un sens contraire à son obligation antérieure . . . J'appelle donc la beauté *une obligation des phénomènes* . . .» — La beauté est donc la loi de tout jeu, et nous devons entendre ceci dans le même sens, en ce qui concerne de jeu logique, qu'en ce qui concerne le jeu d'art proprement dit; tant en rapport avec les produits organiques de la curiosité, comme avec les produits organiques de l'appetit d'émotion. — Et même la valeur que doit prendre ici cette notion de curiosité est si grande, que l'on pourrait essayer de fonder sur elle toute une synthèse métaphysique, où l'activité entière de l'esprit serait derivable de la matrice curiosité, dans un sens analogue, à celui qui, dans la tradition biblique, place dans la curiosité l'inculpation du Peché original.

7 — Mais comment concilier cet aspect *normatif* de régularisation extérieure, qu'ont les lois de l'art sur l'activité esthétique et sur l'activité scientifique de l'homme, avec le point de vue anthropomorphique, d'où notre méthode est partie? Je ne peux développer ici tout cet aspect, si intéressant, du problème. C'est là qui se place, je crois, la difficulté nucléale de cette Logique nouvelle, pour la formation de la quelle nous travaillons tous. La grande fécondité que nous attendons du futur et prochain *Novissimum Organum*, proviendra de sa façon de réaliser la conciliation entre ce fait: que l'homme est la mesure des produits de son activité, et cet autre: que ces produits, à son tour, imposent des lois à l'activité de l'homme . . . — Peut-être la suprême conciliation pratique serait trouvée par les hommes dans cette actitude de *mi-adhésion*, si vivante, dont la civilisation hellénique nous a offert déjà l'exemple, dans l'ordre religieux. A la manière d'un *citoyen* grec en face de ses dieux, l'homme scientifique de demain se placera en face des produits de sa science. Le mot, tant lumineux, de Gœthe: «On finit toujours pour dépendre des fantômes créés par soi-même» garde toujours sa valeur. Mais, pourquoi considérer encore cette loi comme un malheur? . . . La position de l'homme complet, de l'homme qui travaille et qui joue, et qui sait travailler et jouer à la fois, peut être bien claire: Il rendra le culte au Fantôme. Il obéira, tant que le Fantôme se tiendra debout. Mais, en même temps, lentement,

marginalement, il forgera un nouveau Fantôme, pour combattre celui-là, le terrasser et le remplacer.

8 — Quant à ce qui est l'objet concret de la présente note, notre recherche nous a conduit à la constatation d'une nature esthétique dans le résidu que nous donne toujours la mesure de la science par l'action. Depuis ce moment-ci, il nous serait très difficile de continuer parlant de l'*économie* mentale, comme de la loi la plus haute de l'activité scientifique . . . — Il y aurait sans doute un grand avantage à substituir cette expression par celle de *simplicité*, qui, ne contradisant pas la notion de *luxe*, exprime suffisamment la nuance artistique, que nous ne pouvons plus négliger. Dans ce sens, on pourrait dire que la simplicité est la loi de la science; et même je confesse même qu'il ne me serait pas du tout désagréable d'entendre parler de *simplisme* ... Il y a des noms qui nous arrivent précédés d'une trop mauvaise réputation, je le sais bien. Celui de simplisme a été pendant bien longtemps suffissamment décrié, pour que, à l'heure actuelle, beaucoup de personnes éprouvent une grande répugnance à se dire *simplistes* . . . Mais, en revanche, n'y-a-t-il pas un plaisir singulier, une joie esthétique, précisément, à oser l'une de ces vindications de figures historiques? Je sens fortement que la vindication esthétique du simplisme a, de droit, sa place à côté de la vindication pragmatiste de Protagoras. Et nous pourrions même dire quelle celle-là vient compéter celle-ci, en ne réduisant pas la valeur humaine des sophistes à leur seule utilité dans la haute culture de la mentalité grecque; mais l'étendant aussi à leurs œuvres directes, à ces objections, à ces arguments, à ces jeux logiques, qui gagnent à nos yeux la force esthétique de vraies tragédies, parcequ'ils sont tachés, parcequ'ils sont anoblis par le sang du bouc émissaire.

DIE WILLENSKRITISCHE METHODE.

Von Rudolf Goldscheid.

Die Philosophie, die schon die toteste Wissenschaft, die sterile Wissenschaft par excellence geworden ist, muß wieder die lebendigste, die allerfruchtbarste werden. Eine neue Leidenschaft muß die Menschen ergreifen, eine Leidenschaft, die besser *Freudenschaft* hieße, die Freudenschaft zu denken und demgemäß zu wollen. In ihrer ganzen weltumschaffenden Gefährlichkeit muß die Philosophie wieder zu neuem tatkräftigen Wirken erwachen, als nicht zu unterdrückender Lebensquell aus allen Tiefen mächtig hervorsprudelnd. Und nicht länger darf sie ein Privatgut Weniger bleiben, die große Wahrheit: Wissenschaft ist Revolution. — Diesen von Lebendigkeit strotzenden Charakter nimmt die Philosophie sofort an, wenn sie der willenstheoretischen Methode sich bedient, wenn sie durch diese die erkenntnistheoretische Methode vervollständigt. Wie ist nun die von uns geforderte willenstheoretische Methode beschaffen? Um das Ergebnis gleich in einem Schlagwort zusammengefaßt, vorwegzunehmen, sei kurz gesagt: sie muß vor allem *Kritik der Willenskraft* sein. Was heißt das nun? Das heißt: alle bisherige Erkenntnistheorie und Psychologie hat in erster Linie die *passive* Seite unseres Seins in Betracht gezogen, Aufgabe der Willenstheorie wäre es, auf die *aktive* Seite unseres Wesens das Hauptaugenmerk zu richten. Die exakte Willenstheorie darf sich demnach nicht wie alle bisherige Psychologie zum größten Teile damit begnügen, festzustellen, welche Motive den menschlichen Willen von Geburt an bedingen, beeinflussen, bilden und den gebildeten fortentwickeln, sie muß weitergehen und mit allen Mitteln, welche der moderne Wissenschaftsbetrieb den Menschen zur Verfügung stellt, prüfen, welchen Einfluß seinerseits sowohl der rohe wie der gebildete und verbildete Wille einesteils auf das eigene geistige Sein und andernteils auf die nächste Umgebung, auf die äußere

Natur, auf die ökonomischen Verhältnisse, auf die sozialen Institutionen, mit einem Wort auf die geschichtliche Entwicklung auszuüben vermag. Es muß weiter untersucht werden, wann er einen günstigen, wann er einen ungünstigen Einfluß üben wird, und wie er es überhaupt anstellen muß, um im Sinne der Erkenntnisziele wirken zu können.

Allein selbst all das sind genau genommen nur Vorfragen der Willenstheorie als praktischer Wissenschaft. Die Willenstheorie, welche die Basis aller Geschichte und Sozialwissenschaft abgeben soll, hat ein weit größeres Gebiet. Nicht nur, daß die unzähligen Fragen, welche sich hinsichtlich der Willensdetermination ergeben, ihr Problem bilden, daß sie weniger in bezug auf Freiheit und Unfreiheit, als in bezug auf die *aktive* und *passive*, *äußere* und *innere Determination* zu erörtern hat, ihr liegt es auch ob, eine Analyse der gegebenen Willensverhältnisse zu schaffen, damit die Einsicht erwächst, in welcher Weise jeweils in der Gesellschaft, und zwar sowohl in einzelnen Völkern als in der Menschheit als Ganzem, die Willenskräfte nach verschiedenen Richtungen konzentriert und akkumuliert sind, und was sich auf Grund der jeweiligen Intensität, Verteilung und Richtung der Willenskräfte im sozialen Mechanismus von der naturgemäßen Evolution erwarten läßt. So würde klar, wie Naturordnung, Menschenordnung und akkumulierte menschliche Willenskraft sich zueinander verhalten und was der menschliche Wille angesichts der gegebenen organischen, ökonomischen und sozialen Bedingungen nicht nur soll, nein auch kann.

Die Willenskritik stellt also in den Mittelpunkt ihrer Untersuchungen das bisher so total vernachlässigte Problem des Könnens. Die Willenstheorie unterscheidet sich somit von der Psychologie fundamental dadurch, daß sie alle menschlichen Probleme unter dem Gesichtspunkt der Zweckerfüllung betrachtet. Dieser Zwang zu einer bestimmten Fragestellung, dieser Zwang der Willenstheorie als *Psychologie der Zwecktätigkeit* überall unter dem Gesichtspunkt der teleologischen Reaktion an die sozialen und individuellen psychologischen Probleme heranzutreten, macht eine ihrer Hauptaufgaben aus. *Wie man darum unter erkenntnistheoretischer Betrachtung eines bestimmten Phänomens versteht, daß man bei seiner Erörterung bis auf die Bedingungen des Erkennens überhaupt*

zurückgeht, so hätte man unter willenstheoretischer Erörterung eines Problems zu begreifen, daß man dabei bis zu den Grundbedingungen des Wollens überhaupt zurückgeht. Der Ausbau der Willenskritik neben der Erkenntniskritik ist um so unentbehrlicher, weil man heute immer deutlicher einsieht, wie sehr alles Erkennen ein *Erkennenwollen* ist. Windelband hat erklärt: „die Probleme, welche sich aus den Fragen über die Tragweite und die Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit und ihrem Verhältnis zu der zu erkennenden Wirklichkeit erheben, bilden den Gegenstand der Erkenntnistheorie". Anknüpfend daran wäre zu sagen: Die Probleme, welche sich aus den Fragen über die Tragweite und die Grenzen der Fähigkeit des menschlichen Willens und seinem Verhältnis zu der zu beeinflussenden Wirklichkeit erheben, bilden den Gegenstand der Willenstheorie.

Die Willenskritik schafft die Brücke zwischen *Rationalismus* und *Energetismus* und hebt den Gegensatz zwischen Theorie und Praxis damit notwendig auf. Wie durch die Erkenntniskritik der Rationalismus ehemals auf eine weit höhere Stufe gehoben wurde, so bietet die Willenskritik die Läuterung des rohen Voluntarismus. Indem sie den Voluntarismus kritisch begründet, leistet sie zugleich der Erkenntnistheorie die größten Dienste; sie schützt sie vor ungerechten Angriffen und korrigiert sie in allen jenen Punkten, wo sie die Lebendigkeit des Willens zu bloßer Anschauung verflüchtigt. Sie zeigt, wie Kant statt eines Primat des Wollens einen Primat des Sollens angenommen hat und welche Konsequenzen daraus notwendig erwuchsen. Sie aktiviert seinen kategorischen Imperativ ganz ungeheuer, *indem sie verlangt, von bloß kontemplativer sittlicher Weltanschauung zu eminent schöpferischer, sittlicher Weltwollung sich zu erheben.* Mit Marx steht sie auf dem Standpunkt, daß es nicht darauf ankommt, „die Welt verschieden zu interpretieren, sondern sie zu verändern". Aber was bei ihm bloß ethisches Postulat war, dazu liefert die Willenskritik den *methodischen Unterbau*, aus dem es dann als notwendiges Produkt hervorwächst. Ihrer ganzen Natur nach muß so die willenskritische Methode zur Theorie der Revolution werden, zu einer Theorie, die jede Wissenschaft revolutioniert und namentlich in allen praktischen Fragen dafür sorgt, daß nicht durch eine *Verintellektualisierung der Gemein-*

schaft eine *Entvoluntarisierung der Individuen* zustande kommt. Die nahe Verwandtschaft zwischen Willenskritik und Pragmatismus ist augenfällig. Aber die Willenskritik führt sowohl zu einem weit energischeren Aktivismus als dieser, wie sie zugleich auch das kritische Moment schärfer betont. In meinem Ende 1904 erschienenen Buche *„Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft"* habe ich all das hier nur kurz Angedeutete ausführlich behandelt.

DISKUSSION.

Staudinger erklärt sich im ganzen einverstanden, glaubt aber, daß Kants Fehler im kat. Imperativ nicht darin liegt, daß er den Menschen als frei zu betrachten gebietet, sondern darin, daß er die Bedingungen der Möglichkeit hiervon nicht untersucht.

Prof. Dr. **Vaihinger:** Die Ausführungen des Redners bieten nach verschiedenen Richtungen hin wertvolle Anregungen. Vor allem möchte ich darauf aufmerksam machen, daß das Postulat einer Willenstheorie und Willenskritik eine willkommene Ergänzung bildet zu demjenigen, was der jetzt und auch auf diesem Kongreß so vielbesprochene Pragmatismus sein und geben will: denn manche Darstellungen des pragmatistischen Prinzipes können die Auffassung nahelegen, daß jedem beliebigen Wollen ein legitimer Einfluß auf das Denken, resp. Erkennen zustände; eine Willenskritik, wie sie der Redner verlangt, wird aber mit Recht eine Unterscheidung zwischen den verschiedenen Willensbestrebungen machen, und die unberechtigten Willenstendenzen ausscheiden. Wenn z. B. die Idee der Unsterblichkeit wegen ihrer „Nützlichkeit" und, weil sie Vielen als lebensfördernd erscheint, um dieses praktischen Zweckes willen als berechtigt anerkannt wird, so wird eine willenskritische Voruntersuchung erst darüber zu entscheiden haben, ob der Wille und Wunsch unsterblich zu sein, überhaupt eine von einem höheren Standpunkt aus zu rechtfertigende Willenstendenz sein kann und darf. Ich beschränke mich darauf, auf diese und ähnliche Beziehungen zwischen der Goldscheidschen Willenskritik und dem Jamesschen Pragmatismus hinzuweisen, Beziehungen, welche vielleicht durch private Diskussion weiter gefördert werden können, da die öffentliche Diskussion hier wegen der Kürze der Zeit nicht weiter ausgedehnt werden soll. Nur auf eines möchte ich noch zum Schlusse kurz, aber nachdrücklich hinweisen. Der Vorsitzende unserer Sektion, Professor Dr. Maier in Tübingen, hat vor kurzem ein Werk erscheinen lassen: „Das emotionale Denken", das zum großen Teil die Forderungen erfüllt, welche der Redner aufstellt und von anderem Standpunkt aus selbst schon zur Ausführung gebracht hat. Das Maiersche Werk enthält auch die psychologische und erkenntnistheoretische Grundlegung zu allem dem, was am Pragmatismus berechtigt ist. Durch diese Hinweise wollte

ich dazu beitragen, fruchtbare gegenseitige Beziehungen zwischen diesen verschiedenen Bestrebungen herzustellen.

Dr. **F. C. S. Schiller** (Oxford) erklärte aus Anlaß der Bemerkungen des Herrn Prof. Vaihinger, daß er keineswegs einen Gegensatz zwischen Pragmatismus und Willenskritik anzunehmen geneigt sei; vielmehr sei der Pragmatismus durchaus kritisch und auch willenskritisch.

„SUL PRINCIPIO DI RAGION SUFFICIENTE."

Di Federigo Enriques (Bologna).

L'autore si propone di analizzare, attraverso alcuni esempii appropriati, il significato e la funzione del principio di ragion sufficiente, nello sviluppo della costruzione scientifica. Egli prende le mosse da alcune questioni relative ai fondamenti della Meccanica razionale, la cui elaborazione appartiene appunto all'epoca in cui il Leibniz fu indotto a formulare il principio.

Composizione delle forze. Ammesso che due forze si compongano in una resultante unica, il postulato che „la resultante di due forze uguali applicate ad un punto biseca l'angolo delle due forze" può ritenersi come applicazione immediata del principio di ragion sufficiente, e ad esso invero si ebbe ricorso negli sviluppi posteriori della Meccanica razionale, quando si cercò una dimostrazione a priori del parallelogramma di Galileo.

Il postulato anzidetto segue da ciò che: se la resultante non biseca l'angolo delle due forze, non vi è ragione, perchè quella faccia un angolo maggiore piuttosto coll'una che coll'altra di queste; cioè invertendo la coppia delle forze date mediante una simmetria, il vettore — resultante si scambierebbe con un altro simmetrico, il quale sarebbe coi dati nella medesima relazione.

Questo ragionamento sembra a prima vista contenere una effettiva e necessaria anticipazione dell'esperienza. Ma si osservi che in esso si presume come adequata alla realtà fisica una certa rappresentazione geometrica delle forze mediante vettori. Così p. es. se sopra un corpuscolo di ferro o agiscono, a ugual distanza, due poli magnetici di nome opposto ma di uguale intensità, si ritiene che le azioni di questi sieno sufficientemente rappresentate a tutti gli effetti da due vettori uguali coll'estremo comune in o, ed in ispecie che la qualità del polo

magnetico (positivo o negativo) non entri per nulla nella determinazione della forza resultante che agisce su o.

Appare così che l'esparienza potrebbe invalidare il postulato anzidetto se le forze non fossero rappresentate adeguatamente dei vettori corrispondenti. Queste considerazioni ci guidano a vedére nel principio di ragion sufficiente, non un principio sintetico a priori, ma piuttosto una condizione a cui deve soddisfare una rappresentazione della realtà, affinchè possa costituire una conoscenza teorica. La qual condizione, in ordine all'esempio precedente, si presenta nella forma che segue:

Gli enti astratti che in una rappresentazione concettuale della realtà vengono considerati come uguali, debbono corrispondere a dati sostituibili per riguardo alla previsione che si ha in vista.

Legge di simmetria di Curie. Questa legge, relativa alla Fisica dei cristalli porge una interessante illustrazione del principio precedente. Curie è stato tratto a riconoscere che nello studio dei fenomeni elettro-magnetici entro un mezzo cristallino non basta tener conto della simmetria della materia, ma bisogna tener conto anche di quella del sistema di vettori che rappresentano lo stato elettrico e lo stato magnetico. Sembra dunque che Curie abbia adoperato il principio di ragion sufficente appunto come una condizione conducente ad allargare il quadro della costruzione scientifica. Tuttavia la formula adottata dall'illustre fisico rivela una diversa interpretazione filosofica del principio stesso. Curie dice che se in un processo fisico le cause presentano una certa simmetria, la medesima simmetria deve ritrovarsi negli effetti; egli pone così la sua legge come un principio sintetico a priori.

Ma questa interpretazione, che come abbiam detto non corrisponde all'uso fatto del principio, non regge dinnanzi al moderno concetto critico della causalità, dove si riconosce sempre una scelta fra i dati *notevoli* che precedono l'effetto. Se invero si vuol prendere il rapporto di causa in un senso generale e rigoroso, si è condotti a negare l'esistenza di processi fisici dove la legge di simmetria di Curie trovi applicazione; basti riflettere che il campo delle nostre esperienze occupa una posizione dissimetrica rispetto alla terra in cui viviamo, rispetto al sole e all'universo astronomico.

Stereochimica. Nella stereochimica di Van't Hoff si ha un

esempio ancora più chiaro dell'ufficio che il principio di ragion sufficiente può esercitare nella costruzione scientifica. Considerando per semplicità un composto come l'acido lattico nella cui molecola entrino un atomo di carbonio e quattro atomi o gruppi monovalenti fra loro diversi, l'autore dimostra come la formula di struttura piana non sia capace di rispecchiare la circostanza di fatto che esistono due e due soli composti isomeri, l'uno destrogiro e l'altro levogiro. Si può dire pertanto che in questo caso il principio di ragion sufficente ha costretto i chimici ad abbandonare la rappresentazione primieramente adottata, e a costruire il modello solido che risponde appunto alle condizioni dell'esperienza.

Principio d'inerzia. L'autore illustra anche su questo esempio la veduta che il principio di ragion sufficente non contiene un'anticipazione dell'esperienza, ma piuttosto un criterio di controllo di una rappresentazione astratta. Le pretese dimostrazioni del postulato d'inerzia che si riattaccano alle vedute di Wolff e di Kant, suppongono una certa rappresentazione della realtà fisica, che non ha nulla di necessario, e che anzi sarebbe contradetta secondo l'ipotesi recente della Dinamica elettronica.

Il principio di ragion sufficiente nella fisica matematica. Il principio di cui prima abbiamo riconoscinto una forma particolarmente interessante, appare nella sua veste più generale dove si guardi al teorema della univocità degli integrali delle equazioni della fisico matematica. Ed è qui da notare che nessun fisico matematico considera questo teorema come vero a priori e ciasuno invece sente il bisogno di dimostrarlo in ogni singolo caso per controllare la possibilità della costruzione teorica.

La forma generale del principio di ragion sufficiente che qui invochiamo è la seguente: *affinchè la rappresentazione di un processo fisico sia capace di porgere adeguatamente la previsione di certi fenomeni (effetti) in rapporto a certi dati (cause), bisogna che gli elementi concettuali assunti come cause e gli elementi effetti vengano legati da relazioni per mezzo delle quali la conoscenza dei primi elementi determini quella dei secondi.*

Quando questa condizione non sia soddisfatta per una teoria scientifica, ciò significa che la teoria non è capace di fornire la previsione richiesta, che questa esige almeno di osservare altri dati e di tener conto di altri rapporti fisici da cui il legit-

timamente si è fatto astrazione ritenendoli rilevanti per la previsione stessa.

Il principio di ragion sufficiente come principio logico. Negli esempi precedenti si trattava di rappresentazione concettuale fisicamente data. Il principio di ragion sufficiente interviene anche negli sviluppi puramente logici del pensiero, come si può riscontrare con esempi tratti dalla costruzione matematica. In questo senso il principio di ragion sufficente si può ridurre alla proprietà fondamentale dell'astrazione logica o dell'uguaglianza, la sostituibilità dell'uguale all'uguale in rapporto al concetto astratto corrispondente.

L'autore illustra l'uso del principio con alcuni esempi (geometria delle proprietà rispetto ad un gruppo di trasformazioni, principio di conservazione del numero ecc.).

Confronti e conclusioni. Paragoniamo il significato e l'ufficio del principio di ragion sufficiente nella costruzione fisica e nella matematica. In ambedue i casi si ha un'*astrazione*, ma astrazione in senso psicologico nel primo caso, ed astrazione in senso puramente logico nel secondo. Se però il processo logico si osserva come una realtà psicologica nella mente altrui, le premesse e le conseguenze di codesto ragionamento vengono rappresentate alla nostra mente come cause ed effetti di un certo processo, e quindi il principio di ragion sufficente ci appare qui pienamente analogo a quello invocato nella rappresentazione della realtà fisica.

Pertano il principio di ragion sufficiente nel suo aspetto logico appare come un caso particolare del principio generale il quale non è pertinente alla Logica strettamente intesa, ma alla teoria della conoscenza.

THE IMPORT OF CATEGORICAL PROPOSITIONS AND INFERENCE.

By E. E. Constance Jones,
Girton College, Cambridge.

I will begin by asking: What is the meaning which is common to all such statements or assertions as can be expressed in the forms *S is P*, *S is not P?* The answer seems to be as follows: The person who says, or writes, *S is P*, has before his mind a whole (SP) Before he can frame the judgment expressed in *S is P*, he has to analyse this whole, disentangle the elements S and P, and express both their distinctness and their unity in the proposition *S is P*. And the person who hears or reads, apprehends first S and then P, and puts the two together, so that at the end of the sentence he also has before him a whole which is (SP) Let us take as an instance the sentence "That building is the Cathedral of Durham." Suppose that I, to whom it is well known, am pointing it out to a fellow-traveller who has never seen it before. I have in my mind a construction in which the names "That building" and "the Cathedral of Durham" apply to the same thing. My interlocutor hears first the words "That building," and only when I have finished my sentence is he aware that it is the Cathedral of Durham. The two terms and the attributes which they imply, are referred to the same thing, and we may say that to the general meaning of *building* is added what is known of the Cathedral of Durham, while its application is restricted to the church in question; and what was known or imagined of the Cathedral of Durham is now brought into connexion with the building which has come into view.

Let us next take an assertion of the form *S is not P*. For instance: "The next station is not Darlington." What happens

here is that the speaker has before his mind two distinct wholes separate from each other, and to that separateness he gives expression by the negative form, just as in the previous case he expressed the unity of two intensions in one object by using the affirmative form. It is to be observed that in both affirmative and negative statements the two Terms (Subject and Predicate) are different from each other, and in both this verbal difference indicates a qualitative difference—as, for instance, in the concrete affirmative and negative cases which we have taken as examples.

In accordance with this analysis, affirmative Categorical Propositions may be thus defined:

An affirmative Categorical Proposition asserts identity of application (of the Terms) in intensional diversity. (See my *Primer of Logic.*)

This account and definition may be tested by considering the result of taking any other view of the relation between Extension and Intension in Categorical Propositions.

From the above it appears that in significant categorical affirmation there *cannot* be complete "identity" of intension as between Subject and Predicate, while there is complete identity of denotation, and in categorical negation there cannot be difference of denotation only or of intension only. In *S is P* I affirm *identity of denotation in difference of intension*, in *S is not P*, I deny *identity of denotation in difference of intension*, and as already pointed out the identity necessary to affirmative assertion must be denotational (numerical, etc.) identity.

Lotze (*Logic*, Book I, Ch. ii) tries to fit the ordinary categorical form *S is P* to the Law of Identity (A is A)—but fails because he is trying throughout to work with Abstract Ideas—he is in fact committed to a thoroughgoing conceptualism. The conclusion which he reaches in § 54 after a long discussion is that "the impossible judgment S is P resolves itself into three others. S is S, P is P, S is not P." Of course if S and P are taken in intension only, this is the only result which seems even plausible. (*See Mind* for July, 1908.)

It will be seen that in the account and definition of Categorical Propositions which I have given above the identity or coincidence of denotation in Subject and Predicate is a point of essential importance; and when we pass to Inference, it

seems to me that in affirmative Immediate Inference (Eduction) it is on this same identity of denotation that all possibility of inference hinges, while in Mediate Inference (Deduction) the only condition necessary to make possible *some* valid inference from two premisses is identity (whole or partial) of denotation of the Middle Term.

It will probably be allowed that for Inference expressed in propositions

(1) There can be no newness of *fact* as between Inference and Inferend;

(2) There must be some newness (or difference) of expression, corresponding to

(3) some thought-difference, i.e., in Inference we must pass from *one* assertion (or judgment) to *another*.

The difficulty in determining what is and what is not inference is just the difficulty in determining what exactly is meant by *thought-difference*, by "another" judgment or proposition.

Let us pass to some "limiting case" and take a concrete example suggested by Jevons which Dr. Keynes discusses, namely, Is there inference when we pass from: Victoria is Queen of England, to: Victoria is England's Queen? Dr. Keynes observes that there is here no inference because there are not two "different judgments" (p. 416).

Of course the whole question is: What constitutes difference of judgment (or assertion)? We have agreed that in an inference there can be no "objective" newness, also that there must be *some* difference of expression. There is here some difference of expression—and no "objective" newness, no factual or real difference. Is there any thought-difference?

A difference may indeed be something very slight indeed, but if there is the slightest possible difference, then, it must be admitted, a difference there is. And it seems to me quite hopeless ever to draw a line between what is and what is not inference, if the point of distinction is to be a more or less of difference. There is either something changed, or there is not, and the something may be ever so insignificant—a cloud like a man's hand—but if it is there, it makes all the difference.

It will be allowed that without definite information to the contrary, we may assume, in Logic as in common life,

(1) that S has the same intension and application as S;

(2) that S is P has the same meaning as S is P. But it cannot be similarly assumed:

(3) that S and S^2, or S and Z have the same intension and application, or

(4) that S is P and S is P^2, or S is P and S is Q have the same meaning.

On this view it can be only as a matter of grammatical or linguistic convention that

England's Queen

and

Queen of England

are equivalent in meaning and therefore in application, and as a matter of fact whoever knows this, knows it only because he has heard it or read it. In some phrases similarly formed there is not this clear equivalence. *Chicken's Dish*, e.g., does not mean the same as *Dish of Chicken.*

Where two words or phrases have exactly similar *connotation, intension* cannot be wholly similar because the words or phrases *are* two—the whole qualitative content of the one case is different from the whole qualitative content of the other, and it is part of the history of the connotation (or of that of which it is the connotation) that in a given language it has two (or more) verbal forms—or that, *e.g.*, what is called Tapferkeit in one language is called Valour in another. The whole surplusage of intension over connotation, which includes of course much more than conventional intension, is overlooked by Mill in his account of the Import of Propositions, and also in his contemptuous and even absurd treatment of Proper Names. He seems to think that such names ought more justly to be called Im proper Names, as not being fit or worthy to be mentioned in a treatise on Logic, and ruthlessly shoulders them aside. Mill did not seem able to allow for the historic aspect which is indispensable and even fundamental in Logic as in life. Connotative names are for him the only names of importance in Logic, propositions of which both S and P are connotative, the only categorical propositions worthy of analysis. Consider his whole treatment of import of propositions, and the most general analysis of propositions which he gives: "Whatever has the attributes connoted by the subject, has also those connoted by the predicates." (§ 4. Ch. V, Bk. I. of Mill's

Logic—compare end of § 2 of same chapter: "Wherever we find certain attributes, there will be found a certain other attribute.")

We must observe that Mill tends to drop out of account in his treatment of names and propositions not only all surplusage of intension beyond connotation, but also all explicit reference to the extension aspect. But this—the application of names—is in the very fore-front of importance. For Mill, connotation swells and grows till it almost fills the picture, whether we are dealing with Terms or with Import of Propositions. Connotation (where there is Connotation) may *determine* application. But without application *somehow* determined, all use of names and terms is impossible. Mill himself seems to admit this when he says of Hobbes' definition of Categorical Affirmative Propositions ("In every proposition what is signified is the belief of the speaker that the predicate is a name of the same thing of which the subject is a name"), that it is true of all propositions without exception." (That it is the *only* account of Import that is quite general, I do not of course admit.) It is odd that Mill while setting aside and belittling Hobbes' analysis, should have been content to furnish, as his own contribution to the theory, nothing better than an analysis (and an exceedingly unsystematic one) of the imports of *different classes* of propositions.

Hobbes, as we see, lays all the stress on application of names—on the denotation, not the connotation, aspect—and this carried on into Syllogism would justify the supreme importance of identity of application of the middle term (however this identity may be determined). The same would hold of Immediate Inference. And it may be observed that Jevons' doctrine of Substitution of Similars does really lay like emphasis on the supreme part played by application—for the substitution referred to by the "great rule of inference" which Jevons gives, is Substitution not of "Similars" but of terms having identical application.

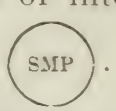
It is from the point of view that inference depends upon identity of *denotation*, that I would justify the position that the passage from *Victoria is Queen of England* to *Victoria is England's Queen*, "is not indeed a formal immediate inference but a syllogism in which an understood premiss has to be

supplied: thus, *Victoria is Queen of England, The Queen of England is England's Queen*, therefore *Victoria is England's Queen*." (Keynes *op. cit.* p. 416, note.)

I would interpret the "syllogism" denotationally, thus:—

Victoria is applicable to what *Queen of England* is applicable to: What *Queen of England* is applicable to is what *England's Queen* is applicable to: Therefore *Victoria* is applicable to what *England's Queen* is applicable to.

When Dr Keynes says that "Where one complex term is substituted for another . . . there may no doubt be involved some change in the order of thought; but this does not necessitate any change of meaning in the thought considered as a whole" (*op. cit.*, p. 416), I should reply that this seems true of *all* inference—in no case of inference I think can there be "change of meaning in the thought considered as a whole." This follows if we allow that inference is a process of discursive thought, that is, of selective and constructive thought and not of intuitive or perceptive thought, while yet the element of perception or intuition seems to come in, in a very important way, when we are considering how to explain and justify the manner in which we pass from the premiss or premisses of a so-called inference to the conclusion. If we take the simplest possible case of mediate inference or syllogism, we have *S is M*, *M is P*, entitling us to the inference *S is P*. Here we have, no doubt, as the conclusion, an assertion or proposition, which (*quâ* assertion or proposition) differs in some way from either of the premisses: or from both taken together. At the same time the content of the assertion *S is P* is certainly in some way contained in and justified by *M is P* and *S is M*,—we have no "change of meaning in the thought considered as a whole." (Does not this mean merely any *change of fact*, or "*objective*" *change*?) The exact connexion seems to me to be as follows:—

When we have asserted *M is P* and *S is M* and grasped the contents of the two assertions and their connexion, we find that we have really produced a construction in which the connotations or intensions S and M and P are referred to one denotation 

.

Having this whole before us as an object of perceptual thought, or imagination, it is apparent that it entitles us to

say not only that *S is M* and *M is P*, but also that *S is P*, and even further, if we wish, that *P is M* and *M is S* and *P is S*, *Not-P is not M*, *not-M is not S*, etc. (I am taking [1] S, [2] M, [3] P to signify:—

[1] All R or some R,
[2] All N or some N,
[3] All Q or some Q.)

The same might be shewn in a similar, though even simpler, way of any case of Immediate Inference.

We may of course syllogise and otherwise "infer" in an unintelligent and mechanical way, using the accepted laws of Formal Inference and of the "systems" concerned as mere "rules of thumb," guides blindly obeyed. But if the acceptance of these rules can be justified, it must be *seen* that they are valid. It is, e.g., the vision actual or possible of a constructed whole S that is M, M that is P (SMP) that ultimately justifies the assertion of (among other statements) S is P as an inference from S is M and M is P.

QUATRE RÈGLES INEXACTES DU SYLLOGISME.

Par Lorenzo Michelangelo Billia.

En fait de syllogisme nous en sommes encore à Aristote. Même les positivistes après avoir essayé de saper le fondement du raisonnement en le réduisant à une association et de revolutionner la logique en faveur de l'induction, au chapitre du syllogisme ne font que copier les anciennes règles qui depuis plusieurs siècles se repètent et se promènent dans tous les traités sans aucune critique et presque sans souci. Elles sont huit ces règles et très-connues. Eh bien, la plus grande partie des logiciens ne se sont pas aperçus que ces règles ne sont pas toutes exactes: qu'elles imposent un fardeau qui est au delà du juste, c'est-à-dire qu'on peut faire des jolis et bons syllogismes en dépit de telle et de telle autre des ces huits mesdames les règles.

Il ne faut pas oublier que Duns Scot dans ses Questions sur les Analytiques d'Aristote rejette deux de ces règles, dont la deuxième est corrigée par lui dans la mesure de la détermination la plus exacte. Mais aucun logicien ne profita des corrections de Scot. Si quelqu'un, plutôt dans un but de mépris que d'investigation, apportait l'exemple de quelque raisonnement bien coulant qui bravait le véto des règles, d'autres apportaient d'exemples de raisonnements faux ou inconcluants qui s'heurtaient précisement à ces règles. Rosmini, je ne veux pas mettre cette petite chose au niveau des ses grands mérites même envers la logique, donna la correction definitive de deux des ces fameuses lois accomplissant avec une précision nouvelle la vue oubliée de Scot.

Première Règle.

On avait dit:

Utraque si praemissa neget nihil inde sequetur.

En effet: Les voleurs ne sont pas honnêts, Jacques n'est pas voleur: on ne peut rien conclure.

Mais en dépit de la règle je peux conclure très bien dans ce cas: Celui qui ne manque pas à son devoir n'est pas reprochable, Jacques ne manque pas à son devoir, donc Jacques n'est pas reprochable.

Rosmini a déterminé la chose une fois pour toutes:

On peut très bien conclure de deux négatives à la condition que le moyen terme soit négatif.

Pour mon compte, à ceux qui ont voulu ignorer la correction de Rosmini, ou qui se sont même entêtés à la combattre sans aucune raison je ferai seulement observer deux choses.

1. La loi fondamentale du syllogisme c'est qu'il y ait le moyen terme: le syllogisme c'est le moyen terme. Or dans le syllogisme

Ce qui n'est pas A n'est pas B
Mais C n'est pas A
Donc C n'est pas B

nous avons le moyen terme *non A* qui comprend le terme. mineur C et est compris dans le terme majeur *non B* et par là nous fait voir que C est compris en non B: c'est-à-dire il y a le syllogisme.

2. Si on avait fait plus d'attention, on se serait aperçu que tous les exemples qui avaient conduits les logiciens à formuler la règle des négatives avaient quatre termes au lieu de trois et c'était pour ça qu'ils ne pouvaient conclure oubien qu'ils auraient conclus en sophiste, et non pas parceque les propositions étaient négatives. Les voleurs ne sont pas honnêtes, Jacques n'est pas voleur: les termes sont quatre: voleurs, pas honnête, Jacques, pas voleur et il seraient même cinq si l'on voulait conclure que Jacques est honnête.

Seconde règle.

Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.

Ici il y a eu un combat acharné: on parle de morts et de blessés: je ne les compte pas, parceque je ne veux pas ensevelir les premiers et il y a assez de gaze pour soigner les autres. Dès qu'on avait établi cette règle, le syllogismes qui ne s'y soumettaient pas ne devaient pas être justes. Aristote n'avait-il pas dit que sans universel il y a pas de syllogisme (Prior. Anal. I. 24)? La règle parle de propositions; le texte d'Aristote parle de termes; ça pour Aristote. Selon cette règle le fils d'un peintre deraisonnerait toutes le fois qu'il dirait: Titien a été l'auteur de ce

tableau, mois Titien était mon père, donc l'auteur de ce tableau a été mon père.

Pour persuader le vulgaire qui se permettait des doutes, les logiciens ont parfois eu la bonté de descendre jusqu'à lui et lui expliquer avec des exemples que de deux propositions particulières on ne saurait tirer aucune conclusion. Bernard est un philosophe: quelque philosophe est drôle: quelle conclusion voulez vous en tirer? Rosmini en donnant ici un sens plus précis à l'idée de Scot, nous a tranché la question en corrigeant la règle ainsi: On peu conclure légitimement de deux propositions particulières à la condition que le moyen terme soit déterminé. Dans le second exemple le moyen terme n'est point déterminé: quelque philosophe ne précise rien. Dans l'autre exemple avant, Titien est très-déterminé.

Encore ici pour ceux qui ont continué à copier aveuglement l'ancienne règle et pour ceux qui ont mis une obstination digne de meilleure cause à repousser la nouvelle correction je ne fairai que trois remarques.

1. D'abord si, comme on a dit plus haut, tout le ressort du syllogisme est dans le moyen terme, si deux propositions particulières ont un moyen terme, voilà le syllogisme. L'arbre planté au point de jonction de la ligne AB avec la ligne CD c'est le mien: mais celui-ci c'est l'arbre planté au point de jonction d'AB avec CD: donc c'est le mien. Il y a un moyen terme «planté au point de jonction d'AB et CD» qui égale à la fois *celui-ci* et *mien:* donc celui-ci égale mien.

2. Ce qui a conduit a repousser cette sorte de syllogismes c'est que d'ordinaire la science n'emploie que les syllogismes où le moyen terme étant compris dans le majeur et comprennant le mineur nous fait voir que le mineur est compris dans le majeur: p. e. Paul est compris dans saint, saint est compris dans glorieux: Paul est glorieux. Mais la logique admet aussi cette forme de raisonnement $A = B$

$B = C$

$A = C$

et dans la vie ordinaire on l'emploie à chaque instant. Toutes les fois qui nous réclamons à la gare ou au bureau des objets perdus notre parapluie ou notre colis, nous faisons un véritable syllogisme: L'objet qui a le tel cachet c'est le mien, cet objet est celui qui a le tel cachet, donc c'est le mien: et un syllogisme où

toutes les propositions sont particulières. Ainsi la police lorsqu'elle saisit un prévenu et le magistrat lorsqu'il le condamne font toujours un syllogisme à deux prémises particulières: le coupable est celui qui s'est trouvé dans tel endroit, telle heure, habillé comme ça, avec tels signalements, dans telle compagnie, mais cet homme est celui qui a été trouvé à la telle heure dans telle compagnie tel endroit, qui reponds à tels signalements . . . donc en prison.

Quelque fois même la science ne dedaigne pas cette sorte de raisonnement: l'archeologie p. e. et l'histoire en général lorsqu'elle établit l'identité et l'authenticité d'un personnage, d'une pièce, d'un tableau, d'une lettre etc. etc.

3. Les logiciens qui pour nous sauvegarder des syllogismes à prémises particulières nous ont mis sous les yeux des propositions inconcluantes: Louis est soldat, quelque soldat est outercuidant, ne se sont par aperçus que ici aussi on avait quatre termes et non pas trois: soldat et quelque soldat, la qualité de soldat et un nombre de soldats, ce soldat ici et ces soldats là: et c'était pour cela et non pas parceque les propositions étaient particulières qu'on ne pouvait tirer de conclusion.

Troisième règle.

Mais en fait de manque d'attention je n'appuie pas sur le reproche, parceque même ceux qui ont suivi Rosmini dans ses deux corrections et moi aussi lorsque s'en ai écrit autrefois, ne nous sommes pas aperçus que une fois admis qu'on peut conclure très-bien de deux prémises particulières, une troisième règle allait tomber. Me voici a combler cette petite lacune.

Aut semel aut iterum medius generaliter esto

c'est une règle qui n'est pas absolue ni universelle: il suffit que le moyen terme soit précis, mais il n'est pas du tout nécessaire qu'il soit général. Pourvu que A égale B et C nous avons le syllogisme. Si on prétend que A soit une fois on deux universel, personne ne pourrait démontrer sa propre identité ni reconnaître un ami.

Quatrième règle.

Il y a long temps que je me suis occupé de ces vétilles logiques et je n'ai plus pu revenir par écrit sur mon travail jusqu'à

présent: Mais si alors j'avais manqué de signaler comme inexacte la loi *Aut semel*, j'avais bien noté comme inexacte la loi

Pejorem sequitur semper conclusio partem

en ajoutant une troisième correction à celles de Rosmini qui maintenant arrivent à quatre. Selon la règle *Pejorem sequitur* on prétend que si une des prémises est universelle et l'autre particulière, si l'une est catégorique et l'autre hypothétique, la conclusion doit être particulière et hypothétique. Jusqu'ici rien à opposer. Mais on prétend encore que si l'une des prémises est affirmative et l'autre est négative, la conclusion est toujours négative. C'est un cas de symmétrie et pas de plus. On peut bien produire des exemples où d'une prémise positive et une négative on ne tire que une conclusion négative:

Qui est coupable ne doit être absous
Tu es coupable
Donc tu ne dois pas être absous.
Mais on peut aussi très bien conclure comme ça:
Qui n'est coupable doit être absous
Tu n'es coupable
Donc tu dois être absous.

Ici nous avons conclusion affirmative après une des prémises négative Le syllogisme est irreprochable parceque le moyen terme *non coupable* contient *toi* et il est contenu en *doit être absous*. Mais on peut demander: quand se fait-il qu'on puisse tirer une conclusion affirmative même si une des prémises est négative? On pourrait dire que c'est lorsque le moyen terme est négatif. On pourrait encore observer que la conclusion étant un cas, une dependante de la majeure, la conclusion sera affirmative ou négative selon que la proposition affirmative est la majeure ou la mineure.

Mais il y a un critère plus simple, plus facile et plus organique: on a une conclusion affirmative même si une des prémises est négative pourvu qu'il y ait le moyen terme. Ce critérium a la plus grande portée possible. Il serait bon de se tenir à lui seul: il nous sauve du fardeau trop lourd des autres règles: dont il dément celles qui sont inexactes, et si j'avais le temps, je démontrerais qu'il rend inutiles les autres qui étant justes ne sont autre chose que l'explication dans plusieurs mots et sous des

aspects différents du même principe: c'est-à-dire qu'il faut un moyen terme.

Encore une dernière observation et j'ai fini.

Je comprends la répugnance de quelque logicien à admettre le syllogisme à prémises particulières et je partage non pas cette répugnance, mais le principe dont elle dérive. Sans un principe universel il y a pas de raisonnement. Bien sûr. Je ne voudrais pas qu'à cause de ces remarques que j'ai fait en faveur des syllogismes à prémises particulières on me fit l'honneur de me ranger avec ceux qui réduisent le syllogisme à une association: c'est un honneur que je refuse. Réduire le syllogisme à une association c'est un cas de cet naïve prétention d'expliquer une chose en la détruisant. Je pense au contraire que bien des associations sont à l'origine des véritables raisonnements que l'habitude a rendus automatiques.

Les syllogismes que nous employons sont tous reliés entre eux: à l'exception du premier chaque syllogisme dépend d'un autre: le syllogisme à propositions particulières ne se soustrait pas à l'universel: il depend de quelque principe universel tel que celui de l'identité: et nous pouvons encore ici demeurer d'accord avec le Maître de la Logique lorsqu'il dit: ἄνευ τοῦ καθόλου οὐκ ἔσται συλλογισμός en le prennant non pas à la lettre en exigeant l'universalité des propositions et des termes de chaque syllogisme, mais selon le principe que le raisonnement étant au fond une déduction, il dépend toujours d'un principe universel, même si on ne l'exprime pas.

OBSERVATIONS À LA SUITE.

M. Itelson ayant fait une longue et variée dissertation contre les conclusions de ce discours,

M. Billia a répondu: Je craignais d'avoir faite une chose inutile . . . . mais à présent je me félicite que ma parole n'a pas été inutile dèsqu'elle à provoqué les abondantes, instructives et interessantes observations, dont comme d'habitude, l'infatigable M. Itelson nous a gratifié et dont je le remercie bien tant.

IL LINGUAGGIO COME OSTACOLO ALLA ELIMINAZIONE DI CONTRASTI ILLUSORI.

Von G. Vailati.

Allo stesso modo come, per il solo fatto di vivere in una data società o in un dato tempo, ci troviamo coinvolti, indipendentemente da ogni nostra espressa accettazione, e da qualunque forma di „contratto sociale", in una rete di obblighi, di responsabilità, di impegni reciproci, di cui non siamo ordinariamente in grado di assegnare alcuna speciale giustificazione, così anche, per il solo fatto di parlare una data lingua, ci troviamo indotti, o costretti, ad accettare una quantità di classificazioni e di distinzioni che nessuno di noi ha contribuito a creare, e di cui saremmo bene imbarazzati se ci si chiedesse di indicare la ragione o il „fondamento".

Un gran numero di queste distinzioni e classificazioni deve la propria origine a circostanze, o esigenze, affato diverse da quelle che ci guiderebbero al presente se, spogliandoci, per quanto è possibile, da ogni preconcetto dovuto alle forme abituali di espressione, ci proponessimo di stabilire, quasi da capo, un inventario ordinato delle nostre cognizioni ed esperienze.

La posizione nella quale viene a trovarsi, per questo riguardo, ogni persona che aspiri, sia pure in grado minimo, a sentire e a pensare in modo originale, e a dare espressione a quello che sente e pensa, si potrebbe paragonare a quella di un artista davanti a un blocco di marmo che egli sappia essere solcato internamente da numerose e profonde venature, non aventi alcun rapporto colla forma che egli intende di fare assumere ad esso, e atte anzi a far seguire ai suoi colpi di scalpello, degli effetti impreveduti, ed eventualmente anche incompatibili con quelli che egli ha in vista di ottenere. —

Degli ostacoli che, al riconoscimento e alla formulazione anche delle più semplici analogie e conformità tra varii ordini

di fatti, oppone la tendenza ad accettare passivamente, e quasi inconsapevolmente, le distinzioni cristallizzate nel linguaggio, ci presenta esempi caratteristici la storia di ogni ramo di ricerca scientifica, specialmente in quei periodi nei quali si sono verificati i progressi più decisivi, e nei quali è stata più viva la lotta tra nuove concezioni, o teorie, e le dottrine tramandate dalla tradizione.

Si pensi, per esempio, alla parte che occupa negli scritti di Galileo, la polemica contro la distinzione dei movimenti in „*naturali*" e „*violenti*", e contro quella tra fenomeni „*terrestri*" e „*celesti*".

Così pure, come è noto, il concetto di una distinzione irriducibile tra corpi „*pesanti*" e corpi „*leggieri*", — i primi tendenti verso il „*basso*", e gli altri tendenti verso l'„*alto*" — fu tra i maggiori ostacoli che si opposero alla scoperta e al riconoscimento delle analogie sussistenti tra il comportarsi dei corpi sotto l'azione della pressione atmosferica, e il comportarsi di corpi immersi o galleggianti in un liquido.

E lo stesso si può osservare anche per la distinzione espressa dal linguaggio ordinario col contrapporre i corpi „*caldi*" ai corpi „*freddi*", di fronte all'altra distinzione dei corpi in „*buoni conduttori*", e „*cattivi conduttori*", del calore.

Se poi, dal campo delle ricerche fisiche, si passa a quello delle ricerche che hanno per oggetto l'uomo e le sue attività spirituali, l'importanza fondamentale della sopra detta incompatibilità tra le distinzioni, o classificazioni, imposte dal linguaggio comune, e quelle che mano vengono a essere riconosciute, dai singoli investigatori, come meglio rispondenti ai fatti, e più conformi alle esigenze della ricerca, o delle applicazioni pratiche, risalta in modo ancora più evidente.

Il primo manifestarsi, in Grecia, di un impulso speculativo, diretto all'esame e alla determinazione indipendente dei criteri fondamentali della credenza e della condotta, si può quasi far coincidere col primo risvegliarsi, in Socrate e nei suoi discepoli, di una chiara coscienza della necessità di sottoporre a critica le distinzioni e le identificazioni implicitamente accettate dal linguaggio comune, e del diritto, di ogni singolo pensatore, di far dipendere la propria adesione ad esse, dai risultati di un'indagine pregiudiziale sul loro grado di coerenza, e sui motivi adducibili a loro giustificazione.

L'impressione, che si ha frequentemente alla lettura dei migliori e dei più elaborati tra i dialoghi di *Platone* (per esempio del Teeteto), di trovarsi quasi defraudati di una conclusione, o di una risposta definitiva alle questioni sollevate, mentre l'intera esposizione non sembra mirare ad altro che ad eccitare il desiderio di averne una, e a persuadere dell'insufficienza di quelle successivamente prese in considerazione, è dovuta appunto a ciò che l'intento principale dell'autore non è di fornire o guidare a definitive soluzioni dei problemi da lui trattati, ma piuttosto di mettere in grado chi legge di ricercare tali soluzioni per proprio conto e „spregiudicatamente", dopo essersi cioè liberato da tutti gli impacci provenienti da un eccessivo rispetto per le formule sancite dal linguaggio ordinario, e dopo avere superate le difficoltà dovute alla imprecisione dei termini che in tali formule sono adoperati. —

È certamente da porre tra gli episodi più curiosi della storia della cultura occidentale, medioevale e moderna, il fatto che la stessa esposizione destinata da Aristotele, nel Libro IV della sua „Metafisica", a servire di cura e di rimedio preventivo contro i danni che, alla speculazione filosofica, potevano derivare da certe ambiguità, o imperfezioni, caratteristiche della lingua greca, fini per diventare alla sua volta, in seguito al predominio della influenza Aristotelica sullo svolgimento del pensiero latino medioevale, una sorgente di nuove confusioni e di nuove ambiguità, le quali vennero ad aggiungersi a quelle, tutt'affatto diverse, e naturalmente non contemplate da Aristotele, che presentava già per se stesso l'impiego della lingua latina per la trattazione di questioni filosofiche. Basta accennare, per esempio, a quelle derivanti alla mancanza in latino dell'articolo.

Il filosofo inglese Th. Reid paragona giustamente a questo riguardo gli scolastici a dei malati che, avendo a propria portata dei prodotti farmaceutici destinati alla cura di malattie affatto diverse da quelle da cui essi erano infetti, credettero di potersene ciononostante servire, e aggiunsero così alle proprie malattie, altri malanni non meno gravi derivanti da tale imprudente applicazione di rimedï non adatti per essi.

È questa una ragione, da aggiungere alle tante altre, per le quali il pensiero filosofico che è frutto di una data civiltà o di un dato stadio di cultura, non può conservare che in parte

la capacità di esercitare l'influenza che gli è propria, in altre civiltà o in altri stadî di cultura.

Quella parte, specialmente, della filosofia che ha per oggetto l'analisi e la critica dei concetti e dei criterî fondamentali del sapere e dell'agire, esige di essere, per dir così, ripensata in ogni successiva generazione: in caso contrario essa corre rischio di perdere ogni efficacia e di riuscire piuttosto di danno che di vantaggio a quelli che ne subiscono passivamente l'influenza.

I processi che conducono a eliminare le distinzioni che vengono man mano a essere riconosciute superflue o ingiustificabili non sono meno necessari al sano sviluppo del pensiero scientifico e filosofico di quanto è, per la vita del corpo, l'attività normale e non interrotta degli organi di secrezione.

La resistenza che le associazioni verbali oppongono al rapido effettuarsi dei processi di eliminazione sopradetti si manifesta sotto le più diverse forme.

Spesso ci avviene, per esempio, di trovarci costretti a formulare le questioni medesime che ci proponiamo, con frasi che tendono, già per sé stesse, e indipendentemente da ogni nostra intenzione, a indurre chi voglia dare ad esse una qualunque risposta, ad ammettere già implicitamente come risolte altre questioni che, dalla forma stessa della domanda, vengono in certo modo pregiudicate.

Per designare le questioni di questa specie gli scolastici avevano a disposizione uno speciale termine tecnico, quello di „*exponibilia*“, che essi applicavano a tutte quelle domande alle quali, nelle dispute, si aveva il diritto di rifiutarsi di rispondere con un si o con un no, per la ragione che tanto il rispondere in un modo come in un altro, equivaleva a concedere un punto essenziale della questione. Tra gli esempi che essi citavano più spesso di proposizioni di questa specie figuravano quelle in cui si domanda, a qualcuno, quando ha cominciato o quando finirà di fare qualche cosa.

Se, per esempio, ci si domanda „se abbiamo intenzione di cominciare presto ad agire onestamente“, oppure „se è molto tempo che non ci capita di mentire“ noi non possiamo rispondere nè affermativamente nè negativamente senza ammettere, in ciascuno dei due casi, di essere o di essere stati disonesti o bugiardi.

Rientrano appunto nella classe delle proposizioni „*exponibiles*", quelli che si potrebbero chiamare i „*dilemmi insussistenti*": quelle domande cioè colle quali, presentando come un'alternativa la scelta tra due diverse ammissioni, si viene implicitamente ad asserire, o a farsi concedere, che l'accettare per vera l'una di esse equivalga ad asserire la falsità dell'altra.

Le domande di questa specie acquistano plausibilità per il fatto che le due affermazioni tra le quali ci si domanda di scegliere, sono fatte apparire come contraddittorie l'una all'altra, sembrando così il dilemma ridursi alla domanda se una stessa affermazione sia vera o falsa.

Ogni domanda, alla quale si possa rispondere con un si o con un no, può naturalmente sempre essere posta sotto forma di dilemma: ma reciprocamente non è vero che ogni dilemma corrisponda a una *sola* domanda. Perchè questo sia occorre che la persona, alla quale il dilemma è rivolto, ammetta già che le due proposizioni, di cui gli si domanda quale sia la vera, non possano essere vere l'una e l'altra, o non possano essere false tutte e due. Altrimenti l'esigere dall'interpellato la scelta tra le due proposizioni in questione equivarrebbe ad esigere che egli dia nello stesso tempo, e con uno stesso atto di affermazione o di negazione, risposta a *due* domande che potrebbero essere affatto diverse e indipendenti l'una dall'altra.

Il caso rientrerebbe allora in quella categoria di sofismi che da Aristotele sono presi in considerazione (in uno degli ultimi Capitoli dei „*Sophistici Elenchi*") sotto il nome di „*fallacie della molteplice interrogazione*".

Essi si incontrano frequentissimamente in ogni ramo di ricerca filosofica, dalla teoria della conoscenza all'etica e alla filosofia del diritto.

Si domanda, per esempio, „se le pene vengono applicate ai delinquenti *perchè* essi hanno trasgredito la legge, *oppure perchè* esse servano a prevenire altre future trasgressioni", come se queste due affermazioni fossero tra loro incompatibili, e come se il punire i delinquenti *perchè* hanno trasgredito la legge, non avesse appunto lo scopo di rendere la loro pena massimente efficace a distogliere essi od altri dal trasgredir la nuovamente.

Un altro caso che si presenta non meno frequentemente, in ogni campo di ricerca filosofica, è quello delle domande colle

quali, di fronte a un fatto che risulta da un complesso di circostance e di condizioni, si domanda quale tra esse sia *la* causa, come se l'asserire che una di esse coopera alla produzione del fatto escludesse che vi devano, o vi possano, cooperare anche le altre. L'illusione consiste qui nel vedere un'alternativa, là dove sarebbe invece piuttosto il caso di domandarsi *fino a che punto* ciascuna delle asserzioni, apparentemente contraddittorie, sia vera, o da quali circostance dipenda il loro diverso grado di verità.

Non è raro anche il caso dei dilemmi nei quali una delle due asserzioni poste in contrasto comprende l'altra come un caso particolare. Si contrappone, per esempio, il „*credere*" al „*sapere*" come se ciò che „*sappiamo*", non costituisse, in ogni modo, una parte di ciò che „*crediamo*", qualunque siano d'altra parte i motivi che si possono addurre per classificare le nostre „cognizioni" a parte dalle nostre *altre* „credenze".

Parimenti si contrappone chi agisce per „istinto" o per „sentimento", a chi è mosso da „ragioni", come se quelle che noi chiamiamo „ragioni" non dovessero, per „muoverci", far capo a qualche determinato istinto, o desiderio, o sentimento: al desiderio, per esempio, di non sacrificare al presente il futuro, al timore di doversi più tardi pentire, al bisogno di sapersi padroni di se e delle proprie azioni, al sentimento di una responsabilità da sostenere, di un dovere, di una missione da compiere, ecc.

È un fatto abbastanza strano che, mentre la maggior parte delle persone che si interessano a questioni di metodo, ammettono che, salvo ragioni di convenienza, e salvo l'obbligo della coerenza, ognuno ha diritto di attribuire il senso che vuole ai termini di cui intende far uso — purchè lo dichiari espressamente mediante una definizione — pochi osservano invece che la parte più importante di questo diritto non è quella che consiste nella libertà di far corrispondere, a dati concetti o a date classi di fatti, certi suoni o segni invece di certi altri, ma piuttosto quella che consiste nella libertà di accettare o non accettare le classificazioni, o i concetti, che, comunque designati, ci sembrino inopportuni e non adeguati agli scopi che possiamo avere in vista in ciascuna determinata circonstanza.

Il diritto di sostituire, eventualmente, nuovi ordinamenti o aggruppamenti dei fatti in questione, agli ordinamenti e aggruppamenti già sanzionati dal linguaggio comune, è ben più importante e prezioso, per gli scopi della discussione filosofica e scientifica, che non il diritto di adoperare certe parole al posto di certe altre per designare date classi di fatti o dati concetti, una volta che questi siano stabiliti, o accettati.

Potrebbero due linguaggi non avere in comune neppure una parola, e, nonostante ciò, non differire affatto nella loro tendenza a nascondere certe somiglianze, o certe differenze, tra i fatti, o a farne apparire altre come più importanti di quanto esse siano effettivamente.

WAS IST DIE TRANSZENDENTALE METHODE?

Von B. Jakowenko.

„Veritas enim non capit nec majus nec minus. Si enim posset esse major aut minor veritas: non esset veritas."
Nicolaus Cusanus.

„Die Einheit des Seins aber bedeutet die Einheit der Wissenschaft."
Hermann Cohen.

„Der Materialismus ist die Naturwissenschaft ohne Einsicht in die erkenntnistheoretischen Probleme"[1], sagt treffend Heymans. Und nicht minder treffend wäre es, zu sagen: Der Psychologismus ist die Psychologie ohne jede erkenntnistheoretische oder überhaupt philosophische Orientierung. Allein der Materialismus ist durch Kantische Kritik für immer zertrümmert und tot. Den Materialismus heute noch predigen heißt nichts anderes, als diese unsterbliche Kritik Kants nicht lesen wollen; der Psychologismus dagegen ist nicht nur nicht gestorben, sondern umgekehrt — er befindet sich in der Blüteperiode seiner Entwicklung. Dabei kommt für uns nicht der sogenannte empirische wie auch nicht der sogenannte metaphysische oder transzendente Psychologismus in Betracht. Diese beiden sind schon durch Kantische Kritik überwunden, und die Cohensche „Logik der reinen Erkenntnis"[2], das glänzendste Werk unserer Zeit, formuliert uns endgültig die logische Unmöglichkeit dieser Psychologismusarten. Daß „die Logik eine Sonderdisziplin der Psychologie ist[3]; daß „die Erkenntnistheorie nichts weiter als eine Psychologie des Denkens ist"[4]; daß die Erkenntnistheorie

[1] Heymans: Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens[2] (1905), S. 37.

[2] Cohen: Logik der reinen Erkenntnis (1902). Erster Teil des „Systems der Philosophie". Das Werk ist bisher in seiner Bedeutung noch nicht erkannt.

[3] Lipps: Grundsätze der Logik (1893), S. 2.

[4] Heymans: a. a. O., S. 9.

„das empirische Bewußtsein durchforscht, um festzustellen, an welchen Punkten desselben die Evidenz des Objektiven hervorspringt“[1]; daß „die klare, diskursive vermittelnde Tätigkeit des Denkens schließlich auf einem *mystischen* Glaubensgrunde ruht“[2]; daß „unter einer Kategorie eine unbewußte Intellektualfunktion von bestimmter Art und Weise, oder eine unbewußte logische Determination“[3] verstanden werden soll; daß „die Psychologie zwar nicht «die» einzige, aber doch *eine* unentbehrliche Basis für alle philosophischen Wissenschaften ist“[4]; daß „ohne eine Psychologie des logischen Denkens eine Logik nicht möglich ist“[5]; — alles das ist für uns allein ein Zeichen des Unwillens, in das eigentliche Wesen der Philosophie einzudringen.

Ebenso wie die Einzelwissenschaften ihre eigenen Gegenstände und ihre eigene Methode haben, ist die Philosophie ihrerseits auf besondere Gegenstände und auf eine eigentümliche Methode angewiesen. Ob diese Gegenstände Werte (Rickert) oder Richtungen des Kulturbewußtseins (Cohen) oder Geistesrichtungen (Lipps) oder rein-spezifische Formen (Husserl) genannt werden — das ist für uns zurzeit vollständig gleichgültig; diese Gegenstände bezeichnen wir als *transzendentale Gegenstände*[6] überhaupt, und die eigentümliche philosophische Methode, d. h. die Frage nach den Prinzipien der Transzendentalität, nach den Möglichkeitsbedingungen dieser — als *transzendentale Methode.*[7] Allein wenn auch ein solcher Tatbestand beide obengenannten Psychologismusarten einfach zum Tode verurteilt, gibt er doch keine endgültige Entscheidung über jede mögliche Psychologismusart. Der Psychologismus lebt noch, und, wie gesagt, er befindet sich in der Periode seiner Kulmination. Eine solche Entfaltung hat er dadurch erhalten, daß er sich unmerklich in eine transzendentale Erkenntnistheorie verwandelt hat. Zu beweisen, daß der soge-

[1] Volkelt: Erfahrung und Denken (1886), S. 39.

[2] Volkelt: a. a. O., S. 184.

[3] Ed. v. Hartmann: Kategorienlehre (1896), S. VII.

[4] Höfler: Sind wir Psychologisten? in „Atti del V Congresso internationale di Psychologia“ (1906), p. 323.

[5] H. Maier: Psychologie des emotionalen Denkens (1908), S. 50.

[6] S. Salomon Maimon: Versuch über die Transzendentalphilosophie (1790), S. 337.

[7] Cohen: Kants Theorie der Erfahrung. 1. Aufl. (1871), S. 87 ff. 2. Aufl. (1885), S. 66—79, 200 ff.

nannte transzendentale Idealismus ein verborgener Psychologismus ist, den wir als den *transzendentalen Psychologismus* bezeichnen, wird eine von unseren heutigen Aufgaben sein. Dabei werden wir nicht mit der Philosophie überhaupt, sondern nur mit der Logik oder Erkenntnistheorie zu tun haben.

§ 1. *Die Logik ist die Wissenschaft von der Wissenschaft*, so lautet die Grunddefinition des transzendentalen Idealismus.[1] Dadurch scheint die Logik von jedem Psychologismus befreit zu sein. Aber was heißt diese Definition! Man kann sie auch in folgender Weise ausdrücken: *die Logik erforscht die Wissenschaft und ihre Prinzipien.* Die Logik ist dann ein besonderes Forschungsgebiet, ein Bereich der besonderen Erkenntnistätigkeit eines bestimmten Kreises von Menschen. Die Logik ist in diesem Sinne die Forschungstätigkeit, die auf die Wissenschaft gerichtet ist. Was ist aber die Wissenschaft selbst, auf welche die Logik sich richtet? An sich ist die Wissenschaft ebenso wie die Logik eine Forschungstätigkeit; als Gegenstand der Logik aber nicht. Hier verliert sie ihre ursprüngliche Aktualität und ist als ein transzendental gewordener, obgleich sich nach dem Schema der Forschungstätigkeit bildender Bestand der logischen Begründungen zu betrachten. Dann ist das Wort Wissenschaft in der oben gegebenen Definition der Logik nicht eindeutig zu verstehen. Was rechtfertigt eine solche Sinnverdopplung? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir die zwei folgenden Fragen lösen: 1. Was bedeutet das Gerichtetsein der Logik als Forschungstätigkeit auf die Wissenschaft? 2. Wie kann das transzendentale Gebilde die Forschungstätigkeit in dem Augenblicke ersetzen, wo die Logik nicht mehr die Forschungstätigkeit, sondern selbst ein transzendentaler Gegenstand geworden ist?

§ 2. Das Gerichtetsein der Forschungstätigkeit auf einen Gegenstand draußen ist für Meinong[2] eine allgemeine Eigen-

[1] Wir berufen uns hier nicht auf einen bestimmten Autor. Wir glauben aber wohl, daß die in der Tat gegebene Definition ihrer Allgemeinheit wegen jedem beliebigen Vertreter des transzendentalen Idealismus zugeschrieben sein kann.

[2] Meinong: Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie (1904), S. 2, 19—20, 23—24; Ameseder ib., S. 53; Meinong: Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens (1906), S. 108—109; Über Annahmen (1902), S. 93; Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften (1907), S. 116 f.; Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkte I (1874), S. 116; Twardowsky: Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen (1894), S. 3;

schaft der psychischen Erscheinungen. Es ist für Cohen[1] der Ursprünglichkeitswert der Erkenntnis; es ist für Husserl[2] die phänomenologische Natur des Vorstellens, als des psychischen Grundaktes; es ist für Rickert[3] das Wesen des Anerkennens, des Evidenzgefühls. Diese ursprüngliche Eigentümlichkeit des Psychischen kann man nicht erklären; sie ist bloß zu konstatieren, herauszuanalysieren als ein deskriptives Datum. Die *Intentionalität* — das ist der passendste Name für diese Eigentümlichkeit[4] — ist eine primitive Tatsache, die jeder Theorie des Psychischen vorhergeht. So glauben die meisten heutigen Philosophen. Wir sagen dagegen: 1. Die Intentionalität als Tatsache studieren heißt eine *bestimmte psychologische Theorie* anerkennen; die angeblich „vortheoretische" Phänomenologie Husserls[5] und Diltheys[6], ebenso wie die Cohensche Ursprünglichkeitslehre, sie beide sind schon bestimmte Materialsbearbeitungen, also Theorien. Die Tatsache, als ein theoriefreies Etwas, ist nur in der Machschen Empfindungsmetaphysik[7] oder in dem Laasschen „metaphysischen" Positivismus[8] möglich; die Erkenntnistheorie (Cohen[9], Natorp[10], Rickert[11]) hat vollständig bewiesen, daß die Tatsache das Voraussetzungsvollste

---

Höfler: Zur gegenwärtigen Naturphilosophie (1904), S. 92; Cantoni: Im. Kant filosofia teoretica I² (1907), p. 222: L'apriorité de l'espace. Revue d. Metaph. et d. Mor. XII (1904), p. 315; Cohn: Voraussetzungen und Ziele der Erkenntnis (1908), S. 79 ff.

[1] Cohen: Kants Theorie der Erfahrung² (1885), S. 69 ff., 134 ff., 200 ff.; Kants Begründung der Ästhetik (1889), S. 147 ff., 241 ff., 404.

[2] Husserl: Logische Untersuchungen II (1901), S. 322—599.

[3] Rickert: Gegenstand der Erkenntnis² (1904), S. 87 ff., 112 ff.

[4] Husserl: a. a. O., S. 38, 351 ff., 480—535.

[5] Husserl: Logische Untersuchungen II (1906), S. 3—22, 336 ff.

[6] Dilthey: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Sitzungsber. d. Berl. Akad. (1894), S. 1345 f.; Einleitung in die Geisteswissenschaften I (1883), S. XVII, 25 f., 32 ff., 78, 80 ff., 145; Das Wesen der Philosophie (Systematische Philosophie in der „Kultur der Gegenwart" I 6), S. 31.

[7] Mach: Die Analyse der Empfindungen⁴ (1903), S. 1—31, 277 ff.

[8] Laas: Über teleologischen Kritizismus. Vierteljahrschr. f. wiss. Philosophie VIII (1884), S. 14 f.

[9] Cohen: Kants Theorie der Erfahrung² (1885), S. 422 ff., 433 ff., 500 ff.: Kants Begründung d. Ästhetik (1889), S. 113 ff.

[10] Natorp: Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis. Philos. Monatsh. XXIII (1887), S. 277—281. Zur Streitfrage zwischen Empirismus und Kritizismus. Archiv f. syst. Philos. V (1898), S. 196—200: Sozialpädagogik² (1904), § 5.

[11] Rickert: Gegenstand der Erkenntnis² (1904), S. 166 ff.

ist. 2. Eine solche *Intentionalitätstheorie widerspricht am schroffsten der unmittelbaren Erfahrung.* Wo finden wir in unserer Erfahrung die gleichzeitige Präsenz (sozusagen die „innere Koexistenz") des Gegenstandes der psychischen Intention, ihres Inhaltes und des intentionalen Aktes selbst? Auf den ersten Blick scheint eine solche Frage mindestens sonderbar zu klingen. Aber die eingehende Analyse wird diese Sonderbarkeit zerstören. Bei der Frage nach dem, was ist oder existiert, sind wir auf die Erkenntnisanalyse angewiesen; selbst bei der Frage nach der Wirklichkeit der Erkenntnis selbst. Die Wirklichkeit ist immer für uns die herausprojizierte Wirklichkeit, auch die Wirklichkeit der Psyche und der Erkenntnis. Wir kennen die Erkenntnis als Gegenstand der Erkenntnis selbst; wir kennen sie nicht vor dem; wir kennen sie nicht in ihrer noch nicht erkannten Aktualität. — Wenn ich einen Baum wahrnehme, so nehme ich nicht meine Wahrnehmung des Baumes wahr, und umgekehrt. Wenn ich den Sinn des Satzes: ich nehme den Baum wahr, verstehe, so nehme ich weder den Baum, noch meine Wahrnehmung des Baumes wahr.[1] In der Wirklichkeitsprojektion sind diese drei „Wirklichkeiten": der Baum, die Wahrnehmung des Baumes und der Sinn des Satzes: ich nehme den Baum wahr, in keinem Zusammenhange. Und, wie gesagt, ist in der Erkenntnis eine solche Projektion unentfliehbar. Also ist der Zusammenhang, die gleichzeitige Präsenz aller dieser Momente unwirklich; also ist das Gerichtetsein eine Erdichtung! Aber Sie haben noch ein wichtiges Moment vergessen — so wird man uns darauf erwidern, und zwar: das Erlebnis.[2] Hier, in dem Erlebnis, liegen alle drei Momente zusammen; das Erlebnis ist das Selbstbewußtsein. Allein das ist keine Antwort, da wir auch in bezug auf das Erlebnis wieder auf die Erkenntnisprojektion angewiesen sind. Dann müssen wir die Frage nach dem Zusammenhange dieser Momente von neuem wiederholen. Die Erlebnistheorie gibt keine Lösung dieser Frage; sie ist nur ihre Verschiebung. Auch in diesem Falle läuft alles auf dieselbe Unwirklichkeit und darum Un-

[1] Husserl: Logische Untersuchungen II (1901), S. 707—711.

[2] Münsterberg: Grundzüge der Psychologie I (1900), S. 44—103, 138—179; Philosophie der Werte (1908), S. 60—118; Dilthey: Das Wesen der Philosophie (System. Philosophie); Lipps: Naturphilosophie (Festschrift für Kuno Fischer. 2. Aufl. 1907); Bewußtsein und Gegenstände (Psychologische Studien I1), S. 2 ff., 138 f.

möglichkeit des Zusammenhanges heraus. Auch das Erlebnis müssen wir erkennen; und wir können das nur dann, wenn es uns schon in der Projektionsform gegeben ist.

Dann ist es verselbständigt, dann zeigt es keinen Zusammenhangsgrund. Aber trotz dieser durch die Analyse konstatierten Unmöglichkeit des Zusammenhanges, d. h. der Intention, des Gerichtetseins usw., leben wir immer so, als ob ein solcher Zusammenhang möglich wäre. Wir können nicht einem solchen Gerichtetsein entgehen, auch in dem Augenblicke, wo wir erkennen. Hier gehen das Leben und die Wissenschaft, das unmittelbare Selbstgefühl und die Erkenntniswirklichkeit auseinander. Und da wir in der Erkenntnis das ganze Gewicht auf die letztere legen, so müssen wir notwendigerweise das erstere, das Leben, als einen Schein, als eine Illusion bezeichnen. Und da die Intentionalitätstheorie gerade auf das Leben sich gründen will, so müssen wir diese Theorie als eine scheinbare und illusorische anerkennen. Sie glaubt ein Gerichtetsein des Psychischen aufzustellen; sie begeht hier einen Fehler der Illusion, *einen Fehler der illusorisch-empirischen Präpostulierung des Psychischen.* Von diesem Standpunkte aus müssen wir in bezug auf unsere erstere Frage sagen: Die Logik als Forschungstätigkeit ist nicht auf die Wissenschaft gerichtet, weil das bloß Illusorische erkenntnisgemäß aber unmöglich ist. Damit ist auch die ganze „Phänomenologie" abzuweisen. Sie ist eine Scheinwissenschaft. Sie ist ein Streben der Erkenntnis, sich selbst zu überspringen, sich selbst zu erkennen, ohne wirklich zu erkennen, ohne eine wirkliche Erkenntnisprojektion. Sie ist eine Scheinwissenschaft in dem Sinne wie die Fechnersche Psychophysik[1], sie ist empirisch und logisch unmöglich. Und wenn man sie als eine Basis der Logik bezeichnet, so haben wir vor unseren Augen eine Abart des empirischen Psychologismus, den *phänomenologistischen Psychologismus.*[2] Die Logik ist nicht eine auf die Wissenschaft gerichtete Forschungstätigkeit.

[1] Die Scheinbarkeit der Psychophysik, als selbständiger Wissenschaft, ist schon längst bewiesen. Siehe F. Müller: Das Axiom der Psychophysik (1882), S. 30—56; H. Cohen: Das Prinzip der Infinitesimalmethode (1883), S. 152—162; A. Elsas; Über die Psychophysik (1886), S. 49—71.

[2] Das beste Beispiel eines solchen Psychologismus geben uns Husserlsche „Logische Untersuchungen" II (1901); die Meinongsche Schrift: Über Annahmen (1902), das Buch von Maier: Psychologie des emotionalen Denkens (1908) u. a.

§ 3. Jedoch scheint der transzendentale Idealismus nicht auf diesem Standpunkte zu stehen. Er legt das ganze Gewicht nicht darauf, daß die Logik eine auf die Wissenschaft gerichtete Erkenntnistätigkeit ist, sondern darauf, daß es die Wissenschaft ist, die ihren Gegenstand bildet, und daß auch die Logik selbst lediglich als ein Gegenstand ihrer selbst zu verstehen ist. Dabei ist für ihn, wie gesagt, die Wissenschaft, als Forschungstätigkeit, durch die Wissenschaft als ein transzendentales Gebilde ersetzt.[1] Leider ist das nicht eine fundamentale Veränderung. Die Wissenschaft, als ein transzendentales Gebilde (mit der Logik selbst inklusive), bleibt auch hier eine Forschungstätigkeit; nur ist diese sozusagen transzendentalisiert. Auch hier ist die Wissenschaft auf ihre Gegenstände gerichtet, aber nicht empirisch, sondern transzendental. Das Schema bleibt dasselbe; es ist nur eigentümlich gefärbt. Das urteilende Bewußtsein überhaupt (Rickert[2]), das normale Bewußtsein (Windelband[3]), das fordernde Denken (Volkelt[4]), das wissenschaftliche Bewußtsein (Cohen[5]), der überindividuelle Geist (Lipps[6]), das reine Wollen (Münsterberg[7]) usw., — das alles sind nur Abbildungen der empirisch-psychischen Sachlage. Nehmen wir z. B. die Cohensche „Logik der reinen Erkenntnis". Sie scheint vollständig transzendental aufgebaut zu sein. Und trotzdem, wenn wir sie mit den psychologischen Jugendschriften Cohens[8] und dann mit seinen bewunderungswürdigen Kantschriften[9] vergleichen, so sehen wir mit einer unzweifelhaften

---

[1] Das nennt Cohen mit Vorliebe: „Objektivierung".

[2] Rickert: Gegenstand der Erkenntnis[2] (1904), S. 142 ff.; Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (1902), S. 669 f.

[3] Windelband: Präludien[2] (1903), S. 312.

[4] Volkelt: Erfahrung und Denken (1886), S. 181—193.

[5] Cohen: Kants Theorie der Erfahrung[2] (1885), S. 583; Kants Begründung der Ästhetik (1889), S. 114; Das Prinzip der Infinitesimalmethode (1883), S. 123.

[6] Lipps: Naturphilosophie; Leitfaden der Psychologie[2] (1906), S. 30 f., 220 bis 225; Inhalt und Gegenstand; Psychologie und Logik. Sitzungsb. d. k. d. Akad. d. Wiss. zu Münster 1905, S. 624 ff., 642 ff., 665 f.

[7] Münsterberg: Philosophie der Werte (1908), S. 60 ff.

[8] Cohen: Die platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt. Zeitschr. f. Völkerps. u. Sprachwiss. IV (1866), S. 402—404; Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele; ib. V (1868), S. 396—434; VI (1869), S. 113—131; Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins (1869) insb. 47 ff.; Kants Theorie der Erfahrung. 1. Aufl. (1871), S. 164—165.

[9] Es wundert mich sehr, daß diese Schriften so wenig behandelt sind. In der

Klarheit, daß alles das, was in den ersteren in dem Gewande einer psychologischen Theorie, in dem zweiten aber — in der Form einer transzendental-psychologischen Analyse, einer transzendentalen Phänomenologie der Erkenntnis dargestellt ist, in der Logik in rein transzendentaler Terminologie ausgedrückt ist. Der Sinn bleibt derselbe; nur die Bekleidung ist eine andere. „Das a priori bleibt der Leitstern. Aber das Transzendentale wird die Lösung."[1] Leider, eine daran angepaßte Lösung! Das reine Denken oder die reine Erkenntnis lebt bei Cohen in einer ewigen Bewegung; es schafft, es knüpft, es löst usw.[2] Ist das nicht ein transzendentales Leben?! Ist das nicht eine transzendentalisierte Intentionalitätstheorie, eine Gerichtetseinslehre? Ich glaube ja! Der transzendentale Idealismus setzt immer eine empirische Phänomenologie des Psychischen voraus; mag das die Ursprünglichkeitslehre Cohens oder die Urteilslehre Rickerts oder die Intentionalitätslehre Husserls oder die Erlebnislehre Lipps' und Münsterbergs usw. sein — das ist gleichgültig. Er bildet nur die empirische Phänomenologie in eine transzendentale um und gibt das Resultat für ein rein transzendentales Gebilde aus. Dadurch ist das Leben, also die Illusion, in das Gebiet des Transzendentalen selbst hineingeführt, und zur Frage nach der erkenntnisgemäßen Möglichkeit der empirischen Illusion tritt noch die Frage nach der Möglichkeit der Transzendentalisierung des Psychisch-Empirischen hinzu.[3] *Der transzendentale Idealismus ist darum ein transzendentaler Psychologismus.* So beantworten wir unsere zweite Frage. Die Wissenschaft, als Gegenstand der Logik, ist ihm ein scheinbar-transzendentales Gebilde. Sie ist die Forschungstätigkeit, die ins Transzendentale hypostasiert ist. Und da dieser Forschungstätigkeit als solcher eine empirische Illusion zugrunde liegt, so

---

2. Aufl. des Riehlschen „Philosophischen Kritizismus" ist der Name Cohens sogar nicht erwähnt. Das ist die philosophische Unparteilichkeit! — Diese Schriften Cohens muß jeder Mensch studieren, der Kantsche Philosophie hochschätzt, da in systematischer Hinsicht sie die besten sind, die über Kant bisher geschrieben waren.

[1] Cohen: Logik der reinen Erkenntnis (1902), S. 508.

[2] Cohen: ibid. S. 102: „Und es ist auch in der Mathematik Alles *Werden*".

[3] Diese Transzendentalisierung nennt Cohen *Objektivierung*. Wie diese Objektivierung möglich ist — das scheint ihm eine unerlaubte Frage zu sein. Siehe Kants Theorie der Erfahrung[2] (1885), S. 607—608. Unserer Meinung nach, dagegen, ist nicht diese Frage unerlaubt, sondern die Resignation in bezug auf diese Frage.

liegt dem transzendentalen Idealismus zugrunde eine *transzendentalisierte Illusion.* Seine transzendentale Methode ist eine *scheinbar transzendentale Methode*, da sie eine *transzendentale Präpostulierung*[1] voraussetzt.

§ 4. Um jedem möglichen Psychologismus zu entgehen, müssen wir die empirische Intentionalitätsillusion nicht bloß verdecken, wie das der transzendentale Idealismus macht; wir müssen sie aus dem Gebiete des Transzendentalen vollständig ausweisen. Es ist zu wenig, eine transzendentale Übersetzung der empirisch unmöglichen Verhältnisse zu geben, im Glauben damit sich von jedem Psychologismus zu befreien. Wir müssen die Illusion nicht transzendental bekleiden, sondern sozusagen *paralysieren*, ihre Bedeutung und ihren Einfluß abschneiden. Wir müssen uns auf einen solchen Standpunkt stellen, wo das Ichbewußtsein ausgeschaltet wird, wo die scheinbaren Lebensverhältnisse außerhalb der wirklichen Wissenschaftsverhältnisse liegen, sozusagen auf immer weggedacht sind. Wir müssen die durch die Erkenntnis projizierten Gegenstände so behandeln, als ob ihnen keine Erkenntnisprojektion vorausginge, als ob die von uns betrachteten Gegenstände *von uns nicht betrachtete* wären. Und das gilt hinsichtlich der Logik ebenso wie hinsichtlich der Wissenschaft überhaupt. Wir können in der Wirklichkeit nicht Wissenschaft treiben oder schaffen, oder konstruieren, oder bearbeiten und analysieren. Das scheint uns so nur im Leben. Von alledem müssen wir abstrahieren. *Auch davon, daß wir es sind, die davon abstrahieren wollen.* Die Wissenschaft (mit der Logik inklusive) kann nur als ein Ganzes gegeben sein. Nur als ein Ganzes ist sie von jedem Psychologismus, von jeder Psychologisierung ihres Wesens frei. Dies Gegebensein, dies *Faktum der Wissenschaft* ist selbstverständlich auch eine Illusion, aber eine vollständig unschädliche, weil in das Wesen der Wissenschaft nicht eindringende. Dies Faktum ist ein *Minimum* der Illusion. Es bedeutet eine vollständige Ausweisung ihrer aus dem Gebiete der Wissenschaft. Das Faktum oder Gegebensein ist sozusagen *ein passives Schauen der Wissenschaft*, ein passiver amor intellectualis.[1] Und das ist

[1] „C'est une prévention qu'il ne faut pas confondre avec une notion ou connaissance distincte." Siehe Leibniz: Philosophische Schriften. Herausg. von Gerhard II, S. 45.

[2] „Tertium enim cognitionis est aeternum; adeoque Amor, qui ex eodem oritur,

ohne Zweifel eine vollständig zulässige Konzession an uns selbst, die wir ohne Gefahr, die Illusion und den Psychologismus zu begehen, uns gestatten können. Den Standpunkt eines solchen Schauens nennen wir *die uneigentlich transzendentale Methode*, das Geschaute aber *den uneigentlich transzendentalen Gegenstand*. Sind wir einmal zu diesem Standpunkt gekommen, so sehen wir vor unseren schauenden Augen einen Ozean der Transzendentalität der Wissenschaft. Wir sehen dann das, was wir als System der Erkenntnis- oder Wissenschaftsgrundprinzipien oder als die Logik bezeichnen wollen. Um aber auch in anderen Fällen sich vor jeder gefährlichen Illusion zu hüten, müssen wir uns auch in anderen Wissenschaften auf den Standpunkt des passiven Schauens stellen; dann bekommen wir eine *uneigentlich mathematische, psychologische, biologische usw. Methode*. Dieser letzten seinerseits korrespondiert ein *uneigentlich mathematischer, psychologischer, biologischer usw. Gegenstand*, ein Ozean der Mathemazität, Psychologizität, Biologizität usw., ein System der mathematischen, psychologischen, biologischen usw. Prinzipien.

§ 5. Aber indem der Standpunkt des Schauens eine uneigentliche Methode bedeutet, ist das Geschaute, die Wissenschaft, als Ganzes, als ein System aller möglicher Prinzipien, innerlich von einer eigentlichen Methode durchdrungen. Diese eigentliche Methode ist in der Logik die *eigentlich transzendentale*, die in der Mathematik oder Psychologie sich in eine *eigentlich mathematische* oder *psychologische konkretiziert*. Und dadurch ist der uneigentliche Gegenstand in eine solche Beleuchtung gestellt, daß er uns seine eigentliche Natur bezeugt: in der Logik die eigentlich transzendentale, in der Mathematik und Psychologie die eigentlich mathematische und psychologische. Die Wissenschaft ist keine Forschung und keine Forschungstätigkeit; die Wissenschaft ist ein System der Kategorien, der Erkenntnisprinzipien, und darum ist sie ein System der Seinsprinzipien, oder besser *das Sein selbst*. „Die Einheit des Seins aber bedeutet die Einheit der Wissenschaft." Dabei ist dies Sein kein empirisch gegebenes Sein, denn diesem liegt eine empirische Intentionalitätsillusion zugrunde; es ist auch kein ideal gegebenes Sein, da auch dieses

est etiam necessario aeternus." Siehe Spinoza: Ethica. Herausg. von Van Vloten et Land (1905), S. 178.

durch dieselbe Illusion verdorben ist; es ist auch nicht das Sein des transzendentalen Idealismus, d. h. kein Gebilde der transzendentalen Intentionalität. Es ist davon vollständig befreit. Sein Gegebensein in dem Schauen bezeichnet nicht ein intentional bestimmtes Sein; sein Gegebensein bezeichnet dagegen ein wahrhaftes Nichtgegebensein, da wir dies Gegebensein nur als eine äußerliche Konzession zugelassen haben, da diese Konzession nichts anderes besagt als: *daß es uns so zu sein scheint.* „Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι". «La vérité étant une même chose avec l'être.» — Die Wissenschaft ist das Sein, ein absolutes, astrales Sein. Darum ist die Wissenschaft abgeschlossen und unveränderlich. Aber dadurch bleibt sie nicht in der Ruhe. Sie ist weder bewegungslos noch ruhelos, weder Form noch Inhalt, weder Geist noch Materie; sie ist ein System der Kategorien von der reinsten bis zur konkretesten. Und als solche liegt sie außerhalb des Lebens, außerhalb der Illusion. Τῷ πάντ᾽ ὄνομ᾽ ἐστίν, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, γίγνεσταί τε καὶ ὄλλυσται, εἶναί τε καὶ οὐχί, καὶ τόπον ἀλλάσσειν, διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν; αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον τετελεσμένον ἐστίν, πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης. ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ.

§ 6. Wir sind am Ende unseres Vortrags. Und zum Schluß wollen wir einen naheliegenden Einwand zurückweisen. Man wird uns sagen: Sie widersprechen sich selber. Wenn Sie uns ihre Ansichten mitteilen, so machen Sie einen Anspruch auf Wahrheit; Sie behaupten, Sie beziehen sich auf ihre Theorie, auf die Wissenschaft, auf den Gegenstand; Sie „intentionieren", Sie richten sich, Sie bearbeiten und schaffen. Durch diese Tatsache vernichten Sie ihre Theorie, wie jeder mögliche Skeptizismus; Sie verurteilen sich zu einem vollständigen Schweigen. Denn es hat keinen Sinn, einen wissentlich illusorischen Satz zu behaupten! — Wir antworten darauf: Dieser Einwand setzt schon die Illusion, die Präpostulierung voraus. Das ist eine petitio principii, die dadurch noch gar nicht bewiesen wird. Dieser Einwand setzt eine phänomenologische Intentionalitätstheorie schon voraus. Wir wollen aber diese Theorie prüfen, und wir finden auf dem rein empirischen Boden, daß sie vollständig unhaltbar ist. Nur so können wir auf den Einwand antworten. Auf einem anderen als empirischen Boden können wir die Intentionalitätstheorie nicht prüfen, da sie sich als eine

empirische, unmittelbare Wiedergabe des Tatsächlichen verkündigt. Allein auf dem empirischen Boden haben wir immer mit den objektiv projizierten Gegenständen zu tun. In das Mysterium des Vor-objektiv-projiziertseins sind wir nicht imstande, einzudringen. Das Mystische liegt jenseits der Erkenntnis, das Mystische ist das Leben. „Bewußtheit ist Mythos."[1] Nur in dem Leben ist das Wunder[2] der Intentionalitätspräpostulierung verständlich, nicht in der Wissenschaft, in der Erkenntnis, nicht in der Wirklichkeit. *Das Leben ist die scheinbare Wirklichkeit. Die wirkliche Wirklichkeit ist die Wissenschaft, ist das Sein.* — Aber jener Einwand begeht auch einen zweiten Fehler, und zwar eine Quaternio terminorum. Denn er bringt zwei verschiedene Dinge unter einen und denselben Namen: die Bejahung der Wahrheit und die Wahrheit selbst. Denn daraus, daß wir uns als den Wahrheitsbejahenden betrachten, folgt gar nicht unsere Beziehung auf die Wahrheit. Die Wahrheitsbejahung ist eine psychische Tatsache, eine psychische Erscheinung; die Wahrheit aber liegt dort keineswegs vor. Daß sie dort liege, das müssen wir zunächst beweisen, nicht uns statt dessen bloß auf die Tatsächlichkeit berufen. Das Haften der Werte an dem Psychischen ist eine Theorie auch in dem Gewande der Tatsächlichkeit. Und wenn wir keinen Beweis dieser Theorie, sondern bloß eine Resignation darauf, bloß eine Appellation an Wunder hören, so haben wir recht, eine solche Theorie aus dem Gebiete der Wissenschaft auszuweisen und als eine mystische Theorie der prästabilierten Harmonie zwischen der Psyche und den Werten zu bezeichnen. *Denn wir sollen in der Wissenschaft uns nicht wundern, sondern erkennen.* Es gibt in der Wissenschaft und mithin in der Philosophie für das Wunder keinen Platz. Die unschädlichste Ausweisung des Wunders gibt uns unsere uneigentliche Methode, d. h. der Standpunkt des Schauens oder des Faktums. Es führt zur Wissenschaft in dem Leben kein Weg, denn in dem Leben kann uns keine Wissenschaft als ein Ziel vorschweben, da es kein nach dem Ziele sich richtendes Bewußt-

[1] Cohen: Logik der reinen Erkenntnis (1902), S. 366.

[2] Diese Intentionalitätspräpostulierung bezeichnet auch Höfler als ein Wunder; s. Zur gegenwärtigen Naturphilosophie, S. 92; s. auch Russel: Essais sur les fondements de la Geometrie (1901), p. 236: „heureux realisation"; Windelband: Präludien[2] (1903), s. 292: „glückliche Tatsache".

sein gibt. Alles das ist *eine mystische Phänomenologie.* Der Standpunkt der minimalen Illusion und Mystik ist der Standpunkt des größtmöglichen Selbstvergessens; und das ist gerade die uneigentliche Methode. Diese Methode bezeichnet eine Resignation in bezug auf Wunder, auf die „vortheoretische" Tatsache, auf das Leben und Erlebnis; darum ist sie *skeptisch.* Sie bereitet der Transzendentalität eine vollständige Befreiung von dem Psychologismus; darum ist sie an den *Transzendentalismus* angewiesen. Darum haben wir, glaube ich, das Recht, unseren Standpunkt als den *transzendentalen Skeptizismus* zu bezeichnen. Dieser Standpunkt ist nicht die Lehre Kants von der „kopernikanischen Tat"; weil die kopernikanische Tat für uns auf einem halben Wege steht, und zwar: sie ermöglicht die transzendentale Bewußtseinsphänomenologie, d. h. den transzendentalen Psychologismus. *Der transzendentale Skeptizismus nimmt von dem transzendentalen Idealismus das Wertvollste — die Transzendentalitätsidee, — und zugleich verzichtet er auf das Schlechteste: auf ihre Ausführung.*[1]

Caveant consules ne quid patria detrimenti capiat!
Caveant philosophes ne quid philosophia psychologismum accipiat![2]

DISKUSSION.

Hessenberg: Die mathematische Denktätigkeit selbst ist ein Gegenstand der Psychologie, der Gegenstand der mathematischen Denktätigkeit ist Gegenstand der Mathematik. Ein mathematischer Seinszusammenhang, der Gegenstand einer Transzendentalphilosophie wäre, existiert nicht.

[1] Der Skeptizismus ist darum keine Selbstvernichtung. Nur auf dem Boden der empirisch-psychologistischen Ansichten Humes scheint er sich selbst zum Tode zu verurteilen. Auf dem kritischen Boden aber ist er und er allein möglich. Denn es ist auf diesem Boden die größte Unwahrheit zu sagen: „que philosopher c'est apprendre à mourir" (Montaigne).

[2] Siehe Schlußbemerkung zu S. 880. Red.

L'A PRIORI ET L'EXPÉRIENCE DANS LES MÉTHODES SCIENTIFIQUES.

Par A. Rey.

I.

La philosophie classique a fait une très large part à la question de l'*apriorisme* et de l'empirisme. La critique de la connaissance était tout entière consacrée à sa discussion, et la philosophie se réduisait presque à la critique de la connaissance. Aujourd'hui, bien que la critique de la connaissance soit plutôt orientée vers le problème de la valeur et de la nature des méthodes scientifiques, bien qu'à côté d'elle se développe, au contact de la science, toute une philosophie de l'objet, la question est loin d'avoir perdu de son importance. Il semble même qu'on soit en train de renouveler la façon dont elle se pose, et que la solution en soit plus rapprochée, car au lieu d'être traitée dialectiquement, elle se trouve indirectement élucidée dans les travaux positifs qui ont été suggérés aux savants par l'examen de leurs méthodes.

C'est de ce changement dans la position de la question ainsi que des progrès faits vers sa solution qu'il va s'agir ici.

Pourquoi la métaphysique avait-elle imaginé la théorie de l'*a priori*? Il semble bien que ce soit pour assurer la certitude de la connaissance. L'expérience paraît toujours fragmentaire, contingente, et par suite révisible. La vérité est conçue au contraire comme quelque chose de nécessaire, d'universel et de définitif. Elle doit donc être éternelle. Dire que la vérité est éternelle, n'est-ce pas dire que les fondements de la connaissance vraie sont *a priori*? Il résultait de là que ce qu'il y avait d'objectif, de vrai et d'éternel dans la science des cartésiens et de Leibniz, aussi bien d'ailleurs que dans celle des aristotéliciens, était *a priori*. L'arbitraire, l'erreur, les formules d'attente, étaient au contraire le fruit de l'expérience,

tant qu'elle n'avait pas rejoint les principes innés au devant desquels elle était chargée de nous conduire. L'objet était saisi ou constitué par la raison, et l'expérience était subjective.

Jetons au contraire un coup d'œil sur les résultats de la critique épistémologique à laquelle se sont livrés les plus grands des savants contemporains. Le changement de front est complet. Ce qui mérite notre confiance, ce sont les résultats de l'expérience. L'objectif, le vrai, le réel, viennent de là, et uniquement de là. Tout ce que l'esprit introduit de lui dans la science, tout ce qui vient de l'entendement et de la raison, *risque d'être* arbitraire, conventionnel, subjectif. L'expérience le doit confirmer pour lui donner l'objectivité: Car, seule, elle peut nous mettre en rapport avec la réalité, nous la faire connaître et l'établir. La conformité avec les résultats de l'expérience, voilà le criterium de la vérité. Seule l'expérience est objective.

Aussi a-t-on renversé le sens dans lequel la vérité — au sens d'objectivité — était progressivement atteinte par les différentes sciences. Jadis, quand l'intelligibilité, et par suite l'*a priori*, était le fondement de la vérité objective, la mathématique était la science la plus objective jusqu'à identifier la nature et l'étendue géométrique. Aujourd'hui, Poincaré n'hésite pas à dire au contraire que la mathématique est de toutes nos sciences la plus conventionnelle et la plus arbitraire. Elle n'est en elle-même ni vraie ni fausse, car elle est l'œuvre des libres décrets de l'esprit. C'est à mesure que nous nous éloignons de l'*a-priorisme* mathématique pour nous rapprocher de l'expérience, que nous atteignons plus d'objectivité, et plus de vérité. Pour progresser dans la vérité, au lieu de ramener les choses à la mathématique dans une marche ininterrompue vers plus de simplicité, nous essayons d'utiliser la mathématique, comme instrument, de la plier à nos inductions, afin de formuler la toujours plus grande complexité de l'expérience et de l'objet.

En résumé l'*a priori* est devenu le signe de l'arbitraire. Science *a priori* et déduction équivalent à science conventionnelle et arbitraire; science expérimentale équivaut à science objective. Et il semble beaucoup plus naturel et vraisemblable en effet que la création de l'esprit soit arbitraire, mais que l'enseignement de l'expérience soit objectif.

II.

Ce changement de position dans la question, amené surtout par la critique positive des savants sur leurs propres travaux, a eu, avons-nous dit, d'heureuses conséquences sur la solution du problème. C'est ce que nous voudrions montrer maintenant.

Il semble bien qu'actuellement l'*apriorisme* et l'empirisme ne soient plus irréductiblement antagonistes. D'ailleurs n'est-ce pas ce qui arrive le plus souvent lorsque, sortant des abstractions dialectiques, qui «extrémisent» les attitudes, on se met au contact des faits toujours infiniment nuancés et complexes? Les savants, les épistémologistes paraissent admettre au fond que dans toutes les sciences, l'expérience et la création *a priori* jouent chacune un rôle nécessaire.

a) En ce qui concerne les sciences dites sciences expérimentales ou sciences de la nature, l'*a priori* se manifeste nettement dans ce que nous appelons la partie théorique de la science, *qui tend aussi à en être la partie mathématique.*

Par «théorie» nous n'entendons pas seulement les hypothèses heuristiques toujours plus ou moins particulières. L'*a priori* y apparaît évidemment, mais trop évidemment. C'en est une forme grossière, extrêmement subjective. D'ailleurs il n'intervient qu'à titre d'instrument imaginatif, dans la science qui n'est pas encore faite, et il s'élimine à mesure que la science se fait. Mais nous entendrons surtout ces systématisations générales et coordinatrices qui cherchent à se préciser d'ordinaire sous forme mathématique. La mécanique rationnelle, la mécanique générale de Duhem, les théories énergétistes, les grandes théories mécanistes qui se perfectionnent en physique depuis Lagrange, etc., n'impliquent-elles pas une large part d'*a priori*? Ces théories sont construites pour organiser et permettre de retrouver à peu près et de prévoir certaines données de l'expérience. Mais toute la superstructure théorique fait appel à un agencement logique et rationnel, à des définitions toujours plus ou moins arbitraires, toujours plus ou moins décrétées par l'esprit, à un travail de simplification, d'abstraction, et de logification. Les résultats de ce travail donnent aux théories un aspect général qui rappelle manifestement celui de la mathématique.

Pénétrons plus profondément dans la méthode physique, et nous serons obligés de reconnaître, au moins dans une certaine

mesure, avec Duhem, que l'expérience en physique est toujours plus ou moins pénétrée par les théories, imprégnée par elles. C'est dire que dans toute application de la méthode expérimentale, il y a toujours à faire en même temps que la part nécessaire de la théorie, la part de l'*a priori*.

Mais cet *a priori*, beaucoup plus souple que l'ancien, est, je le rappelle, toujours mêlé de subjectif et d'arbitraire. Loin de fonder la vérité scientifique, il a permis au contraire de proclamer la nature symbolique, utilitaire et conventionnelle, de cette vérité. Certes ce demi-scepticisme ne reflète guère la pensée des savants, car il résulte très nettement de leur critique que le progrès des applications de la méthode expérimentale vise toujours à resserrer la part de l'*a priori* et de l'arbitraire. Il est peut-être permis de croire que l'élimination complète de cet *a priori* est une limite qu'on ne pourra atteindre. Mais qu'on y tende de plus en plus, et qu'on s'en rapproche, quoique très lentement, c'est ce que personne ne contestera. Cette remarque, très importante au point de vue de la critique de la science, ne l'est pas moins au point de vue de la question de l'*a priori*. Car elle nous met sur le chemin d'une seconde part à faire à l'*a priori* dans la méthode scientifique, en nous invitant à regarder non plus du côté des sciences expérimentales, mais du côté des sciences mathématiques.

b) Si le progrès des sciences consistait toujours et partout à éliminer l'*a priori* et l'arbitraire devant l'expérience, la mathématique serait, il faut l'avouer, une science bien rudimentaire et bien transitoire. Or son contenu est au contraire considéré comme définitif, et on a toujours fait de cette science le type même de la science, la science «exacte», parfaite, démonstrative, et nécessaire entre toutes. Et pourtant ne semble-t-elle pas tout entière *a priori*? N'est-elle pas le lieu du possible et non du réel, une création de rapports virtuels, l'œuvre des décrets arbitraires de l'esprit?

Le grand mathématicien Poincaré notamment a insisté sur ce caractère arbitraire des mathématiques, et ce qui est intéressant dans sa théorie, au point de vue de la question ici traitée, c'est que le sens moderne d'*a priori*, synonyme d'arbitraire de l'esprit, est nettement accepté, et que pourtant c'est un arbitraire qui ne doit pas au terme être éliminé. La raison en serait que s'il ne cherche pas à nous satisfaire par son accord avec

l'expérience, il nous satisfait du moins subjectivement au point de vue logique.

1° Les sciences expérimentales et objectives qui emploient l'*a priori* et l'arbitraire à titre d'instrument et visent à l'éliminer, sans jamais y parvenir complètement.

2° Les sciences mathématiques et subjectives, qui prenant leur point de départ même dans l'*a priori* et l'arbitraire ne visent qu'à satisfaire les besoins logiques de notre esprit, par les constructions arbitraires qu'il est capable de créer.

Est-il désirable de maintenir une scission aussi rigoureuse? Si l'on ne pouvait faire autrement, il faudrait bien en passer par là; mais il me semble qu'on peut imaginer une hypothèse plus conforme à ce qu'on sait de l'histoire des sciences, et logiquement plus satisfaisante, car elle assimile au point de vue méthodologique *mutatis mutandis*, les sciences mathématiques et les sciences expérimentales. Cette assimilation nous permettrait alors de montrer que les rôles respectifs de l'*a priori* et de l'expérience restent, *mutatis mutandis*, identiques dans les diverses méthodes scientifiques.

III.

Tout d'abord nous voyons que, dans les sciences dites expérimentales, peu à peu les rapports fonctionnels qui n'étaient d'abord que des analogies qualitatives, peuvent s'exprimer d'une façon mathématique, lorsqu'on a poussé assez loin l'analyse abstractive de la réalité. La méthode scientifique passe à ce moment de la phase inductive à la phase déductive, et cette déduction essentiellement synthétique a pour but d'ordonner et de reconstruire logiquement les résultats de l'expérience par une complication progressive et méthodique. Mais du même coup, nous voyons en général que les formules auxquelles nous aboutissons alors, débordent de beaucoup le champ de la réalité. On ne retrouve celle-ci que pour certaines valeurs ou qu'entre certaines valeurs données aux variables, et sous certaines conditions restrictives ou additionnelles. Tout se passe comme si la science devenue déductive et synthéthique, à la manière des mathématiques, était devenue en même temps non plus une science du réel, mais une science du possible, le réel se comportant vis-à-vis du possible comme la partie à l'égard du tout.

Et ce possible ne peut évidemment être posé qu'*a priori*. C'est un *a priori*.

En résumé, dans notre hypothèse, une science dite expérimentale tend à se transformer en une science qui, au point de vue de la méthode, et au point de vue de ses attaches avec la réalité, est tout à fait analogue aux sciences mathématiques. Et comment cela: c'est que, comme cela a dû se passer dans ces dernières, elle réalise, en partant d'idées qui sont d'abord des *copies* empiriques, par des analyses et des rectifications progressives, des idées qui sont des *modèles a priori*, pour reprendre les très justes expressions de Taine. Et comme ces modèles ont été conçus en partant de l'expérience, ils ont, au moins certains d'entre eux, leur application dans l'expérience. Et comme ce sont des modèles que notre esprit a façonnés pour mieux s'adapter l'expérience, ils nous paraissent, ils sont bien, dans cette mesure, *a priori*. Et comme enfin cet *a priori* permet de retrouver les résultats de l'expérience, il s'impose à nous avec nécessité; il paraît définitif.

Ainsi semblent pouvoir se résoudre les contradictions multiples que la notion nouvelle de l'*a priori* apportait dans l'épistémologie tout en la débarrassant de ses anciennes tares métaphysiques: l'*a priori* est arbitraire, et pourtant il intervient d'autant plus dans une science qu'elle nous a semblé gagner en nécessité et en universalité; il est subjectif, et pourtant les sciences, à mesure qu'elles prennent une forme *aprioristique*, se prêtent de mieux en mieux à être utilisées comme procédés techniques et méthodologiques dans les recherches objectives et expérimentales; enfin l'*a priori* est l'hypothèse que l'on cherche à éliminer dans les idées qui sont des copies, et pourtant ce qui résiste à ce travail d'élimination devient de plus en plus définitif à mesure qu'une science élabore des idées qui sont des modèles, qu'elle prend une forme logique, rationnelle et mathématique. Ces trois termes ne sont-ils pas synonymes? et n'exprimeraient-ils pas simplement que l'instinct technique et constructif qu'est notre raison, englobe peu à peu, en s'élevant de l'un à l'autre, le champ de la réalité dans le champ du possible?

APRIORISMUS UND EVOLUTIONISMUS.

Von Wilhelm Jerusalem (Wien).

„Was ist das mit der Philosophie und besonders mit der neuen für eine wunderliche Sache? In sich selbst hineinzugehen, seinen eigenen Geist über seinen Operationen zu ertappen, sich ganz in sich zu verschließen, um die Gegenstände desto besser kennen zu lernen — ist das wohl der rechte Weg?“ Diese Frage Goethes („Der Sammler und die Seinigen, 2. Brief, 33, 141, Jubiläumsausgabe) beleuchtet noch heute die in der Philosophie herrschenden Gegensätze. Der in der Frage charakterisierte und zugleich abgelehnte Apriorismus steht noch heute mächtig da und weiß sich gegenüber dem aufkommenden Evolutionismus namentlich in Deutschland kräftig zu behaupten. Diese beiden Denkrichtungen, der Apriorismus und der Evolutionismus, scheinen mir eben den in der Philosophie der Gegenwart bestehenden Gegensatz am schärfsten auszuprägen. Ich will nun den Versuch machen, den Apriorismus sowohl als den Evolutionismus zu charakterisieren und beide Methoden gegeneinander abzuwägen.

Der Apriorismus glaubt für die Erkenntnistheorie und für die Ethik sichere Grundlagen zu besitzen. In den letzten Jahren ist auch versucht worden, die Geschichte der Philosophie aprioristisch zu deuten, und sogar die Soziologie, die bisher nur evolutionistisch behandelt wurde, auf apriorische Grundlagen zu stellen. Der Aprioriker nimmt für seine Sätze unbedingte und allgemeine Gültigkeit sowie Denknotwendigkeit in Anspruch, und blickt oft hochmütig herab auf den im Staube kriechenden Empiriker, der sich immer nur mit Wahrscheinlichkeiten begnügen muß. Wer die Denknotwendigkeit der aprioriischen Sätze leugnet, der wird vom Aprioriker philosophisch nicht für voll genommen, es fehle ihm, so läßt er deutlich merken, das spezielle philosophische Organ.

Der Evolutionist fühlt sich wiederum durch den Apriorismus überall gehemmt. Er sieht Schranken aufgerichtet, die er durchbrechen möchte, er sieht Probleme abgelehnt, die ihm keine Ruhe lassen. Er hat die Überzeugung, daß er hinter die Voraussetzungen der Aprioriker zurückgehe, daß er tiefer grabe, daß er auf den Grund der Dinge zu gelangen trachte, und doch wird er von den Inhabern der reinen Vernunft der Oberflächlichkeit geziehen. Was wunder, wenn der Evolutionist es endlich müde wird, immer wieder seine philosophische Existenzberechtigung zu erweisen, wenn er die Dekrete der „reinen" Logiker einfach links liegen läßt und unbekümmert weiter arbeitet an der Aufsuchung der Quellen, aus denen menschliches Erkennen und menschliches Handeln fließt.

Eine solche Nichtbeachtung des gegensätzlichen Standpunktes ist aber durchaus unphilosophisch. Wir schreiten entsetzlich viel aneinander vorbei in der Philosophie. Wir brauchten etwas von der Unermüdlichkeit des Sokrates, der immer bereit ist, eine Untersuchung von neuem zu beginnen. Deswegen will ich den Versuch unternehmen, die beiden -ismen auf einen gemeinschaftlichen Nenner zu bringen, um dann die Frage zu entscheiden, welche von den beiden Denkrichtungen die fruchtbarere ist. Vorerst müssen wir uns noch über die positiven Behauptungen der Gegner klar werden.

Der *kritische Apriorismus*, wie ihn Kant begründet hat, behauptet nichts anderes, als daß in unseren Erkenntnissen Elemente enthalten sind, die nicht aus der Erfahrung stammen, und daß die Denknotwendigkeit, die objektive und allgemeine Gültigkeit unserer Urteile als eine Funktion dieser nicht-empirischen Elemente oder, wie man auch sagt, als eine Funktion der reinen Vernunft zu betrachten sei.

Auf diesem kritischen Standpunkte kann sich aber der Apriorismus nicht lange erhalten. Es steckt in ihm zu viel latente Metaphysik, die ans Tageslicht drängt. Die Funktionen der reinen Vernunft sind geistige Funktionen, und das weitere Nachdenken darüber führt notgedrungen zur Annahme einer geistigen Substanz. Schon Kant mußte das an sich erfahren. Denn während seine Erkenntnistheorie noch streng kritisch blieb, wurde schon seine Ethik metaphysisch. Liest man nun in Hegels Phänomenologie die Sätze, daß die Substanz wesentlich Subjekt, und daß das Absolute Geist ist, so sieht man deut-

lich, daß Kants kritischer Apriorismus sich hier bereits vollständig zu spiritualistischer Metaphysik ausgestaltet hat.

Dasselbe erleben wir heute in der philosophischen Bewegung der Gegenwart. Die Erneuerung Kants war zunächst eine Erneuerung des kritischen Apriorismus, der als Grenzwächter gegen willkürliche Spekulation namentlich von den Naturforschern freudig begrüßt wurde. Immer deutlicher aber tritt die Tendenz zutage, vom kritischen Apriorismus zu einer spiritualistischen Metaphysik weiterzugehen, was sich äußerlich auch dadurch zeigt, daß die Werke Schellings und Hegels neu herausgegeben werden. Der Apriorismus enthält also trotz der antimetaphysischen Versicherungen seiner Vertreter metaphysische Keime in sich, die unaufhaltsam zur Entfaltung gelangen müssen.

Der Apriorismus sucht die zeitlosen, ewigen, keinem Wandel unterworfenen Formen und Grundvoraussetzungen der Erkenntnis klar und scharf herauszustellen. Die Funktionen der reinen Vernunft, denen wir denknotwendige Erkenntnisse verdanken, müssen deshalb mehr als bloß psychologische Tatsachen sein. Es wird ihnen — und darin zeigt sich wieder die latente Metaphysik — etwas Übermenschliches zugeschrieben. Gegen die Behauptung, die kritische Besinnung bestehe eigentlich in der Aufdeckung früher unbekannter psychologischer Tatsachen, hat sich schon Kant verwahrt, und die Neukantianer tun es noch viel entschiedener und viel schärfer. Ihre Gegnerschaft gegen den Psychologismus ist viel stärker als die Ablehnung der Metaphysik. Und doch will es mir scheinen, daß man nur die kritische Rinde etwas abzukratzen und etwas tiefer zu graben braucht, und man findet, daß an dem Apriorismus nur soviel wahr ist, als er an psychologischen Tatsachen enthält. (Vgl. Jerusalem, Kantrede, 1904, und „Der kritische Idealismus und die reine Logik", 1905.) Vielleicht fühlen dies die Aprioriker selbst in der Tiefe ihres Gemütes und die heftigen kritischen Geißelhiebe, die sie gegen die Psychologisten führen, sind eigentlich dazu bestimmt, den eigenen Psychologismus zu übertäuben.

Der Apriorismus ist also charakterisiert durch den Glauben an nicht-empirische Elemente in der Erkenntnis, durch latente Metaphysik und durch entschiedene Ablehnung der Psychologie als kritischer Erkenntnisquelle. Positiv beruft er sich auf die

Sätze der formalen Logik und der Mathematik, deren objektive und unbedingte Gültigkeit ihm für ebenso zweifellos gilt, wie ihr nicht-empirischer Charakter.

In allen diesen Punkten steht der Evolutionismus dem Apriorismus schroff gegenüber. Der Evolutionist glaubt nicht an die Gültigkeit von Sätzen, deren Erkenntnisgrund nicht in der Erfahrung liegt. Auch die allgemeinsten Sätze der Logik und Mathematik betrachtet er nur als Niederschläge, als Verdichtungen früherer Erfahrung. Der Evolutionist sieht in solchen Sätzen Anpassungen der Gedanken an die Tatsachen und aneinander (Mach), er findet darin denkökonomisch wertvolle Maßnahmen. Für den Evolutionisten ist alle geistige Tätigkeit *Lebensfunktion*, das *Leben* ist sein Zentralbegriff, von dem aus er Erkenntnis und Sittlichkeit, Wahrheit und Schönheit zu verstehen sucht.

Der Evolutionismus enthält keine latente Metaphysik. Sein Verfahren ist induktiv, sein Ziel nicht Denknotwendigkeit, sondern hohe Wahrscheinlichkeit. Doch bleibt der Evolutionist sich stets dessen bewußt, daß er auf seinem empirischen Wege zu den letzten Dingen nicht aufzusteigen vermag. Er wird deshalb entweder mit Mach eine unvollendete Weltanschauung entsagen oder eine Ergänzung und einen Abschluß seines Weltbildes zu gewinnen suchen durch eine klar bewußte, nicht versteckte, sondern ehrlich eingestandene Metaphysik.

Am schärfsten tritt aber der Gegensatz beider Richtungen in ihrem Verhältnis zur Psychologie zutage. Der Aprioriker verwahrt sich mit aller Entschiedenheit dagegen, daß die Psychologie irgendeinen erkenntnistheoretischen Aufschluß geben könne. Der Evolutionist hingegen sieht in der Psychologie sein wichtigstes Werkzeug und Arbeitsgebiet. Indem er die psychischen Phänomene als Lebensvorgänge betrachten lehrt, bringt er in die Psychologie einen neuen, heuristisch sehr wertvollen Gesichtspunkt, weiß aber auch jede neue psychologische Erkenntnis für seine Zwecke zu verwerten.

Auf allen Linien stehen sich also Apriorismus und Evolutionismus als diametrale Gegensätze gegenüber. Der Apriorismus beruht eben in letzter Linie auf dem orphisch-platonischen Glauben, daß die Seele, wenn sie sich rein erhalte von den Schlacken des Körpers, die ewigen Wahrheiten, das Wesen der Dinge zu schauen vermag. Durch ein tiefes Versenken in die

eigene Geistestätigkeit hofft also der Aprioriker gleich den alten Brahmanen das Wesen des Universums zu erfassen. *Er sucht Welterkenntnis zu gewinnen durch Selbsterkenntnis.* Der Evolutionist glaubt wiederum das eigene Selbst mit seinem Denken und Fühlen nur dann richtig zu deuten, wenn er es als Teil und als Faktor des kosmischen Geschehens erfaßt. Der Evolutionist *sucht Selbsterkenntnis zu gewinnen durch Welterkenntnis.*

Zwei so ganz verschiedene Denkrichtungen gegeneinander abzuwägen und in bezug auf ihren Wert zu vergleichen, wird nur dann möglich sein, wenn wir beide als *Arbeitshypothesen* betrachten, die aufgestellt werden, um eine von beiden zugestandene Tatsache verständlich zu machen. Das menschliche Erkennen dürfen wir als eine solche beiderseitig zugestandene Tatsache betrachten. Durch die Art, wie sich beide Denkrichtungen dazu stellen, unterscheiden sie sich eben. Arbeitshypothesen aber lassen sich miteinander vergleichen und gegeneinander abwägen. Wir werden immer derjenigen den Vorzug geben, die einfacher und heuristischer ist. Eine Arbeitshypothese, die Probleme verdeckt und Probleme ablehnt, ist immer schlechter als eine andere, die zur Entdeckung neuer Tatsachen und neuer Probleme hinführt.

Da die Zeit nicht ausreicht, beide Arbeitshypothesen auf alle oder doch die wichtigsten philosophischen Probleme anzuwenden und sie daran zu erproben, so sei nur ein einziges Problem der Gegenstand, an dem wir unsere Probe vornehmen. Ich wähle für diesen Zweck das Problem des *Allgemeinen* und *Besonderen*, oder kürzer das Problem des *Begriffes*. Für den Aprioriker bildet die Existenz von Begriffen, d. h. die Zusammenfassung vieler ähnlicher Gegenstände Eigenschaften, Tätigkeiten oder Beziehungen in einem Denkakt kein Problem. Die reine Vernunft operiert eben von vornherein mit Begriffen und Ideen. Das unanschauliche Denken ist von Anbeginn auf das Allgemeine gerichtet. Der Apriorismus dekretiert also, daß Begriffe und Ideen eine Urtatsache, eine Urfunktion des Denkens seien, und fragt nach der Möglichkeit und nach den Bedingungen der Anwendung solcher Begriffe auf die Gegenstände der Erfahrung. Dabei will sich aber der Evolutionismus nicht beruhigen. Ihm erscheint unsere Fähigkeit, das Gemeinsame vieler Objekte in einem Denkakt zusammenzufassen als etwas

Wunderbares. Er staunt darüber und fragt sich, wie das möglich sei, und dieses Staunen ist doch nach Platos Ausspruch μάλα φιλόσοφον πάθος eine echt philosophische Empfindung. Der Evolutionist ist aber auch überzeugt, daß man die Fragen über Wert, Gültigkeit und Anwendbarkeit der Begriffe nicht wissenschaftlich lösen könne, wenn man nicht weiß, wie Begriffe entstehen und unter welchen Bedingungen sie überhaupt möglich sind. Der Evolutionismus geht also hinter den Ausgangspunkt des Apriorismus zurück, er gräbt tiefer und ist kritischer als der Kritizismus.

Wir fragen also nach der *Entstehung der Begriffe.* Ribot hat uns in seinem Buche «L'évolution des idées generales» zum erstenmal eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung dieser Frage gegeben. Den eigentlichen Entstehungsgrund der allgemeinen Vorstellungen hat er jedoch meiner Ansicht nach nicht gefunden. Ich glaube denselben auf Grund einer Anregung Machs nachgewiesen zu haben. In der dritten Auflage meines Lehrbuches der Psychologie (1902) ist die Sache zum erstenmal mitgeteilt und in der vierten Auflage (1907), S. 97ff., wiederholt. Ich glaube mit Ribot, daß sich allgemeine Vorstellungen sehr frühe nach der Einwirkung der Sprache bilden, und habe dafür mit Anlehnung an Höffding den Ausdruck „typische Vorstellungen" vorgeschlagen. Diese entstehen dadurch, daß die Aufmerksamkeit des primitiven Menschen sich aus biologischen Gründen auf die Merkmale der umgebenden Objekte konzentrieren müßte, die für die Lebenserhaltung von Wichtigkeit sind. Dadurch erklärt sich das sonst unverständliche Zurücktreten vieler Merkmale, dadurch wird es verständlich, daß solche Vorstellungen einerseits *lebendige Anschaulichkeit* andererseits *repräsentativen Charakter* besitzen. Die typische Vorstellung wird von mir als der *Inbegriff der biologisch bedeutsamen Merkmale* eines Objekts bestimmt. Indem ich bezüglich der Einzelheiten auf mein Buch verweise, konstatiere ich hier, daß die erste Form, in der das Allgemeine in unserem Erkennen auftritt, das *biologisch Allgemeine* ist.

Eine weitere Entwicklungsstufe wird erreicht durch die Entstehung der Sprache. Hier ist zweierlei zu beachten. Dadurch, daß gleich oder ähnlich erscheinende Dinge mit demselben Namen bezeichnet werden, erhalten die gemeinsamen Merkmale der Dinge eine sinnliche Grundlage, einen Körper, einen

Kristallisationspunkt, wodurch das Zusammenfassen derselben zur gedanklichen Einheit wesentlich erleichtert, ja bei den Begriffen von Eigenschaften und Zuständen erst ermöglicht wird (vgl. mein Lehrbuch d. Psych., 4. Aufl., S. 110f.). Diese Wirkung der Sprache ist eine vorwiegend kraft- und zeitsparende, und wir können die im Worte liegende Allgemeinheit das *ökonomisch Allgemeine* nennen.

Dazu kommt nun das in der Sprachentwicklung bisher zu wenig beachtete *soziale* Element hinzu. Die Sprachgenossen meinen mit ihren Worten und Sätzen ungefähr dasselbe wie ich. Dadurch allein ist ein Wechselverkehr möglich, der wiederum ein Gefühl der Gemeinschaft, der Zusammengehörigkeit auslöst. Das biologisch Allgemeine der typischen Vorstellung und das ökonomisch Allgemeine des Wortbegriffes wird in einer bisher noch kaum geahnten Weise modifiziert und verdichtet durch die offenkundige Tatsache, die man wohl außer acht lassen, aber nicht bestreiten kann, daß die so geschaffenen Denkgebilde Produkte der gemeinsamen Arbeit, der Gesamterfahrung der Sprachgenossen sind. Dadurch erst erhalten diese Denkgebilde ihre Festigkeit und ihre Wirksamkeit. Sie stehen dem Einzelnen als etwas Überpersönliches gegenüber, er ist ihrer suggestiven Wirkung immerfort ausgesetzt, er wächst unbewußt hinein in dieses *soziologisch Allgemeine*, das an dem Aufbau seines Ich einen kaum hoch genug anzuschlagenden Anteil nimmt. Was an wirklicher Denknotwendigkeit und an Allgemeingültigkeit in unseren Urteilen anzutreffen ist, das ist einzig und allein dasjenige, was die Gesamtarbeit der Menschen an allgemeiner und bewährter Erfahrung hervorgebracht hat. Die Wahrheit der logischen Sätze muß sich wiederum durch ihre sozialfördernde Wirksamkeit immer aufs neue erproben. Die reinen Logiker und die Aprioriker verflüchtigen diese Wahrheiten nur, wenn sie nach ihrem Ursprung nicht fragen und als Urtat des Geistes hinstellen, was Frucht des Zusammenarbeitens vieler Geister ist. Das logisch Allgemeine ist ein Resultat des biologisch und des ökonomisch Allgemeinen, das durch das Hinzutreten des soziologisch Allgemeinen Festigkeit und Wirksamkeit erlangt hat. Entzieht man ihm diese Grundlage, so schwebt es frei und weltfremd in der Luft. Der Evolutionismus will eben die Logik aus der Sphäre der toten Gewißheit herabführen in das Reich der lebendigen Wahrschein-

lichkeit, weil nur in diesem Reiche Platz ist für reale, fruchtbringende Wirksamkeit.

Der Evolutionismus hat sich in bezug auf das Problem des Begriffes fruchtbarer erwiesen als der Apriorismus, und es wird unsere weitere Aufgabe sein, dies auch bei den anderen philosophischen Problemen nachzuweisen.

Die evolutionistische Philosophie ist aber durchaus nicht voraussetzungslose Wissenschaft. Sie geht vielmehr von bestimmten Annahmen aus, die zwar nur hohe empirische Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen, trotzdem aber als eine Art Apriori des Evolutionismus gelten können. Auf zwei solcher Voraussetzungen will ich zum Schluß noch kurz hinweisen.

Die evolutionistische Philosophie geht nicht von den letzten Lebenseinheiten aus, den Zellen oder Plasmen, sie findet vielmehr den Menschen, dem sie allein dienen will, vor als eine *zentralisierte Organisation.* Diese zentralisierte Organisation erklärt uns, wie ich anderswo nachgewiesen habe, die Form unseres Urteilens und macht uns die Art und Weise verständlich, mit der wir auf die Einflüsse unserer Umgebung reagieren. Die zentralisierte Organisation des Menschen ist eine unserer Voraussetzungen, sie gehört zu unserem Apriori. Wir meinen damit etwas Ähnliches mit dem, was Driesch die Kategorie der Individualität nennt. Ich selbst war sogar so ketzerisch zu behaupten, daß das Wahre und Tiefe in Kants „synthetischer Einheit der Apperzeption" nichts anderes ist, als die Einsicht in den zentralisierten Charakter unserer Organisation, soweit das Psychische in Betracht kommt (vgl. meine Gedenkrede auf Kant, Wien, 1904).

Dazu kommt noch eine zweite Voraussetzung. Wir betrachten die psychischen Phänomene als Lebenserscheinungen und setzen überall Beziehungen zur Erhaltung des Einzel- und des Gattungslebens voraus. Alles Psychische hat für uns von Anfang an und seinem tiefsten Wesen nach *teleologischen* Charakter. Diese von James deutlich ausgesprochene *teleologische Richtung* alles Psychischen ist unser zweites Apriori.

Diese Voraussetzungen sind aber nicht das Resultat erkenntniskritischer Erwägungen, sie sind vielmehr heuristische Prinzipien, die durch die Ergebnisse empirischer Forschung im hohen Grade wahrscheinlich gemacht werden. Daß sie sich

als falsch erweisen, brauchen wir deshalb nicht zu fürchten, weil die neuen Tatsachen, die wir mittels derselben finden, selbst wieder zur Bewährung der Prinzipien dienen. Auf dieser Grundlage gilt es nun weiter arbeiten, um die Quellen des menschlichen Erkennens und Handelns in immer weiterem Umfange aufzudecken und damit zugleich die weltfremd gewordene Philosophie zum Leben zurückzuführen und für das Leben zu verwerten. Wir verzichten auf die absolute Wahrheit, die der Apriorismus für sich in Anspruch nimmt, und machen uns dafür den bescheiden stolzen Ausspruch des Xenophanes zu eigen:

οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ἀπέδειξαν
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Nicht apriori wollte Gott den Menschen alles künden,
Sie lernen mit der Zeit durch Forschung Besseres finden.

DISKUSSION.

E. Mally: Die Anerkennung von Tatsachen, die a priori erkennbar sind, schließt in keiner Weise aus, daß unsere Vorstellungen, Begriffe und Erkenntnisse in der Zeit werden und sich entwickeln, noch auch hindert sie im mindesten, diese Entwicklung psychologisch — oder wenn man will evolutionistisch — zu verfolgen. Andererseits hat der Gedanke einer *fortschreitenden Entwicklung* unseres Denkens und insbesondere Erkennens wohl nur dann einen Sinn, wenn es irgendwelche feststehende Tatsachen gibt, zu deren Erkenntnis wir uns eben immer vollkommener entwickeln.

Staudinger: Erfahrung ist vom Vorredner, wie mir scheint, in zweifachem Sinne genommen, als Sinnesempfindung und als fertiges Weltbild. Die *Fäden*, welche erstere zum letzteren machen, *sind* das a priori, gleichviel was über die „Abstammung" zu denken ist. Wenn man durch diese Fäden erst das Weltbild zusammengebunden hat, kann man sie nachher leicht herauslösen und glauben, man habe sie nachträglich daraus gewonnen. Im übrigen widersprechen sich Evolutionismus und Apriorismus *nicht*. Es sind zwei verschiedene Gesichtspunkte, *Methoden* der Untersuchung.

Alexis Minor (Moskau): Die Problemstellung des Evolutionismus zeigt uns selbst, daß er keine Philosophie ist. Der Evolutionismus fragt nach der Entstehung des Begriffes und erforscht die Welt und den Menschen; das ist aber nichts weiter, als ein Teil der gesamten empirischen Wissenschaften, die der transzendentalen Philosophie erst als Material dienen, das analysiert und in bezug auf seinen wissenschaftlichen Wahrheitswert geprüft werden muß. Der Evolutionismus

mag recht haben, aber er ist keine Philosophie. Die Philosophie fragt nach dem Werte und Sinne jeder wissenschaftlichen Theorie und auch des Evolutionismus als einer Theorie.

Hönigswald: Evolutionismus und Apriorismus sollen unter einen Hut gebracht werden. Welches ist der Hut, unter welchem die Frage: „Wie entsteht ein Begriff?" und „Welches ist die *Bedeutung* eines Begriffs?" — Platz haben.

Dr. **Franze:** Zu den sehr interessanten Ausführungen des Herrn Prof. Jerusalem möchte ich mir erlauben, folgende Bemerkung zu machen: Es handelt sich nicht darum, zwischen Apriori und Evolutionismus die Synthese zu finden, sondern der *Evolutionismus ist* die Synthese zwischen *Apriorismus* und *Empirismus* unter folgenden Gesichtspunkten: Ist es denknotwendig, daß gewisse Elemente der Erfahrung vorhergehen müssen, so kommen diese durch die Entwicklung ins *Bewußtsein*. Die ganze Entwicklung ist ihrem Begriff nach psychologisch: sie stellt den psychologischen Prozeß dar, durch den Wahrheiten an sich (die apriori) ins Bewußtsein aufgenommen werden. Die Entwicklung aber findet durch Erfahrung an der Außenwelt statt. Der Evolutionismus widerstreitet also nicht dem Apriorismus, sondern das Problem bleibt als ein rein logisches für sich speziell bestehen.

Jerusalem: Gegen Mally bemerkt er, daß er ja das Apriori auch nicht zeitlich gefaßt habe. Dasselbe gilt für Staudinger. Gegen Hönigswald führt er aus, daß Arbeitshypothese der gemeinsame Hut sei. Man soll beweisen, daß der Apriorismus Probleme löse.

KONFORMISMUS ALS ERKENNTNISART DES NORMATIVEN.

Von Dr. Freiherr Otto von der Pfordten (Straßburg i. E.).

I.

Das Problem der menschlichen Erkenntnis wird fast immer von rein theoretischen Gesichtspunkten aus untersucht, sei es durch Prüfung unseres Erkenntnisvermögens oder der Bedingungen, unter denen sie überhaupt zustande kommt. Auf diesem Wege hat es bisher unmöglich geschienen, zwischen Phänomenalismus bezw. erkenntnistheoretischem Idealismus und den verschiedenen Formen eines wissenschaftlichen Realismus eine Entscheidung zu treffen. Im Gegensatz zu diesen rein theoretischen Bestrebungen könnte man die folgenden Gedankengänge erkenntnis*praktisch* — aber nicht etwa pragmatistisch — nennen; und Erkenntnislehre statt Erkenntnistheorie. Sie wollen a posteriori, dem induktiven Weg einer Einzelwissenschaft folgend, die Frage beantworten, welches der *Erfolg* unserer Erkenntnisarbeit ist — und damit ihr Wert. Ob der Mensch fähig sein würde, die Integralrechnung anzuwenden oder durch Spektralanalyse die Zusammensetzung der Gestirne zu erforschen, ließ sich ja auch nicht a priori feststellen, sondern der Erfolg mußte es erweisen.

Diese Art der Problemstellung ist nicht neu. Kant hat sie in seinen Prolegomena angewandt, wo er die Tatsache der Mathematik und ihrer absoluten Gültigkeit als gegeben zum Ausgangspunkt seiner Schlußfolgerungen macht. Seither sind von den Naturwissenschaften Mathematik und theoretische Physik (Mechanik) häufig zu solchen Schlüssen herangezogen worden, dagegen noch nicht die *Chemie*, die zu Kants Zeit als Wissenschaft noch gar nicht existierte.

Mathematik und theoretische Physik aber *konnten* nur zum Phänomenalismus führen, weil ihr Wesen rein phänomenaler

Art ist. Sie fragen nur nach den Beziehungen und Gesetzen, die zwischen den Dingen walten, nicht nach diesen selbst, und bedürfen keines Substanz- noch eigentlichen Seinsbegriffs. Jedenfalls bereitet die Eigenart dieser Wissenschaften der phänomenalen Erklärungsweise keine Schwierigkeiten.

Anders die bisher in Erkenntnisfragen so sehr vernachlässigte *Chemie*. Sie beschäftigt sich mit den *Dingen*, nicht nur mit den Erscheinungen und Regelmäßigkeiten, und in ihr kommt auch das *Qualitative* der Natur zur Geltung, nicht nur das seit Jahrhunderten einseitig behandelte mathematisch-mechanische *Quantitative*.

Speziell die chemische *Synthese* scheint mir den Beweis zu liefern, daß unsere Begriffsbildung etwas vom wahren Wesen der Dinge erfaßt, also nicht rein subjektiv gedeutet werden kann. Man muß bei einer solchen Synthese drei Stadien unterscheiden; zunächst die auf Grund induktiver Hypothesen gewonnenen *Symbole* für die zu mischenden Stoffe, dann die auf Grund jener Hypothesen angeordnete *Reaktion* jener Stoffe aufeinander, endlich den neuen, nach der Idee unserer Spekulationen erzielten Stoff, das Resultat der Synthese. Dann kann nur das erste und dritte Stadium, isoliert betrachtet, streng phänomenal erklärt werden — aber das zweite, die Reaktion selbst, *nicht mehr*. Und auch das dritte nicht, sobald man es als Resultat des zweiten, des Reaktionsvorganges, betrachtet.

Bei diesem handelt die Natur nach unseren Symbolen und logischen Schlüssen und gehorcht dabei unseren Intentionen; also muß entweder sie unsere Gedanken erraten — oder wir etwas von ihren Geheimnissen. Ein Bild, eine Erscheinung, ein Phänomen kann man dieses Stadium, die vorausgesagte und gehorsame Reaktion nicht nennen; niemand beobachtet sie und niemand hat hier „Vorstellungen". Bei der chemischen Synthese *dirigieren* wir ein Werden auf Grund unserer Hypothesen, das wir vollständig überblicken; und es gelingt uns selbst in den kompliziertesten Fällen auf Grund jener seltsamen verzweigten Formelgebilde, die Ihnen allen aus der organischen Chemie bekannt sind. Die diesem tausendfachen Erfolg zugrunde liegenden spekulativen Hypothesen über Atome und Moleküle, ihre Bindung, ja ihre Anordnung im Raume sind *nicht* der sinnlichen Erscheinung der Physis entnommen, wie

etwa bei der Farbenmischung in der Dreifarbenphotographie, sondern ruhen auf ganz abstrakten Begriffen. Man kann diese metaphysisch nennen, könnte sie aber auch etwa als *entophysisch* von der reinen Metaphysik unterscheiden, weil ihr Gepräge noch etwas von der sinnlichen Erscheinung behalten hat und sie nicht *formlos* gedacht sind. Im Gegensatz zur Mathemathik aber bedürfen diese Begriffe eines Seins- oder Substanzbegriffes; denn auch die Energie wird zum *Subsistenz*, wenn man sie zur Erklärung der gesamten chemischen Vorgänge benutzen will.

Diese unsere entophysischen, zunächst hypothetischen, spekulativen Begriffe also respektiert die Natur in tausenden und abertausenden von Fällen gelungener Synthesen; die spezielle Idee, die einer solchen zugrunde liegt, existiert häufig nur im Kopfe *eines* Gelehrten, während der die sogenannte Reaktion ausführende Schüler gar nichts davon weiß — und dennoch gelingt diese. Die Dinge *verändern sich* nicht nach einem Plan der Natur, sondern nach dem Plan des denkenden Chemikers; in dem zweiten Stadium müßte also die Natur von dessen Gedanken in ihrem *Werden* beeinflußt sein, der Chemiker als Schöpfer wirken, wenn seine Begriffe rein subjektiv menschlich wären und ihnen keine Beziehung zum wahren Wesen der Dinge zukäme. Dieses unseren Ideen gehorsame *Werden* ist es, was meines Erachtens nicht mehr rein phänomenalistisch erklärt werden kann, wie es mit der allgemeinen Ordnung eines Kosmos in mathematischen Konstruktionen der Fall ist. Der Unterschied wird vielleicht am deutlichsten, wenn wir mit der chemischen Synthese die Bahnen der Gestirne vergleichen; auf ihr Wandeln ist all unser Denken ohne Einfluß — hier lenken wir Veränderungen der Dinge nach unserem Willen und unseren Ideen. Das wäre unmöglich, wenn diese Ideen, die ja auf induktivem Wege aus der Empirie abstrahiert sind, nicht etwas von dem Sein oder Wesen der Dinge getroffen hätten.

Der Phänomenalismus ist eine Erkenntnisart der Anschauung, der Ruhelage, des Seins, aber er ist keine zureichende für das Werden oder Geschehen, zumal wenn wir dieses nach unseren Hypothesen lenken können. Natürlich ist die chemische Synthese dafür nur das schärfste, das am meisten einleuchtende Beispiel, und es ist meine Meinung, daß all unser erfolgreiches Beeinflussen eines Werdens in der Natur nicht phänomenal er-

klärt werden kann. Aber dieses stärkste Beispiel ist es, was ich hier zur Diskussion zu stellen wünschte; mit ihm stehen und fallen die Konsequenzen, die ich daraus ziehe und Ihnen nur ganz kurz skizzieren kann.

II.

Für diese Erkenntnisart habe ich den Namen *Konformismus* vorgeschlagen. Das Wort soll zusammenfassen, daß es eine Außenwelt gibt, die wir erkennen, und daß unsere Begriffe in einer *bestimmten, gesicherten* Beziehung zu dem nach wie vor unbekannten Wesen der Erscheinungswelt stehen. Unser Denken ist konform, in irgendeiner Weise entsprechend, dem wahren, letzten Sein der Dinge, die wir in *Konformitäten*, wie z. B. den Begriffen Atom, Molekül usw. erkennen. Die metaphysische Insel bleibt in Nebel gehüllt; aber nicht nur unser Ufer ist realistisch hell erleuchtet, sondern auch die hinüberführende Brücke unserer Konformitäten ist fest, dauerhaft und gesichert. Das soll die Chemie beweisen; aber es gilt dann natürlich für alle Wissenschaften, die der Erkenntnis, nicht nur der Beschreibung dienen, und man muß deren Konformitäten und damit ihren Erkenntniswert im einzelnen feststellen.

Eine *erste* Konsequenz ergibt sich für die Logik. Wir verdanken diesen Erfolg der Synthese nicht beliebigen Begriffen, sondern ganz bestimmten; erst als sie gefunden waren, stellte sich der Erfolg der Synthese ein. Also muß man in der Logik ihre regellosen von den gesetzmäßigen, den *normativen* Bestandteilen trennen. Die Unterscheidung von Urteil und Begriff kann da nicht genügen; deshalb habe ich versucht, zwischen *Eindruck* und Begriff zu unterscheiden. Nennt man logische — nicht etwa psychologische — Eindrücke diejenige Zusammenfassung von Urteilen, aus denen kein normativer Begriff, kein wissenschaftlicher Denkwert entstehen kann, so bleibt das naiv-realistische Weltbild an solchen Eindrücken haften und besteht völlig aus ihnen.

Aber auch die Wissenschaft hat mit solchen Eindrücken begonnen; ein Beispiel liefert wiederum die jüngste der exakten Wissenschaften, die Chemie. Die sogenannte *Alchemie* operierte noch durchweg mit unklaren Eindrücken von der sinnlichen Erscheinung der Natur; die ersten Begriffe, die sie prägte,

nahmen das den Sinnen direkt gegebene Oxyd für das Einfache, das Metall, weil daraus entstehend, für das Zusammengesetzte. *Diese* Begriffe lieferten keine Synthesen und ergaben keine Konformitäten. Erst durch Lavoisier kam die Chemie zu richtigen, zum Normativen führenden Begriffen. Auch das logisch-normative Denken geht also, wie die ethischen und ästhetischen Normen, contra naturam — gegen das sinnlich Gegebene, gegen oder hinter die Realität; es ist ein Umformungsprozeß in der Richtung auf das wahre Wesen der Dinge.

Den Untergrund des logisch-wissenschaftlich Normativen bildet das Walten der Eindrücke, dessen Gebiet sich ungefähr mit dem von Wundt in seiner Völkerpsychologie behandelten deckt. Bei der Begründung von Sprache, Mythus und Kunst bedarf es noch keiner normativen Konformitäten; hier ruht noch alles im naiv-realistischen Weltbild. Wie nun die normative Begriffsbildung dann durch das Zusammenwirken Einzelner und Mehrerer zustande kommt, muß speziell untersucht werden; der Erfolg des normativen Denkens erst überspringt die Scheidewand der Nationen — die Eindrücke bleiben innerhalb der Volksgemeinschaft. Von vornherein wird sich nie feststellen lassen, welcher Begriff sich zu einer Konformität eignet; nur daß bloße Eindrücke dazu ungeeignet sind. Erst der Erfolg der gemeinsamen wissenschaftlichen Arbeit läßt jene hervortreten, und darin besteht ihr Fortschritt: eine Evolution nicht der einfachsten oder bequemsten Begriffsbildung, sondern der durch ihre Leistungen sich als die richtigsten und besten Konformitäten erweisenden Begriffe.

Eine zweite Konsequenz für die *Psychologie* ist die Annahme einer Art schöpferischen Synthese — in engerem Sinne als bei Wundt, die speziell das Verarbeiten von Eindrücken zu Begriffen ermöglicht. Dann aber das Walten eines *intellektuellen Imperativs*, der uns zwingt, das Normative zu suchen. Unter ihn fällt das Denken in Eindrücken noch nicht, wohl aber die Auswahl unter den Begriffen, die zwar von der Empirie stets geleitet, aber letzten Endes nicht von ihr hervorgerufen sein kann. Das große anthropologische Problem — in Lotzes Sinne des Wortes — ist nicht das Auftreten bewußter Eindrücke im allgemeinen, sondern das dem Menschen eigentümliche Entstehen normativen, erfolgreichen Denkens.

III.

Die weiteren Konsequenzen betreffen die Gebiete der Ethik und Ästhetik. Hat man erkannt, daß das Auftreten gesicherter Konformitäten zum wahren Wesen der Dinge an den Begriff des *normativen* Denkens geknüpft ist, so liegt der Schluß nahe, auch den anderen normativen Werten — Werte als verwirklichte Normen gedacht — eine ähnliche Bedeutung zuzuschreiben. Nur muß man hier für Erkennen etwa das Wort *Erfassen* gebrauchen. Dann würden wir auch auf dem Gebiet des Guten und Schönen in allen ihren *normativen* Begriffen etwas vom wahren Wesen des Universums erfassen. Kann uns dabei auch keine chemische Synthese leiten, so doch eine Art von Synthese: die Anwendung unserer ethischen und ästhetischen Begriffe in der wirkenden Persönlichkeit, im gestaltenden Leben. Auch hier liegt *das* Moment, das man nicht mehr subjektiv darstellen und erklären kann, in der *Reaktion* selbst, eben dem Vorgang, den wir Umbilden, Wirken, Gestalten nennen. Abstrakte Begriffe, hier auch Ideale genannt, wirken da wie Naturkräfte und erfüllen nicht nur den Einzelnen mit Energie, sondern strömen solche auch auf unzählige Andere aus. Wiederum kann der Phänomenalismus, dessen Konsequenz hier eben der Subjektivismus ist, das *Werden* nicht erklären; er ist nur eine Erkenntnisart — auch des ethischen und ästhetischen — Ruhens und Seins.

Diese *lebendigen* Synthesen sind nur möglich, wenn auch in unserer Erfassung des Guten und Schönen Konformitäten stecken, die hier in der Verwirklichung zu *Werten* werden. Diese unsere normativen Werte, der Extrakt unseres Lebens, können aber nicht wahrer, besser und schöner sein als das Universum selbst; das geheimnisvolle Wesen der Dinge kann nicht durch unsere subjektiven Gebilde übertroffen werden. Denken ist nicht gleich Sein; aber das in Normen Gedachte muß dem wahren Wesen *konform* sein. Nicht das Wirkliche, sondern das Normative ist das Vernünftige; es muß schon im Wesen der Dinge irgendwie beschlossen und angelegt sein. Eine richtige Theorie der Evolution muß die Normen mit einbeziehen und darf sie nicht als zufällige Gelegenheitsprodukte stehen lassen; denn unsere Werte können nicht wertvoller sein als das Universum selbst.

DISKUSSION.

Itelson.

E. Mally bittet um genauere Festlegung des Begriffs des „Normativen".

Itelson.

Dr. **Carus** (Chicago): In Antwort auf die Bemerkungen von Dr. Itelson sagte Dr. Carus, daß ein Unterschied zwischen astronomischen Beobachtungen und chemischen Experimenten in der Tat existiere; derselbe sei jedoch nur darauf begründet, daß unsere Arme und Maschinen nicht lang genug sind, die Gestirne zu erreichen. Die Chemie beweist allerdings hinreichend die objektive Bedeutung des Normativen.

von der Pfordten (Schlußwort): Der Vortragende lehnt es ab, den Begriff des Normativen hier zur Diskussion zu stellen, weil das vom Thema weit abführen würde und betont, daß zu seinem Bedauern niemand in der Debatte auf den eigentlichen Kern seiner Ausführungen eingegangen sei.

KRITIZISMUS UND ERKENNTNISTHEORETISCHE RESIGNATION.

Von Dr. Richard Kroner.

Man meint heute in weiten Kreisen, die wesentlichste Tat der Kantischen Philosophie bestehe darin, daß sie gezeigt habe, die Probleme der dogmatischen Metaphysik seien unlösbar, da unser Erkennen an die subjektiven Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes gebunden, und die Welt, wie sie an sich selbst sei, unserem Begreifen deshalb verschlossen bleiben müsse. Sobald das Denken die Welt als ein gegebenes Ganzes zu erfassen versuche, gerate es in vernunftnotwendige Widersprüche, die sich nur lösen lassen durch die Einsicht, daß wir es immer nur mit einer Erscheinungswelt zu tun haben, die allein Gegenstand unsrer Erfahrung sei, daß wir aber auf eine Erkenntnis der wahren Welt der Dinge an sich verzichten müssen. Diese große erkenntnistheoretische Resignation sei das letzte Wort des Kritizismus.

Ich beabsichtige hier nicht in eine Kant-Interpretation einzutreten und lasse vielmehr den historischen Kant, der, aus jener dogmatischen Metaphysik selbst herausgewachsen, immerhin so gefühlt haben mag, gänzlich beiseite. Ich frage nur: trifft diese Auffassung des Kritizismus in der Tat seinen tiefsten Sinn? Ist sie auch nur konsequent gedacht?

In großen Umrissen ist der Gedankengang der kritischen Philosophie folgender: die metaphysischen Systeme versuchten das Ansich der Welt in Begriffen auszusprechen; sie vergaßen jedoch dabei, daß die so geschaffene begriffliche Welt den Stempel der Begriffe an sich trug, daß aber die Zuversicht auf eine prästabilierte Harmonie zwischen den Begriffen und dem Ansich, das es zu erkennen galt, eine naive, a priori unbegründete Annahme war, die der Prüfung bedurfte. Die Kritik der reinen Vernunft bedeutet diese Prüfung. Sie fiel zuungunsten des Dogmas aus. Es erwies sich, daß unsere Begriffe Gültigkeit nur für die uns

zugängliche Welt der Erfahrung besitzen, aber nicht darüber hinaus. Die Wirklichkeit ist getragen von den Formen unserer empirischen Begriffe — das ist der eine Gedanke; die Formen unsrer Begriffe aber können nur gelten für diese erfahrbare Wirklichkeit — das ist der andere Gedanke. Die Begrifflichkeit der erkennbaren und die ausschließliche Erkennbarkeit der begrifflichen Wirklichkeit sind so die beiden einander ergänzenden Hauptstücke der Kantischen Philosophie. In diesem Doppelgedanken aber liegt der Keim zu zwei möglichen Folgerungen. Entweder wir schließen: da unsere Begriffe nur die uns erfahrbare Welt zu erkennen vermögen, so bleibt das Ansich der Dinge zwar ein richtig gebildeter, aber gänzlich problematischer und leerer Begriff. Die Spannung zwischen dem metaphysischen Urgrund und uns Erkennenden bleibt bestehen, aber eine Wissenschaft von diesem Urgrunde ist unmöglich. In Worten Riehls: die Kritik der reinen Vernunft bejaht das Metaphysische, sie verneint die Metaphysik. Oder aber wir schließen: da alle erkennbare Wirklichkeit begrifflich ist, eine andere Wirklichkeit uns aber nirgends gegeben ist, noch gegeben werden kann, so ist der Begriff von einer solchen ein Unbegriff, denn der Begriff Wirklichkeit gewinnt erst Sinn, wenn wir ihn auf die gegebene Wirklichkeit anwenden. Nichts zwingt uns, eine andere als diese logisch zu postulieren. Auf dem Boden der Transzendentalphilosophie wird der Begriff Wirklichkeit zu einer logischen Form oder zu einem absoluten theoretischen Werte.

Aber man wird hierauf erwidern: wenn auch der Begriff einer transzendenten Wirklichkeit zu verwerfen ist, so bleibt doch noch immer der den logischen Formen gegenüberstehende Inhalt als unauflöslicher, unbegriffener Rest zurück und in ihm fände das Erkennen eine absolute Grenze. Allein nur wer in diesem Inhalt eine den Seinswissenschaften prinzipiell entzogene Realität erblickt oder doch wenigstens meint, daß in ihm das an sich unerkennbare Jenseits der Sinnenwelt durch sie hindurchschimmere, für wen also dieser Inhalt gewissermaßen einen Torso des Dings an sich darstellt — nur der wird in der Irrationalität einen Grund für die philosophische Resignation sehen. Diese Auffassung aber ist von Grund aus verfehlt. Das Irrationale ist für die kritische Philosophie ein durch logische Analyse gefundenes Moment in den Erfahrungsbegriffen. Es bezeichnet daher die Grenze für jede deduktive Wirklichkeitswissenschaft. Für

die Philosophie aber bietet es kein unlösbares Problem, bedeutet es nicht eine leere Stelle im System, die zur Resignation zwänge. Vielmehr wird das Problem der Irrationalität durch die erkenntnistheoretische Analyse, die in dem Wirklichkeitsinhalt das spezifisch Unbegriffliche fixiert und diesen Begriff eindeutig festlegt, gerade vollständig gelöst. Denn die theoretische Philosophie will ja nicht den Wirklichkeitsinhalt erkennen, ihre spezifische Aufgabe liegt vielmehr in der richtigen Definition und Verknüpfung der Begriffe. Es ist das Kriterium des metaphysischen Denkens, diese Aufgabe zu verkennen und den Seinswissenschaften ins Handwerk zu pfuschen. So wollte die dogmatische Metaphysik vor Kant in ihren Begriffen unmittelbar das Unbegriffliche restlos begreifen. Sie nahm damit dem Begriff seine Eigenart, warf seine logische Seele wie eine Schale weg und glaubte im Kern die Wirklichkeit zurückzubehalten. So mußte der Begriff untergehen, damit die Wirklichkeit an seiner Stelle auferstände. Umgekehrt machte es die nachkantische Metaphysik, die das Eigenwesen des Begriffs und seine Unzerstörbarkeit erkannt hatte: am Ende ihrer Spekulation mußte die Wirklichkeit untergehen, damit der Begriff an ihrer Stelle auferstände. Vor beiden Extremen haben wir uns zu hüten. Aber darin liegt kein Verzicht, kein Anlaß zur Resignation. Denn die Überwindung des irrationalen Inhalts durch philosophische Begriffe kann nur denen wünschenswert erscheinen, die den philosophischen, d. h. aber wertwissenschaftlichen Gesichtspunkt mit dem seinswissenschaftlichen fälschlich vertauschen. Ist einmal der Trug jener Auffassung, die in der Erfahrungswelt eine Erscheinungswelt erblickt, von Grund aus durchschaut, so liegt kein wissenschaftliches Bedürfnis mehr vor, den Wirklichkeitsinhalt anders erkennen und begreifen zu wollen als in der Weise der Erfahrungswissenschaften. Für die Philosophie bleibt nach der Aufhebung jener irrigen Vorstellung, als sei der irrationale Inhalt „subjektiven" Formen gegenüber das eigentlich transzendente, keine unlösbare Aufgabe mehr zurück.

Aber, wird man einwenden: Wie kann die empirische Wirklichkeit die einzig wahre Wirklichkeit sein, da ja die Vernunft, sobald sie diese Wirklichkeit zu denken versucht, in unlösliche, unvermeidliche Widersprüche gerät! Führt uns aus diesen Wirrnissen nicht gerade der geniale Ausweg der kritischen Lehre heraus, der die empirische Wirklichkeit zur Erscheinungswelt herabdrückt, der Subjektivität der Formen dieser Erscheinungs-

welt die Schuld gibt an jenen Widersprüchen und hinsichtlich der Erkenntnis der widerspruchslosen Welt der Dinge an sich Resignation predigt? Hier wenigstens, wird man sagen, erkenne die kritische Philosophie absolute Grenzen des Erkennens an. Diese Auffassung ist jedoch ebenso falsch wie die andere, die im Ding-an-sich-Begriff die Lösung des Irrationalitätsproblems sieht. Sie ist ebenso befangen in der vorkantischen metaphysischen Fragestellung. Der wahre Geist des Kritizismus sträubt sich gegen diese Verflachung des Gedankens der Subjektivität. Die kritische Subjektivität besteht lediglich in der Zurückführung aller Objektivität auf logische Formwerte. Das Zauberwort Erscheinungswelt schließt das Geheimnis der Antinomien nicht auf. Zunächst vergißt derjenige, der in der Widerspruchslosigkeit ein Kriterium für die Welt der Dinge an sich postuliert, daß die Widerspruchslosigkeit nichts anderes bedeuten kann als Verwirklichung eines absoluten logischen Wertes, daß durch ein solches Postulat also die vermeintliche wahre Welt im Sinne des Kritizismus gerade zur subjektiven gemacht wird. Man muß die ganze Kritik der reinen Vernunft vergessen haben und wieder in die dogmatische Begriffswelt mit ihrer ontologischen Umdeutung der vérités éternelles zurückgefallen sein, um eine solche Interpretation der kritischen Philosophie für richtig zu halten. Nein, der Schlüssel zum Antinomienproblem liegt nicht im Begriffe der Erscheinungswelt. Wenn man sich an die von Kant behauptete Unentfliehbarkeit und Vernunftnotwendigkeit der Antinomien klammert und daraus den ebenso unumgänglichen Schluß auf die Notwendigkeit einer erkenntnistheoretischen Resignation zieht, so übersieht man ein Moment der Kantischen Lehre, das gerade das wichtigste und das positive ist: daß Kant nicht nur die Vernunftnotwendigkeit der Antinomien behauptet hat, sondern daß er auch die Begriffe geprägt hat, deren höhere Einsicht gerade die Widersprüche zu lösen, die Vernunft mit sich selbst auszusöhnen und das Problem der Antinomien aus der Welt zu schaffen bestimmt ist. Diese höhere Einsicht bietet uns den echten Schlüssel zur Auflösung des Antinomienproblems, und diese Auflösung weiß nichts von einer Konstatierung der Grenzen unsrer Erkenntnis. Durch sie wird nicht die Welt unsrer Erfahrung zur Erscheinungswelt degradiert, hinter der unerkennbar sich die wahre Welt der Dinge an sich verbirgt, sondern degradiert wird die mit sich selbst uneins gewordene Vernunft zu einer Ver-

nunft zweiten Grades, zu einer in erfahrungswissenschaftlichen Begriffen befangenen Denkart. Zieht ja doch die kritische Philosophie gerade die widerstreitenden Zeugen der irrenden Vernunft vor ihren höheren Richterstuhl! Erkennt sie ja doch in sich selbst eine Instanz an über jener in notwendigen Widersprüchen verstrickten Erkenntnisart! So weit entfernt ist sie zu resignieren, so weit entfernt Grenzen des Erkennens aufzurichten, daß sie vielmehr alle bisherige Erkenntnis als begrenzt und beschränkt erweist und ihrerseits ein neues Erkenntnisgebiet entdeckt.

Und worin liegt die höhere Einsicht der kritischen Begriffe? Welcher Art ist das Organ, das der Kritizismus noch über die Vernunft erhebt? Welches ist die begriffliche Struktur des von ihm neu erschlossenen Gebietes? Antwort auf diese Fragen gibt auch hier wieder nur die durch die Verwandlung der Seinsprobleme in Wertprobleme sich charakterisierende Methode der Transzendentalphilosophie. Suchen wir nicht mehr nach transzendenten Wirklichkeiten, sondern nach absoluten Werten, so rückt das Verständnis für die logische Verschiedenheit und Eigenart der theoretischen Formwerte in den Mittelpunkt der Untersuchung und das Verlangen, der fragliche Begriff einer widerspruchslosen Welt müsse der Begriff irgendeiner Wirklichkeit sein, verliert seinen Sinn. Nicht die Wirklichkeit an und für sich ist dann der Inbegriff des logisch Wertvollen, sondern das Reich der absoluten logischen Werte umfaßt dann unter sich auch die Formen der Wirklichkeit. Die kritische Auflösung der Antinomien ist aber nichts anderes als die Erkenntnis der Verschiedenheit und der Eigenart einerseits der Formwerte empirischer Wirklichkeitsbegriffe und andrerseits der Formwerte überempirischer Totalitätsbegriffe, sogenannter Ideen. Die „höhere Einsicht" dieser kritischen Begriffe liegt darin, daß sich in ihrem Lichte die Antinomie als eine Verwischung und Grenzüberschreitung logisch verschieden gearteter Formwerte enthüllt. Die Welt als Totalität und gleichzeitig als empirischer Gegenstand gedacht und behandelt — das ist das Objekt der unentfliehbaren Widersprüche. Die kritische Philosophie entdeckt den wahren Formwert der Welt als Totalität in dem Begriff der Idee, der Aufgabe, des regulativen Prinzips. Durch diesen Begriff wird die Antinomie aufgehoben, die Widerspruchslosigkeit der Vernunft wiederhergestellt. Aber nicht auf Kosten der Unerkennbarkeit einer Welt

von Dingen an sich, sondern auf Grund der Ersetzung des Wirklichkeitscharakters dieser Welt durch ihren Wertcharakter. Und wieder ist mit der Fixierung dieses Wertcharakters, mit der begrifflichen Erkenntnis des Wesens einer Idee alles geschehen, was die Philosophie zur Lösung ihrer Probleme nur immer fordern kann. Deshalb ist es auch ein Irrtum, in dieser Lösung nur eine Verschiebung des Problems zu sehen. Die Idee der Alleinherrschaft der Kausalität in der Welt als Begriff einer unvollendbaren Aufgabe für die Erfahrungswissenschaft oder die Idee der Freiheit als der Begriff eines absoluten Wertes der praktischen Vernunft sind nicht etwa wegen der Unvollendbarkeit jener Aufgabe oder der nur moralischen Begründbarkeit dieses Wertes als Surrogate anzusehen mangels einer wirklichen Erkenntnis dieser Gegenstände. Die Idee der unvollendbaren Aufgabe ist nicht selbst eine solche unvollendbare Aufgabe, d. h. ein ewiges Problem für die Philosophie, so wenig der undeduzierbare Wirklichkeitsinhalt noch einen problematischen Kern birgt, nachdem sein Begriff erkenntnistheoretisch bestimmt ist. Die Erkenntnis der Idee der Freiheit als eines moralischen Postulates bedeutet nur demjenigen einen Verzicht, der diesem Postulate mit den Mitteln der Erfahrungswissenschaft Realität verschaffen möchte und im stillen meint, ein höherer Verstand würde *erkennen* können, daß wir, insofern wir Dinge an sich sind, auch Freiheit wie eine theoretisch feststellbare Eigenschaft besitzen. Wer aber so denkt, denkt recht unkritisch. Denn das gerade behauptet die kritische Philosophie, daß der Gegenstand der philosophischen Erkenntnis Werte seien, die höhere Dignität besitzen als jede Wirklichkeit. Wer mit der kritischen Erkenntnis der Ideen als einer Erkenntnisart überhaupt unzufrieden ist, in ihr die Resignation zum Prinzip gemacht wähnt, der glaubt noch immer an eine dogmatische Metaphysik, die, zwar für uns unmöglich, so doch für einen höheren Verstand die ganze Wahrheit birgt. Wir aber glauben gerade, daß der Kritizismus den Verzicht auf eine solche Metaphysik gelehrt hat — nicht, weil unser Begreifen für sie nicht ausreicht, sondern weil die Idee einer solchen Metaphysik sich auf unzulängliche, unkritische Begriffe stützt. Der Kritizismus hat an die Stelle dieser Metaphysik eine neue Erkenntnis gesetzt, die, weit davon entfernt Grenzen des Erkennens zu statuieren, vielmehr den Reichtum unsrer Denkmöglichkeiten unendlich vermehrt hat.

DISKUSSION.

Staudinger erklärt sich, ohne auf die übrigen Aufstellungen einzugehen, entschieden gegen die Verdrängung des Seinsbegriffs durch den unbestimmten Wertbegriff und betont, daß neben dem Begriff der einheitlichen Verbindung der Daten *zugleich* die *Beziehung* auf ein „ist" (unter Korrektur von Kant selbst) herauszuarbeiten sei.

Julius Ebbinghaus: Der Herr Vortragende hat richtig festgestellt, daß es innerhalb der Kantischen Philosophie keinen Sinn hat, die Unerkennbarkeit des Irrationalen als eine Beschränkung des Erkennens anzusehen. Es wäre aber vielmehr zu fragen, ob der *positive Inhalt* des Kantischen Systems, *die Kategorien selbst*, nicht unbestreitbar mit der Marke der Endlichkeit und Irrationalität gebrandmarkt sind. Daß dem wirklich so ist, erhellt aus dem Progreß in die zeitliche Unendlichkeit, in den alle kritische Philosophie das Erkennen unvermeidlich stürzen muß. Die Wahrheit bleibt ein Jenseits, kann nicht zur Gegenwart kommen und läßt das Erkennen schlechterdings außerhalb ihrer selbst. Damit ist auf die wahre Unendlichkeit Verzicht getan; der Kritizismus resigniert. — Den Begriff des *Wertes* aber für eine Überwindung der Resignation zu halten, ist eine Täuschung, die durch eine Betrachtung des *Inhaltes* dieses Begriffes leicht aufgewiesen werden kann. *Der Wertbegriff als der Begriff eines unendlich Gesolltén ist selbst die Resignation.* Die Wirklichkeit aber ist die *Gegenwart* der Vernunft und die Realität eines jeden Steines spottet der Ohnmacht solcher abstrakter Jenseitigkeiten. —

Hönigswald: Der Begriff der transzendenten Wirklichkeit involviert noch keine Resignation. Er tut es nur, wenn man Kritizismus mit Skepsis verwechselt. Man kann an dem historischen Begriff des Dinges an sich festhalten, ohne zu resignieren. Der Kritizismus ist die Lehre von den objektiven Bedingungen der Erkennbarkeit von Dingen; daher ist es für ihn gänzlich unmotiviert, auch nur zu fragen, wie ein Ding beschaffen ist, sofern es jenen Bedingungen nicht genügt. Ding an sich bedeutet unter der Voraussetzung einer wahrhaft *kritischen* Fragestellung also noch *nicht* Resignation.

Ssynopaloff meint, daß der Wertbegriff keineswegs die Transzendenz auflösen könne. Die Transzendenz bleibt immer bestehen, da die Werte wiederum ins unendliche die Erkenntnis postulieren. Die Werte werden in den Kategorien erfaßt und somit bleibt das Transzendentale in diesem Erfassen nur in den Kategorien, und die Transzendenz wird nicht aufgehoben. Die gänzliche Auflösung des Transzendenten kann nur in einer Verwandlung der Werte in die Begriffe gesucht werden.

Frl. **Tumarkin** (Bern): Mit dem Vortragenden glaube ich, daß der Kritizismus keine erkenntnistheoretische Resignation zu bedeuten braucht; ich glaube aber, daß eine solche von jeder Resignation freie

Auffassung des Kritizismus sich nur ergibt, wenn wir die alle Gegenstände der Erfahrung umfassende Welt der Erscheinung für die einzige reale Welt halten und dieser gegenüber das Kantische Ding an sich nur auf Werte und praktische Ideale beziehen. Ohne das Ausscheiden des Dinges an sich aus dem theoretischen Zusammenhang der Kantischen Philosophie können wir den Kritizismus von der dogmatischen Metaphysik nicht frei machen.

ZWEI GRUNDFRAGEN DER ERKENNTNISTHEORIE.

Von Emil Bullaty.

Man muß noch lange nicht ein Widersacher einer Erkenntnistheorie sein, wenn man in die immer lauter werdende Klage mit einstimmt, daß eine Theorie der Erkenntnis unser philosophisches Bedürfnis nicht befriedige, weil sie auf das Erkenntnisproblem ihr ganzes Interesse konzentriert, alle anderen Probleme dagegen, ganz besonders aber das des Seienden, unberücksichtigt läßt. Diesen Vorwurf könnte die Erkenntnistheorie sich ruhig noch gefallen lassen, wenn sie dem Erkenntnisproblem auch in der Tat jene Förderung angedeihen ließe, die man sich für dasselbe von ihr verspricht. Führt schon die Abhängigkeit der Erkenntnistheorie von Voraussetzungen der Erkenntnis uns zur Einsicht, daß in der Erkenntnistheorie das Erkenntnisproblem niemals restlos aufgehen kann, weil eine aus bloßen Voraussetzungen der Erkenntnis ihre Motive schöpfende Erkenntnistheorie über Voraussetzungen der Erkenntnis nicht hinauskommt, an das Problem der Erkenntnis selbst somit gar nicht heranreicht, so wird unser in die eigenen Voraussetzungen der Erkenntnistheorie gesetztes Vertrauen noch dadurch erschüttert, daß es bisher auch der Psychologie nicht verwehrt werden konnte, die Voraussetzungen der Erkenntnis sich zu eigen zu machen[1] und von ihnen das Recht sich geben zu lassen, mit erkenntnistheoretischen Prätensionen aufzutreten.

Diese Sachlage würde es uns wohl zur Pflicht machen, uns die Frage vorzulegen, wie wir dazu kommen, Voraussetzungen der Erkenntnis zu machen, um uns über die Zweckmäßigkeit einer Erkenntnistheorie und über die Tragweite ihrer Aufgaben

[1] Hierzu mein Aufsatz über „Erkenntnistheorie und Psychologie" im Archiv für systemat. Philosophie, 1906.

klar zu werden, ehe wir uns entscheiden, in dem heftig entbrannten Streite der Meinungen für eine derselben Partei zu ergreifen. In den historischen Denkrichtungen des Rationalismus und des Empirismus sozusagen aufgewachsen war auch die Erkenntnis von Haus aus schon mit Voraussetzungen belastet, mit welchen der Rationalismus und der Empirismus die Mission philosophischer Denkrichtungen angetreten haben. Diese haben es aber auch zu verantworten, daß die Erkenntnis über bloße Voraussetzungen, über die Annahme eines erkennenden Subjektes und eines erkannten Objektes nicht hinausgekommen ist.

In dem Wechsel metaphysischer, erkenntnistheoretischer und psychologischer Grundansichten sehen wir sowohl das erkennende Subjekt als auch das erkannte Objekt mannigfachen Anfechtungen ausgesetzt; an der Annahme, daß es ein Subjekt gibt, welches erkennt, und ein Objekt, welches erkannt wird, hat jedoch niemand zu rütteln gewagt. Mit der Annahme eines erkennenden Subjektes und eines erkannten Objektes ist auch die Realität beider unlösbar verknüpft. Woher haben wir aber das Recht, ein erkennendes Subjekt und ein erkanntes Objekt zu behaupten? Sowohl der Rationalismus als auch der Empirismus lehren es, mit dem prinzipiellen Unterschiede jedoch, daß der Rationalismus sein erkennendes Subjekt und sein erkanntes Objekt außerhalb der empirisch gegebenen Sinnenwelt sucht, und ein außersinnliches, reales, daher auch transzendentes Subjekt, und ein diesem korrespondierendes, gleichfalls außersinnliches, metaphysisches, reales, aber begriffliches Objekt behauptet, der Empirismus dagegen das erkennende Subjekt und das erkannte Objekt innerhalb der empirisch gegebenen Sinnenwelt finden zu müssen glaubt und deshalb auch die Scheidung derselben in ein physisches Objekt und in ein psychisches Subjekt befürwortet. Dem Rationalismus sind Subjekt und Objekt intelligible, dem Empirismus sinnliche Realitäten. Nicht das Subjekt, das Ich, nicht das Objekt, sondern erst das denkende Ich als höchste, über die empirische Sinnenwelt sich erhebende Vernunfteinheit und ein ihm korrespondierender, erst rationalisierter, daher begrifflicher und metaphysischer Gegenstand gelten dem Rationalismus als unwandelbare, unverrückbare Realitäten. Nicht das Subjekt, das Ich, sondern das denkende Ich bildet den Ausgangspunkt des Rationalismus.

Wie der Rationalismus, von einem denkenden Subjekt ausgehend, ein diesem korrespondierendes begriffliches Objekt sich selbst schafft, so setzt der Empirismus, von einem empirischen Gegenstand ausgehend, ein diesem korrespondierendes, aber nicht mehr denkendes, sondern gleichfalls empirisches Subjekt, dasselbe auf Empfindungen, als etwas aus diesen Zusammengesetztes, aufbauend. Aber auch der Empirismus geht nicht vom wirklichen, sondern von einem durch ihn selbst erst gesetzten Objekte aus, indem er die jeder Gegenständlichkeit bare Anschauung mit dem nur gedachten Tatbestande der Gegenständlichkeit in Übereinstimmung zu bringen sucht, sie vergegenständlicht und für die objektivierte Anschauung eine Erfahrung notwendig macht. Der Rationalismus vertritt die Einheit des erkennenden Subjektes und des erkannten Objektes, der Empirismus behauptet die Vielheit beider. Dem Rationalismus gilt das Subjekt als die höchste Vernunfteinheit, die er auch für das Objekt beansprucht. Der Empirismus will das Objekt in eine Vielheit psychischer Erscheinungen aufgelöst wissen.

Durch Rationalisierung eines realen Subjektes und eines realen Objektes war es dem Rationalismus gelungen, über den Abgrund, welcher in der Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt vor der Erkenntnis sich auftut, hinwegzukommen. Der Empirismus hat durch Doppelsetzung der gegebenen Sinnenwelt, durch Auflösung derselben in ein physisches Objekt und in ein psychisches Subjekt, die gegebene, durch Anschauung verbürgte Sinnenwelt, die Anschauung selbst, in bloße Voraussetzungen der Erkenntnis aufgelöst, an Stelle eines rationalisierten, realen Subjektes und Objektes ein empirisches, gleichfalls aber reales, physisches Objekt und psychisches Subjekt treten lassen.

Aber auch nur als Realitäten gedacht und gesetzt wehren Subjekt und Objekt in ihrer Gegenüberstellung dem Gedanken, zueinander in scheidewandlose Beziehung gebracht und miteinander verknüpft zu werden, ohne sich gegenseitig aufgeben oder ineinander aufgehen zu müssen. Nicht die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, sondern die Annahme ihrer Realität bildet dann ein Hindernis der Erkenntnis. Deshalb ergeben Subjekt und Objekt auch nur als Realitäten gesetzt und gedacht die Notwendigkeit einer wenigstens formalen, theore-

tischen Begründung der Erkenntnis, durch welche wenigstens die Möglichkeit einer in ihren Voraussetzungen sich erschöpfenden Erkenntnis plausibel gemacht werden soll. Damit ist aber die Grundlage für eine Theorie der Erkenntnis gegeben. Voraussetzungen der Erkenntnis sind es dann aber, welchen die Erkenntnistheorie ihren Bestand und ihre Existenzberechtigung verdankt. Die wirkliche Erkenntnis, der Begriff und Tatbestand derselben bleiben in ihr ganz aus dem Spiele. Die Voraussetzungen der Erkenntnis bringen uns dazu, Bürgschaften für die Gültigkeit der Erkenntnis zu fordern[1], weil diese selbst, von Voraussetzungen abhängig gemacht, welche von der Erkenntnis nichts anderes als Bürgschaften für die Gültigkeit der gegebenen Sinnenwelt verlangen, uns solche zu bieten außerstande ist. Der Grund hierfür liegt doch offenbar nur in dem Mangel einer scheidewandlosen Berührung eines realen Subjektes mit einem gleichfalls realen Objekte. Darum muß es aber auch unsere erste Sorge sein, der Verknüpfung oder Verbindung von Subjekt und Objekt keine Hindernisse in den Weg zu legen. Diese hat man aber selbst geschaffen, indem man die Scheidung der gegebenen Sinnenwelt in ein physisches, reales Objekt und in ein psychisches, reales Subjekt vollzog.

Mit welchem Rechte dürfen wir aber die Gegenständlichkeit der Sinnenwelt behaupten, wenn diese in der Anschauung, in welcher die Sinnenwelt gegeben ist, ihre Unmittelbarkeit bekundet, da doch sonst eine Anschauung gar nicht denkbar wäre? Wie dürfen wir dann aber einer nichtgegenständlichen Sinnenwelt ein psychisches, gleichfalls empirisches Subjekt gegenüberstellen? Die empirische Sinnenwelt ist uns nicht als Subjekt und als Objekt gegeben, wohl aber wird die gegebene Sinnenwelt als Subjekt und als Objekt gedacht. Dann bleiben aber Subjekt und Objekt auf die Bedeutung lediglich rationalistischer Tatbestände beschränkt. Da die Sinnenwelt nicht als Subjekt und Objekt gegeben ist, von einer außersinnlichen Realität aber, also auch von einem realen Subjekte und Objekte, wir niemals Kenntnis erlangen können, so haben auch Subjekt und Objekt jeglichen Anspruch auf Anerkennung der von ihnen bisher behaupteten Realität verwirkt. Wir haben es dann im Subjekte und im Objekte weder mit einer rationa-

[1] Hierzu mein Aufsatz über „Das Problem der Erkenntnis" in der Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, Jahrg. 1908.

listischen noch mit einer empirischen Realität zu tun. Denn nicht das Ich, das Subjekt denkt, sondern das Ich, das Subjekt wird gedacht, ebenso wie die Gegenständlichkeit gedacht wird. Diese wird dann aber auch nicht durch das Subjekt gedacht.

Ein Subjekt, ein Ich, welches selbst schon einen rationalistischen Tatbestand darstellt, braucht nicht erst zu denken und kann es auch nicht, weil es selbst schon ein Gedachtes ist und mit dem gleichfalls nur gedachten Objekte — d. h. der Gegenständlichkeit — frei von allen Hindernissen zu einer Erkenntnis sich verknüpft. Denn als rationalistische Tatbestände einer empirisch gegebenen Sinnenwelt vollziehen Subjekt und Objekt anstandslos ihre Verknüpfung. Diese ist dann aber wie in der Mathematik eine rein synthetische, logische, aber keine psychologische, weil Subjekt und Objekt selbst mit den Ansprüchen nur logischer Tatbestände, bloßer Denknotwendigkeiten der empirischen in der Anschauung gegebenen Sinnenwelt auftreten und deshalb auch nur eine ihrem logischen Charakter angemessene, von allen Hypothesen freie Verknüpfung zulassen.

Mit der Feststellung eines rein logischen Subjektes und Objektes ist über die beiden Grundfragen der Erkenntnistheorie, ob es ein reales Subjekt und ob es ein reales Objekt gibt, entschieden. Dann hat aber eine bloße Erkenntnistheorie jede Existenzberechtigung eingebüßt, weil mit der Ablehnung eines realen Subjektes und eines realen Objektes ihr ihre Voraussetzungen, welche die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis ergeben und zu diesem Zwecke eine theoretische, formale Begründung der Erkenntnis notwendig machen, verloren gehen. Bedarf es dann aber noch einer Erkenntnistheorie, in welcher wir uns mit theoretischen Bürgschaften für die Gültigkeit einer auf bloße Voraussetzungen gegründeten Erkenntnis begnügen müssen, wenn in der scheidewandlosen und hindernisfreien Verbindung von Subjekt und Objekt die Gültigkeit der Erkenntnis schon verbürgt ist, und nicht auf die bloße Erkenntnisform eingeschränkt werden muß? Dieser logischen Verknüpfung eines rein logischen Subjektes mit einem rein logischen Objekte werden wir schon deshalb die Bedeutung der Erkenntnis zugestehen dürfen, weil wir von dieser nach wie vor nichts mehr verlangen als die volle Gewähr für eine unbehinderte und scheidewandlose Verknüpfung des Subjektes mit dem Objekte.

Nur die Annahme eines gegebenen realen Subjektes und eines gegebenen realen Objektes hindert uns daran, einen Standpunkt zu gewinnen, der uns jeder Notwendigkeit entbindet, die Erkenntnis von Voraussetzungen abhängig zu machen. Indem wir Subjekt und Objekt nur als gedachte Tatbestände der in der Anschauung gegebenen Sinnenwelt anerkennen, finden wir die bisher in der Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt entdeckten erkenntnistheoretischen Hindernisse des Dualismus einer Innen- und Außenwelt und der Unterscheidung eines Physischen und Psychischen beseitigt und in der durch die angeführten erkenntnistheoretischen Hindernisse bisher verlegten und abgesperrten Anschauung den Standpunkt der erkenntnistheoretischen Unmittelbarkeit begründet.

Diese erkenntnistheoretische Unmittelbarkeit der Anschauung zum grundlegenden Prinzip erhoben, von welchem wir in der Aufstellung und Formulierung philosophischer Probleme auszugehen haben, um voraussetzungslos in die Behandlung derselben einzutreten, bringt uns auf den erkenntnistheoretischen Standpunkt, dessen Vorzüge jenem Standpunkte gegenüber, welcher die Notwendigkeit einer Erkenntnistheorie als philosophischer Einzeldisziplin ergibt, darin sich äußern, daß er nicht mit dem Subjekt und Objekt, sondern mit der Anschauung einsetzt, diese durch die an ihr vollzogene Ausscheidung des Subjektes und Objektes zum Ausgangspunkte philosophischer, streng kritischer Forschung macht und dadurch in die Lage kommt, über den Tatbestand des Subjektes und Objektes sich Rechenschaft zu geben, um in ihnen Elemente einer voraussetzungslosen Erkenntnis zu entdecken; während die Erkenntnistheorie von der Annahme eines realen, sowohl rationalistischen als auch empirischen Subjektes und Objektes ausgeht, in diesen Voraussetzungen der Erkenntnis entdeckt und von diesen Voraussetzungen die Erkenntnis abhängig macht, und dann zu diesem Zwecke die Überwindung der in diesen Voraussetzungen entdeckten erkenntnistheoretischen Hindernisse der Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, des Dualismus einer Innen- und Außenwelt und der Unterscheidung eines Physischen und Psychischen fordert, welche — erkenntnistheoretische Hindernisse — sie durch die von ihr geschaffenen Voraussetzungen der Erkenntnis dieser und der Anschauung selbst in den Weg legt. In der Erkenntnistheorie bleibt die Erkenntnis an Voraus-

setzungen haften, über die sie nicht hinauskommt, in dem erkenntnistheoretischen Standpunkte geht das Erkenntnisproblem restlos auf, weil derselbe die Möglichkeit uns eröffnet über Begriff und Tatbestand des Subjektes und Objektes als Elemente der Erkenntnis uns Aufschluß zu geben und dadurch einen voraussetzungslosen Erkenntnisbegriff uns gewinnen zu lassen. Mit den Voraussetzungen der Erkenntnis sind auch die erkenntnistheoretischen Hindernisse der Anschauung überwunden und mit ihnen fallen auch die Schranken, welche zwischen Bewußtsein und Sinnenwelt die Voraussetzungen der Erkenntnis aufgerichtet hatten. Der Standpunkt der erkenntnistheoretischen Unmittelbarkeit ist dann der Standpunkt der Bewußtseinsunmittelbarkeit.[1]

[1] Siehe hierzu meine Aufsätze über „Das Bewußtseinproblem" im Archiv für system. Philosophie, Jahrg. 1900 u. 1902.

L'IDÉE D'EXPERIENCE.

Par F. Rauh.[1]

Je présente ici à titre d'indications les deux thèses essentielles d'une étude plus complète sur l'expérience que j'espère publier un jour.

I.

Les philosophes ont généralement ou nié le monde idéal (les empiristes) ou opposé ce monde au monde réel comme un monde à part, connu par une certitude spéciale, intuitive ou dialectique (les rationalistes). Je ne crois pas que l'on ait encore formulé précisément la thèse qu'il y a en effet un monde idéal, mais que ce monde est fait à peu près comme le monde réel. L'obstacle principal à une théorie générale de l'expérience a été la conception sous le nom de pensée, raison, intuition, d'un élément de la conscience absolument différent des faits du monde réel. Or la pensée, comme phénomène spécial, n'existe pas.

Il n'y a, en effet, dans le monde idéal ou réel que des *images* et des *sentiments* (tendances, d'une part, états subjectifs, de l'autre, indifférents ou non). Les images peuvent être *confuses* ou *distinctes*, comme aussi les sentiments. Un sentiment peut être *distinct* relativement à un autre qui l'enveloppe. La pensée est un certain *sentiment*. C'est le pressentiment d'images ou plus généralement de faits de conscience distincts — puisqu'il y a des sentiments distincts.

Le système des images externes ou, plus simplement, les images externes distinctes qui vont toujours ensemble constituent ce qu'on appelle le monde extérieur. Ce système est en relation avec le système d'images internes, de sentiments, qu'est le moi et auquel est plus spécialement associée une certaine fraction

[1] Dem feinsinnigen und liebenswürdigen Gelehrten, der noch vor der Korrektur dieses Aufsatzes vom Tod hinweggerafft wurde, werden die Kongreßmitglieder ein treues Andenken bewahren.

des images externes qu'on appelle le corps. Lorsque au pressentiment *désintéressé* d'images externes distinctes se présente en effet ce système d'images, il y a connaissance du monde extérieur. Le monde *réel* se compose de ce monde d'images, et de sentiments qui s'y appliquent ou y aboutissent. Des sentiments accompagnent-ils toutes les images? Toutes les images, celles même qui constituent la nature inorganique, ont-elles un dedans? C'est une question à laquelle nous toucherons plus loin.

Le monde réel ne comprend rien de plus. Que deviennent donc les *relations*, les *lois* hors de nous, et en nous ce fait spécial de la *mise en relation*, en quoi l'on fait consister proprement la pensée? Hors de nous ces relations temporelles et spatiales sont des images comme les autres, encore que d'une nature particulière. Les successions, les ensembles, les dimensions diverses se présentent à la pensée tout comme des couleurs ou des sons. Quant aux ressemblances et aux différences elles ne sont pas sans doute des images. La comparaison n'est pas une image, comme une succession; une couleur est une image, non la comparaison de deux couleurs. Mais à l'analyse cette fonction de mise en relation, de comparaison se résout en un sentiment confus de la conscience acquise, en une sorte de cœnesthésie mentale sur le fond de laquelle se détache le sentiment nouveau de ressemblance et de différence. Il n'y a pas là de phénomène original, distinct du sentiment, mais un sentiment particulier à décrire. Les lois ne sont donc objectivement que des images, subjectivement que des tendances. Y a-t-il des lois objectives? Cette question revient à demander s'il y a dans la nature des sentiments, des tendances, des sujets conscients auxquels se présentent comme à nous les images internes ou externes distinctes. Question que seules l'expérience et les hypothèses expérimentales peuvent résoudre.

La notion d'inconscient n'est pas davantage une objection aux analyses précédentes, car elle est toute expérimentale. Je m'aperçois que la plupart des faits dépassent les forces de mon action et de ma vision conscientes. J'imagine pour expliquer certains de ces faits quelque réalité, telle constitution de la matière par exemple; et je vérifie cette hypothèse par ses conséquences ou par observation directe. C'est là toute la notion d'inconscient; elle n'a pas d'autre mystère.

Or le monde idéal est fait à peu près comme le monde réel.

Il se compose de sentiments et d'images internes. Ces images internes, lorsqu'elles sont distinctes, constituent par rapport aux premiers un monde tout à fait comparable au monde extérieur. Par exemple le monde des mathématiques pures est fait d'images internes spatiales distinctes, aperçues uniquement dans leurs relations temporelles (succession, simultanéité, permanence, etc.). Une définition est un groupe de telles images, telle la définition des propriétés *commutative, associative* de l'addition et de la multiplication ou *distributive* de celle-ci par rapport à celle-là.

$$\begin{cases} (1)\ a + b = b + a. \\ (2)\ a\,b = b\,a. \end{cases}$$

$$\begin{cases} (1)\ a + (b + c) = (a + b) + c = a + b + c. \\ (2)\ a\,(b\,c) = (a\,b)\,c = a\,b\,c. \end{cases}$$

$$(2)\ a\,(b + c) = a\,b + a\,c.$$

On ne trouvera dans ces combinaisons que des images spatiales considérées soit *successivement*, soit simultanément avec, en moi, une tendance à les reproduire. Une définition n'est conventionnelle que par rapport au monde réel. En elle-même c'est une expérience de l'imagination, féconde ou stérile, comme toute expérience. Le monde d'images mathématiques s'impose au pressentiment à la tendance du savant vers les représentations distinctes comme le monde externe: il est *objectif* comme celui-ci.[1] Il est impersonnel, *déshumanisé* comme lui. Seulement il est moins riche, de sorte que les éléments distincts en sont plus aisés à saisir. On en a plus vite fait le tour. C'est ce que l'on entend quand on dit qu'il est *nécessaire*. Le sentiment de l'infini c'est celui de la *tendance*, lorsque rien ne s'y oppose dans un certain ordre. Dans l'ordre mathématique c'est la tendance à poser les images spatiales distinctes dont il a été question plus haut. Cette tendance est figurée par etc., ou . . . En dehors de ce sentiment et de ces images il n'y a qu'une perspective lointaine d'images confuses. Les expériences une fois posées, objectives ou subjectives, tendent à durer. C'est ce que l'on appelle l'accord *de la nature et de la pensée avec elle-même*. —

[1] Pour cette raison il nous arrivera, dans la suite, de désigner sous les noms de *monde objectif* l'ensemble des images externes et internes et d'opposer ce monde au monde *subjectif* des sentiments. Nous verrons du reste plus loin qu'il y a des sentiments idéaux ou imaginaires qui sont comme des *objets* pour les sentiments *réels* ou qui se réalisent dans les monde extérieur.

Dans le monde mathématique relativement pauvre, les images durent plus parce qu'elles en rencontrent peu qui s'opposent à elles. Toute la logique est fondée sur cette constatation que les choses durent; constatation plus aisée à faire dans le monde mathématique que dans le monde réel. Ce que l'on peut exprimer encore en disant que dans le monde mathématique le déplacement dans le temps ne change rien à la nature des choses: elles varient peu et n'ont pas d'histoire. Il y a aussi des faits *dominateurs* en fonction desquels beaucoup d'autres varient. L'expérience est dite systématique dans la mesure où il y a des faits dominateurs. Le monde mathématique étant d'une homogénéité quasiment complète et les faits mathématiques moins nombreux que les faits réels on aperçoit dans le monde mathématique plus de faits dominateurs.

De plus les faits externes apparaissent, quand on les regarde d'un certain biais comme aussi simples que les faits mathématiques. Le savant recherche et goûte ce spectacle, l'homme d'action en tire parti. Nous sommes ici au point d'intersection de deux mondes, dans le plan de la physique mathématique.

On peut imaginer d'autres systèmes abstraits d'images, que les systèmes mathématiques tels les systèmes mélodiques et harmoniques, les gammes de couleur. Ces systèmes ne servent pas à l'action de l'homme sur la nature, mais seulement à la satisfaction du sentiment dit esthétique.

Pour la satisfaction de ce sentiment il existe un autre monde imaginaire. Le sentiment esthétique est provoqué, dans des conditions que nous n'avons pas à dire ici, par le spectacle désintéressé non d'images abstraites détachées des groupes concrets qui s'offrent à la première inspection de la réalité, mais par celui de ces systèmes même et de tout ce qui en évoque l'image. Or au monde concret et réel correspond un monde d'images intérieures concrètes, le monde de la fiction qui a ses lois propres, dont on peut faire la critique et raconter l'histoire, et qui s'impose à l'artiste comme le monde mathématique au savant.

Le monde idéal est fait aussi de sentiments qui se distinguent des sentiments vécus ou qui tendent à vivre dans le monde extérieur. Il y a d'abord les sentiments complexes et concrets, monde du romancier, du dramaturge. Mais le psychologue, le sociologue se représentent, à l'inverse de l'artiste, les sentiments

humains comme des objets aussi déshumanisés que ceux du monde extérieur, imaginés non en vue d'une *illusion à décrire*, mais de relations abstraites à déterminer. A vrai dire ce monde reproduit des sentiments vécus ou n'est imaginé qu'en vue de les prévoir ou de les classer. Si des conceptions psychologiques et sociales se sont passées de vérifications, il apparaît de plus en plus qu'on ne peut en cet ordre constater l'existence d'un monde idéal autonome analogue au monde mathématique, avec ses propriétés bien définies. Les constructions psychologiques ou sociales appartiennent au passé. Aussi bien ne s'agit-il pas d'identifier le monde mais d'en saisir les formes communes.[1]

Le monde idéal est donc bien analogue au monde réel. Mais il ne lui est pas identique. La différence essentielle qui les sépare n'est pas que le premier se compose d'images ou de représentations internes. C'est qu'il y faut chercher le type parfait de ce monde déshumanisé que la science positive nous a révélé, mais qui ne semble pas être l'unique dans le monde réel. Chacun constate dans ce monde l'existence d'autres sujets conscients d'eux-mêmes, et ces sujets y produisent des effets.[2] Nous connaissons ces sujets par les sens et les analogies qu'ils nous suggèrent. Nous n'en connaissons pas d'autres et par d'autres moyens. Les sujets ne saisissent au contraire au-dedans d'eux-mêmes, comme différents d'eux-mêmes, que des images ou des sentiments qui ne constituent pas de ces systèmes qu'on appelle des personnes, mais bien des systèmes impersonnels d'imaginations psychologiques ou sensitives, dont il n'y a aucun lieu de penser qu'elles existent *pour soi*. La survie des personnes elles-mêmes n'est connue que comme idéale et en tant qu'elle s'incorpore à ce monde intérieur.

C'est précisément à quoi ne se résigne pas le mystique et c'est en quoi consiste son erreur. Comme il ne trouve pas dans le monde réel les personnes qu'il souhaiterait s'y manifester, il les cherche en lui vainement. Le mysticisme c'est le dernier refuge d'un anthropomorphisme raffiné et découragé.

[1] On notera en passant que l'on cherche bien loin la preuve de l'existence d'une imagination, d'une mémoire — je ne dis pas *affectives* — car nos sentiments sont pour la plupart indifférents mais *subjectives*. Est-ce que pour tous les romanciers ou dramaturges le *monde extérieur existe*, et que se représentent-ils sinon des sentiments? Et la pensée, d'après ce que nous avons vu, qu'est-elle autre chose qu'un sentiment? — [2] Voir plus bas.

Toute connaissance est donc expérimentale. Il y a une expérience réelle, il y a une expérience idéale analogue à la première, et qui n'en diffère que par son absolue impersonnalité. Telle serait notre première thèse.

II.

La constation des différences et des ressemblances statiques, n'intéresse l'homme moderne que si elle conduit au delà. Les expériences se distinguent en définitive soit par leur force, soit par leur valeur humaine. La force se mesure soit au nombre de ses effets, soit au temps pendant lequel ils durent. Je puis connaître la force d'une chose par rapport à une autre ou par rapport à moi. Dans l'ordre des valeurs un monde s'impose de même à moi comme une force: le monde de la réalité sociale passée ou présente. Mais la conscience individuelle, qu'elle résiste ou qu'elle consente à cette réalité, n'en est pas la simple connaissance. Le monde des valeurs est bien un monde de *forces*, de forces *morales* ou, si l'on veut, spirituelles. Mais le *sentiment* complète ici la connaissance. Il y a donc en somme un monde de forces physiques, un monde de valeurs, mais celui-ci se compose à la fois de forces spirituelles et de sentiments individuels qui naissent et s'éprouvent à leur contact.

Or de quelque façon qu'on entende l'expérience — il n'y a pas d'expérience absolue — telle serait notre seconde thèse.[1]

Considérons d'abord les choses du point de vue de leurs effets ou de leur force. Nous disons *qu'il n'y a pas, dans l'état actuel de nos connaissances, de fait tel que tous les autres en dépendent, ou en fonction desquels tous les autres varient.* Il y a des *plans d'expérience*, et selon qu'on se place dans l'un ou l'autre de ces plans, tel fait apparaît comme *dominateur*. Il y a sans doute des hypothèses dont l'infécondité est établie par l'histoire et l'expérience quotidienne. Il y a des choses qu'on n'a jamais vues ou imaginées. Il y a des expériences mal faites. Mais on retrouvera toujours sous une certaine forme ou dans certaines limites l'expérience controuvée ou l'hypothèse invérifiée.

Le monde idéal existe, mais ses lois ne valent pour le monde réel qu'à la condition d'une vérification expérimentale. Les pen-

[1] Le mot *absolu* a ici une signification expérimentale comme on le verra dans la suite, comme cela ressort de ce qui précède.

sées dites nécessaires, dont le contraire est dit inconcevable, n'ont pas plus que d'autres imaginations le privilège de s'imposer au réel. Une imagination, qu'elle soit ou non nécessaire, positive ou négative, n'a d'autre valeur relativement au monde réel que celle d'un pressentiment. L'impuissance à imaginer une chose ne signifie pas qu'elle ne peut exister. Toute question d'existence *réelle* ne peut être résolue que par l'expérience compétente, celle du monde réel. Dire qu'une existence est inimaginable — à supposer réelle l'impuissance à imaginer — c'est dire que le problème de cette existence n'est pas à poser, qu'il n'a pas de sens, qu'il est purement verbal. Ne transformons pas en une réalité nécessaire le vide, le néant de pensée. La vraie preuve de la *valeur réelle* du monde idéal, c'est son applicabilité physique.

L'explication anthropomorphique a sa valeur — au moins dans son application à l'homme. Quand l'acte d'un homme peut être relié au système de ses autres actes, sans qu'il y ait lieu de faire appel à d'autre faits que les faits psychiques, cet homme peut être dit cause. Quand ces faits ont le caractère de pensées distinctes, ce que l'on reconnaît à des signes déterminés, dont l'essentiel est la faculté de s'adapter aux circonstances, l'homme n'est pas seulement cause psychique, mais cause intellectuelle et morale. Lorsque on peut se passer pour expliquer les actes d'un homme de le connaître lui-même, et qu'il suffit de connaître son milieu physiologique ou social, il n'est pas une nature, ni une personne, il n'est cause ni au sens naturel, ni au sens moral du mot. Comme le monde idéal, le monde psychologique trouve sa limite dans le monde extérieur.

Mais la conscience ne nous révèle-t-elle pas dans le moi *profond*, tel qu'il se saisit dans son originalité propre, l'absolu même par une intuition spéciale? C'est confondre, semble-t-il, deux points de vue. Un sentiment vaut par lui-même ou par ses effets. Le sentiment du moi profond est soumis aux conditions d'un sentiment quelconque. Comme sentiment, nous ne savons de lui que lui même. Une expérience, subjective pas plus qu'une autre ne se dépasse, ne *se transcende elle-même*. Comme force, il est mesuré par ses effets. Or on peut, on doit parfois dans l'action s'en tenir à ce sentiment, mais sans l'illusion que le sentiment constitue par lui-même la preuve de sa causalité extérieure. Le moi profond n'est donc pas une cause privilégiée.

[1] Bien entendu, ce que nous venons de dire ne diminue en rien la valeur des

Le monde extérieur est composé de plusieurs mondes. Il y a un monde de la science, il y a aussi un monde empirique impersonnel qui se présente au premier regard de l'homme moderne. L'un ne vaut pas l'autre, en ce sens que les faits empiriques dépendent des faits scientifiques. Mais cependant il n'y aurait pas de loi de la gravitation, s'il n'y avait des choses sensibles, et à des degrés divers, les deux mondes existent. Une explication de la vie par les éléments physico-chimiques est actuellement impossible; et il y a tout au moins une certaine direction morphologique héréditaire irréductible aux premiers. La conception newtonienne selon laquelle toute loi générale se déduit des lois des éléments n'est pas la seule utilisable. Il y a des cas où l'on atteint les éléments par la conception de l'ensemble. Il en est même où l'on atteint des lois valables pour un ensemble et inapplicables à chacun des individus qui le composent (moyennes, lois des grands nombres, etc.). L'abstrait est donc cause, aussi bien que le concret, car il n'y a pas d'autre façon d'être que d'agir — tant qu'on n'est pas dans le plan du sentiment pur.

Il faut en revenir au relativisme objectif ou plutôt, comme on on l'a dit, au *pluralisme*. Il y a des réalités diverses que l'homme aperçoit selon le point de vue où il se place, mais qu'il ne crée pas plus les unes que les autres; car elles limitent son action à un certain point de vue. Le relativisme moderne a été au contraire, jusqu'à ce jour, plutôt subjectiviste. Subjectivisme dogmatique, effet de la réaction contre un dogmatisme qui écrasait l'homme: l'homme triomphant se substitue à l'univers. Subjectivisme sceptique: c'est alors le monothéisme qui persiste sous la forme moniste. Ce qui n'est pas absolument un n'est pas. Le divers est le produit de l'illusion humaine. Habitude caractéristique des temps où l'intelligence ne peut pénétrer le détail de l'univers et n'en embrasse que les grandes lignes et les grandes masses. L'homme moderne, lui, n'a pas peur d'une réalité dont il est maître et qu'il peut s'assimiler sous toutes ses formes, à la condition de la voir tour à tour d'un certain biais.

On supprime par cette position du problème toutes les questions dites proprement philosophiques relatives à la subjectivité ou à l'objectivité de l'univers aussi bien qu'à l'objectivité de la

observations faites par les penseurs que nous critiquons. Nous dépouillons seulement leurs observations de leur prolongement *méta-psychique*.

raison. Tout existe, mais non pas au même degré. Il y a des choses plus ou moins fortes. Le monde est créé par nous dans la mesure où nous agissons sur lui, et depuis que l'homme en est devenu le *maître et possesseur*, le monde s'est littéralement humanisé. Mais d'autre part c'est en se plaçant au point de vue des images externes et non de nos sentiments que l'on peut faire varier les images qui constituent le monde et même un grand nombre de nos actes. Il n'y a aucune raison d'imaginer un système global suivant lequel l'univers serait l'œuvre d'un esprit inconscient quel qu'il soit. La formule positive d'une telle théorie serait que le besoin crée l'organe : elle est vraie dans la mesure ou la science positive l'établit. Il n'y a pas à chercher au delà.

On a récemment prétendu que la science n'était qu'un prolongement de la pratique, un moyen pour celle-ci. Il est vrai que toute réalité est force, et que nous ne distinguons les réalités que par leurs forces. Mais le savant étudie ces forces non dans son rapport avec lui, mais dans leurs rapports *entre elles*, et avec la seule préoccupation de les distinguer et de les mesurer. On équivoque sur le mot d'action ou de force. La lutte des forces peut être un objet de pure contemplation. La connaissance de l'univers consiste bien dans le sentiment d'une opposition, d'une limite suivi d'un sentiment de triomphe quand le monde est assimilable à l'esprit. Mais c'est la lutte et le triomphe de la pensée distincte et désintéressée. La connaissance pratique, au contraire, est au service des sentiments confus, indistincts, tels quels. Il est vraisemblable que l'origine de l'idée de causalité est l'action musculaire, mais la pensée humaine en est venue à reconnaître dans l'univers des images pures en relation avec d'autres images pures. Il n'y a pas lieu de traiter ces images comme des causes *secondes* et des *apparences*.

Toute réalité est-elle rationnelle? Au besoin d'imaginer distinctement correspondent des images, des sentiments distincts. Au besoin d'étendre cette imagination correspondent des groupes plus ou moins étendus de sentiments ou d'images de formes diverses. Mais il y a du confus qui résiste à ce besoin, ou comme on dit à la pensée. Alors celle-ci, sans objet où se prendre hors d'elle reste en nous une préférence, un besoin invincible. La pensée n'est donc pas le tout des choses. Mais la confusion n'est pas davantage la réalité même. Car les images distinctes agissent,

elles aussi. Les éléments d'un tout sont réels comme le tout lui-même, le fourmillement des molécules comme *l'élan vital.* La réalité confuse dépasse les forces de notre savoir. Il y a bien des choses que nous ignorons. Nul n'y contredira. Mais pourquoi, déifier le chaos? Dira-t-on qu'en présence de l'océan cosmique ou des profondeurs inexplorées du moi l'homme dédaignera les lueurs falotes de la raison? C'est ici une question d'expérience sentimentale et sans nier qu'il faille oublier de penser distinctement à certaines heures, je crois que ce romantisme philosophique n'aura pas les préférences des consciences qui s'éprouvent.

Plaçons-nous maintenant au point de vue non de la force des choses, mais de leur valeur humaine, et d'abord de leur valeur morale. Il y a des courbes du passé et même du présent qui s'imposent comme des *forces* à celui qui cherche la vérité morale. Mais ces courbes restent indéterminées, pour peu qu'on dépasse les généralités historiques et il serait trop aisé de montrer que les facteurs de l'évolution humaine ont varié selon les moments et les lieux. Il y a, par suite, un résidu sentimental impossible à éliminer de l'action et qu'il faut traiter par des méthodes spéciales. Il est vrai que par l'application de la technique de l'action qu'enseigne la pratique même de l'action consciente, on arriverait à limiter dans quelque mesure les désaccords des hommes. Mais on n'évitera pas cependant les parti pris moraux irréductibles, expression de la différence des milieux, des vocations, des tempéraments. Il y a donc ici même des plans d'expérience.

Cela est vrai de toute expérience — artistique ou autre — lorsque le critère ultime en est le sentiment, pour la connaissance scientifique elle-même. Car toute théorie scientifique ne sert pas à prévoir, mais bien à classer, à systématiser sans autre objet que de satisfaire un certain besoin intellectuel. Aussi une théorie généralement acceptée n'est elle souvent que l'expression d'un accord entre les sentiments des *compétences.* La formule en serait: voilà ce qu'il y a de mieux à dire et à faire. Or ce sentiment varie avec les moments, les tempéraments scientifiques. Il y a bien des sentiments auxquels s'arrêtera toute pensée qui veut être distincte. C'est ce qu'on appelle la raison en matière pratique: la raison, c'est ici une préférence éprouvée et définitive. Mais ce définitif est à la mesure humaine.

Il n'y a donc pas d'expérience type. L'expérience ce n'est uniquement ni le fait physique, ni le fait psychique ni le fait idéal, ni le confus, ni le distinct, ni le sentiment, ni l'image. Ce n'est ni le repos ni le mouvement. Car on a figé jusqu'au mouvement lui-même, comme si seul il était le *fait en soi*. L'expérience est tout cela successivement et souvent en même temps, suivant les plans où elle se meut. Il faut se laisser aller au fil de l'expérience.

Il y a sans doute des caractères communs à toute expérience, celui-là même dont nous avons parlé plus haut: toute expérience consiste en images ou en sentiments. Mais ces caractères sont trop indéterminés pour être féconds. Il y a des *formes* générales de l'expérience, il n'y a pas d'expérience universelle.[1]

C'est pourquoi l'empirisme ici exposé pourrait s'appeler non pas seulement radical, mais *formel*.[2]

DISKUSSION.

H. Norero: N. admet bien que la pensée est dans une grande mesure «le sentiment ou le pressentiment d'images distinctes». Mais il craint qu'en définissant la pensée par le sentiment, par opposition au vieil intellectualisme, on ne fasse que substituer à une confusion traditionelle une nouvelle confusion en sens inverse.

Il y a un sentiment de compréhension qui prépare et précède la conscience claire et distincte. Mais l'intellection, quelle que soit la part de sentiment confus qui l'accompagne, est éminemment une réaction du sujet à l'impression de l'objet, une activité déployée par opposition à la passivité ressentie. Ne pourrait-on pas dire avec Wundt que

[1] Il faudrait décrire avec précision ces formes qui sont des espèces de tendances et montrer comment elles sont indéterminées sans être confuses. Il y a des tendances qui vont à des représentations distinctes; ce sont les pensées proprement dites. Il y a des tendances dirigées dans les sens de ces tendances mêmes ce sont les tendances du second ordre, les catégories. Mais je n'ai pas la prétention de décrire en ces quelques pages tout l'organisme intellectuel.

[2] Quelques personnes ont bien voulu me demander si cette théorie de l'expérience était d'accord avec certaines théories intellectualistes exposées par moi, et aussi certaines définitions du sentiment que j'ai données ailleurs. J'avoue que je l'ignore pour le moment, et cela n'a pas, au reste, grand intérêt. A première vue cependant il me semble que j'ai pu montrer que les opérations ordinairement appelées intellectuelles (abstraction, généralisation à longue portée, etc.) étaient mêlées à d'autres où ne les discernait pas d'ordinaire, sans avoir eu besoin pour cela d'analyser, comme je l'ai essayé ici, plus profondément l'intelligence elle-même. Quant au sentiment, bien des définitions en sont possibles selon le point de vue où l'on se place.

dans la vie consciente, où penser, vouloir et sentir sont inséparables, c'est le vouloir qui est le phénomène le plus primitif et essentiel psychologiquement, tandis que le sentiment est la répercussion de l'objet dans le sujet, que la pensée est l'affirmation du sujet dans l'unité d'aperception, et que les images ne font que traduire symboliquement les relations des objets entre eux et avec le sujet?

Tout en reconnaissant dans cet acte volontaire d'aperception la base commune de toute expérience, N. croit qu'il est aussi important de distinguer les diverses formes et les aspects différents de l'expérience, que d'en découvrir l'unité dernière. L'expérience psychologique, individuelle et sociale, se distingue de l'expérience physique par son mode même de productivité et les lois de sa causalité.

L'idée d'expérience implique à la fois la plus grande unité et la plus grande diversité. Et la définir, si l'on y pense bien, ce n'est pas autre chose que poser la pierre d'assise de la métaphysique.

W. M. Kozlowski fait un rapprochement entre les idées émises par M. Rauh et celles de M. Wundt.

F. Rauh (Schlußwort): M. Norero a demandé quelques précisions sur les définitions proposées. Il a bien voulu lui même résumer ma réponse.

A M. Kozlowski qui constate quelque analogie entre ma pensée et celle de Wundt j'ai dit qu'il était déjà assez malaisé de préciser sa propre pensée; que c'était peut-être exiger trop d'un auteur que de lui demander de la *situer* lui-même.

A M. Van Biéma qui contestait la définition de la pensée comme un sentiment, j'ai répondu qu'il était sans doute frappé surtout du caractère d'*affectivité* de certains sentiments. Mais il y a un caractère plus général que celui-ci, c'est celui de *subjectivité*.

LA SCIENCE ET LE REALISME NAIF.

Par E. Meyerson.

Les termes «données positives», «science positive» qui sont devenus courants, renferment, semble-t-il, une pétition de principe. En effet le terme *positif*, selon la définition d'Auguste Comte et l'usage constant qu'il en a fait et dont ses sectateurs ne se sont pas sensiblement écartés depuis, revêt cette signification précise: «dont toute métaphysique est exclue». Ainsi, on suppose qu'il est possible de recueillir des données scientifiques qui ne soient pas «entachées» d'ontologie, de spéculations sur la nature de la chose en soi et l'on semble même affirmer que la science, telle que nous la connaissons, est conforme à ce schéma. Nous croyons au contraire qu'il est possible de montrer que ni la science actuelle, ni aucun système de savoir que l'humanité ait réellement connu n'y correspondent de près ni de loin.

En ouvrant les yeux le matin, en étendant la main hors de mon lit, je *perçois* toute une série d'objets qui constituent le monde matériel. On ne saurait douter que cette opération n'apparaisse à mon sens intime uniquement comme une action des objets, mon rôle à moi étant purement passif. Il est également certain que cette perception, cette constitution du monde matériel est un fait tout à fait général, elle s'opère d'une manière à peu près semblable chez tous les êtres humains, du moins en tant qu'ils sont doués de sens et d'un intellect fonctionnant normalement. Elle s'opère irrésistiblement, nous sommes tout à fait impuissants à l'empêcher; on a beau nourrir les convictions métaphysiques les plus idéalistes, on *voit* la matière et on la *touche*. Il n'empêche que ce n'est là qu'une apparence; il est aisé d'établir que l'acte de la perception est loin d'être simple et que l'intellect y joue un rôle fort actif; la vision notamment contient, comme l'ont établi Berkeley et Helmholtz, toute une série de jugements condensés assez malaisés à suivre. Mais ce n'est qu'à grand peine que nous dépouillons nos actes de perception de ce qu'y

apportent la mémoire et le raisonnement inconscients, pour parvenir, avec M. Bergson, jusqu'aux «données immédiates de la conscience», très différentes, il faut l'avouer, de ce que nous avons jugé d'abord être notre perception purement passive.

Ces sortes d'analyses ne sont pas entièrement étrangères à la science dite positive: l'*Optique physiologique* de Helmholtz que nous venons de citer en témoigne éloquemment. Mais il est à remarquer que ce grand physicien, qui était en même temps un profond penseur, considère sans aucun doute les recherches de cet ordre comme appartenant à la partie la plus avancée de la science, à son couronnement, et il est certain que cette disposition est conforme à la bonne méthode scientifique.

Quelle est donc la manière dont procède la science? Ouvrez un manuel de physique; on y dissertera parfois, aux premières pages, sur les propriétés générales de la matière, sur sa divisibilité, son impénétrabilité, etc., mais on s'abstiendra soigneusement de rechercher la sensation immédiate, de la distinguer d'avec la perception. Qu'est-ce à dire? Tout simplement que la science — provisoirement s'entend et en tant que point de départ — se sert des perceptions en leur entier, telles que les sens semblent les offrir dès l'abord à l'homme non prévenu.

L'ensemble de ces perceptions est désigné en philosophie comme le monde du «réalisme naïf». Ce n'est en effet autre chose qu'un système métaphysique ou ontologique, une théorie posant l'existence d'objets «en soi», en dehors de la conscience. On a quelquefois feint d'en douter; on a prétendu que le sens commun n'affirmait que l'existence d'une «possibilité permanente de sensation». Mais c'est là une théorie manifestement insuffisante, le sens commun ne se contente pas de poser la permanence d'une vague forme d'être *en puissance* ayant besoin, pour passer à l'existence, d'une sorte d'entéléchie, il affirme l'existence de la chose elle-même, entièrement indépendante de la sensation. Cette table rouge que j'ai aperçue tout à l'heure, que je n'aperçois plus, — si je consulte mon sens commun seul — persiste toujours dans la plénitude de son existence, conservant toutes les qualités que tout à l'heure j'ai simplement *perçues*, et notamment celle d'être de couleur rouge.

Que si, au lieu de m'adresser au sens commun de l'homme naïf, j'interroge le sens de la réalité d'un physicien, ce dernier formulera d'abord, en toute clarté et précision, une restriction

importante : il niera que la couleur rouge persiste réellement dans la table quand nous détournons les yeux. Le phénomène que nous appelons couleur rouge, dira-t-il, est en dehors de nous une ondulation de l'éther d'une certaine amplitude ; en elle-même cette ondulation n'a rien de rouge ni même de lumineux : c'est ce qui fait qu'elle est susceptible de faire naître en nous des sensations diverses, par exemple, si elle frappe notre épiderme, nous la ressentirons comme chaleur. Le *quid proprium* de la sensation du rouge et même de la sensation lumineuse en général nous appartient en propre et par conséquent ne persiste certainement pas dans l'objet détaché de la perception. Que si nous insistons davantage, le physicien nous parlera sans doute de molécules, d'atomes et d'électrons, probablement de l'éther et de ses points singuliers, et, en fin de compte, l'image du monde réel qui paraissait tout d'abord si assurée se résoudra en tourbillons d'un fluide doué de qualités purement négatives selon E. du Bois Reymond ou de qualités géométriques seulement, comme le dit M. H. Poincaré, lequel fluide n'est, comme l'a déjà reconnu Helmholtz (et comme Kant l'avait du reste vu avant lui) qu'une hypostase de l'espace.

Ainsi donc, le physicien ne conserve le monde du sens commun que provisoirement, comme point de départ ; dès qu'il pousse ses recherches, il le transforme et le modifie même si profondément qu'il finit par le faire évanouir.

Il est certain qu'à première vue cette opération semble présenter une grande analogie avec celle à l'aide de laquelle le philosophe, analysant les éléments de la perception, fait ressortir de son côté toute l'inconsistance de l'image que nous offre cette réalité de sens commun. Toutefois, il suffit d'examiner les choses d'un peu plus près pour constater que l'analogie dont nous venons de parler est purement apparente, que la science et la métaphysique, tout en ayant nécessairement le même point de départ, à savoir la perception, suivent des voies entièrement distinctes. On pourrait, à la vérité, considérer cette démonstration comme superflue ; qui donc a jamais prétendu que science et métaphysique soient une seule et même chose ? Mais c'est qu'à notre avis cette confusion qui paraît impossible à la pensée consciente, on la commet inconsciemment. C'est cette méprise, c'est le sentiment d'une analogie entre les deux méthodes, analogie implicitement postulée, qui nous semble être au fond de cette

affirmation, que la science n'a pas pour base le réalisme naïf et qu'elle peut même aisément être dégagée de toute supposition sur la nature de la réalité.

Nous avons parlé plus haut de la permanence des objets; c'est en effet, à l'égard de nos sensations, leur trait le plus caractéristique. «Cette idée de quelque chose qui se distingue de nos impressions fugitives par le caractère que Kant appelle la perdurabilité, qui reste fixe et identique, quand nos impressions varient; qui existe, que nous le sachions ou non, et qui est toujours carré (ou d'une autre figure) qu'il nous apparaisse carré ou rond, c'est ce qui constitue toute notre idée de substance extérieure» dit Stuart Mill. — Observons en passant que Mill a bien fait de ne parler que de figure; en effet, nous l'avons vu, il n'en est pas tout à fait de même, du moins pour le physicien, en ce qui concerne la couleur. Mais il est certain que ce physicien, pas plus que l'homme naïf, ne se demandera si son instrument continue à exister quand il détourne la tête. A supposer qu'il soit, ce qui s'est vu, le partisan en métaphysique d'un système idéaliste ou solipsiste très avancé, il se gardera soigneusement de laisser ces convictions intervenir pendant qu'il travaille. Tout comme aux moments où il s'agit de problèmes de la vie ordinaire, il cessera à ce point de vue d'être philosophe, suivant le conseil du pyrrhonien Huet, deviendra «idiot, simple, crédule» et «appellera les choses par leur nom».

Mais on peut aller plus loin. Le savant croit si bien à l'existence des choses permanentes, qu'il en crée de nouvelles. Certains concepts constitués par la science présentent en effet une complète analogie avec ceux du sens commun, ne sont, par le fait, que de véritables *objets* dans le sens qu'attribue à ce terme le «réalisme naïf». C'est à cette catégorie qu'appartiennent par exemple quantité de ceux que la science découvre à l'aide d'instruments de recherche tels que le microscope ou le télescope. Cela est si vrai, l'analogie dont nous venons de parler est à ce point complète que l'on aura probablement quelque peine à expliquer à un biologiste habitué à suivre sous le microscope les évolutions d'un microorganisme particulier, que ce dernier n'est pas *réel* absolument au même titre que n'importe quel animal visible à l'œil nu. Or, il est certain que le *consensus omnium*, la communauté d'opinion de l'immense majorité des hommes au sujet de l'existence du monde réel, fait partie intégrante du concept du sens

commun; alors que le microbe en question est certainement ignoré par une grande partie de l'humanité, et que la plupart de ceux qui croient à son existence ne le font que sur la foi des savants. On pourrait, à la vérité, objecter que tel animal rare, comme par exemple l'*okapi*, n'a été vu jusqu'à ce jour que par un petit nombre de personnes privilégiées; mais le cas est très différent au fond. Pour s'en convaincre, il suffit d'avoir observé un homme à qui, pour la première fois, on montre sous le microscope le monde grouillant d'une goutte d'eau putride; évidemment, dès que son œil est dégagé du microscope, il conçoit des doutes sur la *réalité* de l'image qu'il vient de percevoir; il se demande si c'est la même gouttelette qu'il voit à présent à l'œil nu dénuée de toute apparence de vie organisée et s'il n'y a pas eu supercherie ou erreur du fait de l'instrument. On sait d'ailleurs que ces doutes ont été partagés, au début des études microscopiques ou télescopiques, par bien des esprits éminents; Comte encore, a cru devoir prémunir les biologistes contre le «crédit exagéré» qu'on attribue aux résultats acquis par un «moyen d'investigation aussi équivoque» que le microscope.

Mais on peut, par une voie plus directe et partant, plus concluante, montrer qu'en effet la *réalité* pour les objets de deux sortes, ceux vus à l'œil nu et ceux aperçus sous le microscope, n'est pas entièrement du même ordre. On connaît la théorie de la «primauté du toucher» qui est celle de Berkeley et qui à l'heure actuelle est professée par un grand nombre de philosophes très autorisés. Elle suppose que nos impressions visuelles ne sont que des signes que nous traduisons, par suite d'associations l'idées instantanées, en des images tactiles. Nous avons exposé autre part (*Identité et réalité* p. 278), les raisons pour lesquelles cette théorie ne nous semble pas devoir être admise. Mais il ne nous paraît pas niable qu'en tout ce qui concerne l'espace et l'occupation de l'espace, le sens tactile, ses sensations et leur souvenir jouent un rôle éminent. La vraie réalité est *tangible*. Or, il ne peut être question de toucher un microbe; sa taille est beaucoup trop réduite pour que ses formes puissent faire impression sur les terminaisons de nos nerfs tactiles. Quand nous pensons à cet organisme et à l'espace qu'il occupe, nous nous figurons en quelque sorte, comme sujet de la sensation, un être minuscule, mais doué de sens analogues aux nôtres: c'est

à cet être que le microbe paraîtrait réellement comme occupant un espace, c'est pour lui qu'il serait *réel* au même degré que le sont pour nous nos animaux.

Mais peut être verrons-nous mieux encore la nature des objets de cette catégorie, en nous adressant à certains d'entre ceux que nous connaissons à la fois par la sensation directe et par l'observation scientifique. Descartes déjà remarque que nous avons «deux idées du soleil toutes diverses»: l'une qui «tire son origine des sens» et l'autre qui «est prise des raisons de l'astronomie». Pour notre sensation immédiate, le soleil est un tache lumineuse; il pourrait à la rigueur être simplement un phénomène éphémère: on sait qu'Héraclite supposait qu'un nouveau soleil naît tous les jours à l'aurore pour périr au coucher. C'est le raisonnement scientifique, appuyé par des observations télescopiques, qui le transforme en un corps stellaire dont la masse dépasse immensément celle de notre terre. Ainsi donc la science, là où le sens commun ne suffisait pas à la constitution d'un véritable objet matériel, est venue à son aide et a travaillé tout à fait dans la même direction, en assurant la permanence de la *chose* alors qu'elle reste invisible et en lui ajoutant de la réalité ou de la *corporéité*, si l'on ose dire, en la constituant d'après les modèles fournis par le réalisme naïf: le soleil est une masse incandescente, à peu près comme celles qui coulent d'un convertisseur de Bessemer. D'ailleurs, une fois cette image du soleil constituée, la science s'y tient; jamais elle ne revient à la sensation directe; toutes les fois qu'il sera question du soleil dans l'astronomie, il vous faudra penser, comme Descartes l'a remarqué, à l'immense corps stellaire incandescent, jamais vous n'entendrez plus parler de la petite tache lumineuse et éphémère.

On peut constater quelque chose d'analogue à propos de concepts scientifiques d'un ordre très différent, tels que la *masse*, la *force*, l'*énergie*. Nous avons, autre part, étudié plus en détail la formation de ces concepts et tenté d'établir la véritable nature des principes de conservation. Contentons-nous d'observer ici que ces concepts, à l'origine, ne sont évidemment que des rapports. La masse est le coëfficent que les corps manifestent lors de l'action mécanique; la force n'est que la cause de l'accélération, laquelle est une différence de deux vitesses; l'énergie est un concept plus compliqué encore, impossible dans certains cas à définir en totalité: c'est d'ailleurs une simple intégrale,

caractérisant non pas un corps, mais un système et dont on n'étudie que les variations. Il n'empêche que la physique a manifestement la tendance de traiter ces concepts en choses réelles. A certains égards la réalité qu'elle leur attribue est même supérieure à celle que le sens commun suppose aux objets crées par lui. En effet, le caractère distinctif de ces derniers, la *perdurabilité*, se trouve ici intensifié. Tous les objets du monde extérieur que nous connaissons se modifient dans le temps et par l'action du temps, nous en avons la conviction immédiate et absolue, cette conviction faisant d'ailleurs partie intégrante de notre concept du temps lui-même. Mais la masse, la force, l'énergie persistent, elles sont entièrement indépendantes de l'action du temps.

Nous pouvons confirmer les résultats que nous venons d'acquérir par une autre voie encore. La perdurabilité, si elle est le trait distinctif le plus apparent des objets crées par le sens commun, par rapport à nos sensations, n'est pourtant pas le seul, ni peut-être même le plus important. Une autre distinction, au moins aussi essentielle, semble-t-il, apparaît nettement si nous nous référons aux considérations de quantité. Le monde du sens commun, nous l'avons vu, est en partie qualitatif; mais en partie seulement: pour tout ce qui a trait à l'espace et à l'occupation de l'espace il nous apparaît nettement quantitatif, les expressions: une perche ou une sphère deux fois plus grande qu'une autre ont un sens fort net pour tout homme. Or, il est certain que notre sensation immédiate ne peut être que purement qualitative. C'est une remarque qui a été faite bien souvent et que nous pouvons confirmer par quelques analyses fort simples. La sphère «de grandeur double» nous donnera-t-elle, à la vue et au toucher, une sensation double? Il est évident au contraire que toute sensation ne peut être que simple; dans le cas de deux sphères, les deux sensations se distingueront uniquement par la qualité, elles seront semblables sans être identiques, à peu près à la manière de deux nuances d'une même couleur. De même une perche de six mètres ne donne pas une image visuelle double d'une perche de trois mètres, mais une image analogue.

On peut pousser plus loin encore et remarquer que non seulement la grandeur spatiale, continue, mais même la grandeur discrète, le nombre, apparaît souvent à la sensation immédiate comme purement qualitative. A supposer que cent hommes pas-

sent à la file devant mes yeux, j'aurais évidemment cent images distinctes et successives. Le cas sera encore le même s'il s'agit de cent soldats rangés en file et si j'arrête mon regard sur chaque soldat en particulier. Mais si, rapidement, j'embrasse la file d'un coup d'œil unique, j'aurai une seule sensation, celle que je désigne précisément par ce terme *file de soldats*; et si cent hommes sont placés ensemble, sans ordre particulier, ils me donneront la sensation d'un attroupement, d'une foule, sensations qui, plus évidemment encore que celle de la file, sont simples. — Comment suis-je arrivé à des considérations de quantité? Je *sais* que cent individus qui, tout à l'heure, considérés séparément, me donnaient chacun la sensation «homme» ou «soldat» peuvent me fournir, placés d'une certaine manière, les sensations «file de soldats» ou «foule». Je sais de même que deux perches de trois mètres, mises bout à bout, me donneront l'image d'une perche de six mètres, et que la matière dont sont pétries deux sphères de grandeur égale, si je la réunis et lui donne la forme d'une sphère unique, me donnera l'impression que je désigne comme celle d'une sphère de volume double. Pour me livrer à ces considérations plus ou moins compliquées, j'ai besoin de ce postulat fondamental que la matière est indifférente à son déplacement dans l'espace, que du fait seul de ce déplacement il ne peut résulter pour elle aucune autre modification. Or, la sphère, à mesure que je l'éloigne ou la rapproche de l'œil, me paraîtra de grosseur très différente, et il suffira de faire tourner la perche pour obtenir des images visuelles fort diverses. Pour croire à l'identité de la matière à travers son déplacement, il faut donc que je croie tout d'abord à l'existence de l'objet matériel, de ce substrat de mes sensations «qui reste carré, ou d'une autre figure, que ma sensation soit ronde ou carrée»; en d'autres termes, il faut que je croie à la réalité du monde du sens commun. Comme M. Henri Poincaré l'a dit très justement, il n'y aurait pas de géométrie, s'il n'y avait pas de corps solides se déplaçant dans l'espace sans être déformés. Mais c'est là une notion entièrement étrangère à notre sensation immédiate.

La science revient-elle sur cette évolution du sens commun, pénètre-t-elle à travers la perception quantitative jusqu'à la sensation qualitative? Au contraire elle accentue l'évolution et la pousse à ses dernières limites. Cette attitude est tellement apparente qu'elle a été souvent constatée même par des observateurs

superficiels et que l'on a fait, de la substitution progressive de la quantité à la qualité, un des traits caractéristiques de la science en général, ou au moins de la science moderne. C'est qu'en effet la physique, renchérissant sur le sens commun, introduit des considérations de quantité là où celui-ci les ignore. Elle déclare que deux lumières de couleur différente ne se distinguent que par la longueur d'onde laquelle est, incontestablement, un concept purement quantitatif; et finit même par réduire à des considérations de quantité des distinctions aussi fondamentales que celles existant entre l'électricité et la lumière.

Ainsi, la science, dans la marche qui l'éloigne du sens commun, ne retourne pas vers la sensation; au contraire elle pousse, toujours plus avant, dans la voie et dans la direction qui mènent de la sensation au sens commun. Elle crée de nouveaux objets qui ressemblent entièrement à ceux du réalisme naïf, ou même des êtres d'un ordre particulier où le trait distinctif de l'objet, la perdurabilité, se trouve poussé à l'absolu; elle fait prévaloir le concept de quantité là où le sens commun a été impuissant à accomplir cette tâche; et quand elle transforme l'image du réalisme naïf, ce n'est jamais qu'en substituant à l'*objet* un autre *objet*, dont la première condition est d'exister indépendamment de notre sensation.

La conclusion à laquelle nous venons de parvenir est-elle tout à fait générale? Il semble que l'on pourrait objecter qu'elle ne s'applique qu'à la science telle que nous la connaissons actuellement, celle qui suit les préceptes de Démocrite et de Descartes, qui tente de réduire la nature entière à la matière et au mouvement et qui, de ce chef, est farcie de théories explicatives et de suppositions sur le mode de production. Il est certain qu'Auguste Comte et ses sectateurs ont bien souvent fait des déclarations semblant impliquer qu'il suffirait de retrancher ces théories de la science pour que celle-ci devînt conforme au schéma positiviste. Mais, précisément, l'analyse à laquelle nous venons de nous livrer nous démontre que c'est là une prétention vaine. Quel devrait être le point de départ d'une science réellement détachée de toute conception ontologique, de toute hypothèse sur la chose en soi? Elle ne pourrait évidemment prendre pour base que la sensation pure. Et, comme celle-ci se transforme en nous instantanément pour devenir perception, il faudrait dissoudre ces associations pour retrouver les éléments primitifs.

On reconstituerait ainsi une série d'*états de conscience* successifs, qu'on pourrait répartir entre les divers organes des sens, mais d'où tout ce qui a trait à une réalité extérieure serait banni. Ces états de conscience variant sans cesse indépendamment de notre volonté, et la science, selon la définition bien connue d'Auguste Comte, consistant à prévoir pour agir, on pourrait étudier cette variation dans le temps, c'est-à-dire en fonction d'autres sensations dont on connaît et prévoit la périodicité, telles que le retour du jour et de la nuit ou celui des saisons. — On ne peut donc pas dire, semble-t-il, qu'une telle science serait absolument impossible; mais on voit tout de suite qu'elle s'écarterait énormément de la conception que s'en faisait Comte. Ce serait, en effet, une physique purement qualitative. Non seulement il faudrait en détacher tous ces développements dont la science actuelle est si justement fière et qui aboutissent, en dernier terme, à substituer la quantité à la qualité; mais encore cette science nouvelle serait obligée de se passer à peu près complètement du secours de mathématiques ou du moins de celui de la géométrie. Il n'y a, semble-t-il, aucun doute qu'une science de ce genre serait étonnamment courte. Nos sensations sont en nombre infini et le retour de sensations réellement identiques est extrêmement rare; or, la science dont nous parlons ignorant l'existence d'un substrat permanent, d'un lien rattachant ces sensations l'une à l'autre, serait par là même très embarrassée pour prévoir leur apparition et leur disparition. Cette situation est la conséquence d'un fait primordial que nous avons tâché d'exposer autre part; à savoir que les suppositions sur la constance, la persistance dans le temps de certains éléments, suppositions qui ne s'expliquent pas par le postulat seul d'un ordre légal dans la nature, mais dérivent d'un principe indépendant, celui d'identité, s'accordent à tel point avec notre sensation, que la prévision s'en trouve énormément facilitée.

Les processus purement qualitatifs sont tellement étrangers à la marche normale de notre pensée, celle-ci est à tel point saturée des éléments constitutifs du sens commun, que dès qu'on essaie de se figurer la science non-substantialiste, on est saisi de doutes graves. Avons-nous retranché tout ce qui appartient à la réalité de sens commun? N'avons-nous pas, par l'excès contraire, enlevé des éléments qui font partie de la sensation propre? Il ne sera donc peut-être pas inutile de confirmer nos

déductions par l'examen de théories qui se sont réellement produites dans la science.

Il va sans dire qu'une physique absolument qualitative, dans le sens que nous avons donné à ce terme, n'a jamais existé. Cependant, on sait que les conceptions qui se rattachent au nom de Démocrite n'ont pas gouverné la science à toutes les époques. Aristote et ses sectateurs au moyen âge les ont sciemment ignorées et ont dévéloppé des idées qu'on a, non sans fondement, résumé sous le nom de: physique de la qualité. En effet, la physique péripatéticienne accepte bien le concept de quantité partout où l'introduit le sens commun, par exemple en tout ce qui concerne la grandeur spatiale, mais elle ne va pas au delà. Ainsi la chaleur est traitée en concept véritablement qualitatif; et l'on voit dès lors nettement, par la stérilité des essais tentés, à quel point cette voie est impraticable. Aristote est obligé d'introduire à côté du *chaud* le concept du *froid*, — les deux sensations étant, en effet, foncièrement différentes — et malgré cela ni lui, ni ses successeurs ne peuvent parvenir au concept bien net d'une gradation de la chaleur, concept qui nous paraît à l'heure actuelle d'une grande simplicité et qui est certainement indispensable pour établir une liaison entre ce que nous appelons actuellement les phénomènes caloriques. On y parvient plus tard, en substituant au chaud et au froid d'Aristote un concept unique, le *calorique*. Si l'on oppose la théorie de Black à nos idées actuelles sur la chaleur comme mouvement, elle apparaît encore comme jusqu'à un certain point qualitative, puisqu'elle admet un principe porteur d'une qualité. Mais si on la compare à l'hypothèse aristotélicienne, elle se présente comme un progrès vers la quantité. En effet, le fluide calorique, dont la présence ou l'absence peuvent faire naître en nous au moins trois sensations complètement différentes: froid, chaud, brûlure, s'écarte beaucoup plus de la sensation directe que ne le faisait la doctrine du Stagirite. Il est à remarquer que le souci seul d'étendre les rapports entre les phénomènes qui est, selon Comte, le propre mobile de la recherche scientifique, suffit pour expliquer cette évolution: observons cependant que la voie que nous suivons ainsi s'éloigne de plus en plus de la qualité: c'est là une simple conséquence de cet accord entre la conception substantialiste et la sensation, dont nous avons parlé tout à l'heure. Cet accord, évidemment, ne peut être que partiel; cependant il dépasse les

limites du sens commun et se manifeste avec beaucoup de force dans la science. — Il convient également de constater, à ce point de vue, qu'à aucun moment, au cours de cette évolution, la science n'abandonne la supposition d'une substance réelle, extérieure à notre sensation. Au contraire elle l'intensifie pour ainsi dire. Ainsi le vague qu'avaient gardé les concepts de chaud et de froid chez les péripatéticiens disparaît dans la théorie de Black: le calorique est une vraie substance corporelle, un fluide. Et quand on abandonne ce concept, c'est au profit de l'énergie, laquelle sans doute n'est plus un corps, mais par contre possède au suprême degré la propriété caractéristique des substances, la perdurabilité, et de ce chef devient, chez certains théoriciens énergétistes (comme M. Ostwald) une sorte de véritable substance métaphysique, un être en soi. Assurément, les mécanistes ne tombent pas dans cet excès; mais c'est qu'alors chez eux les atomes, incréés, indestructibles, indéformables, étrangers à notre sensation, sont, comme chez Démocrite, des substances. En d'autres termes, l'esprit humain dès que, par le sens commun, il a saisi le concept d'une réalité extérieure au moi, se montre impuissant à l'abandonner au cours de l'ensemble des recherches que nous désignons sous le nom de science. «Seuls les habitants d'un asile d'aliénés», dit Hartmann, «pourraient tenter des explications physiques à l'aide de concepts sciemment irréels». Il n'existe donc pas, il n'a jamais existé et il n'existera sans doute jamais de science véritablement positive, c'est-à-dire dégagée de suppositions sur la nature de la chose en soi. La science part du sens commun; au début le monde du réalisme naïf en fait, nous l'avons vu, partie intégrante. Si donc on s'intérdit toute théorie, si l'on se contente de rechercher des rapports, ce seront des rapports non pas, comme on a l'air de le supposer tacitement, entre des sensations, mais entre des objets que nous percevrons; en d'autres termes, la réalité de sens commun restera debout. Comme l'a bien vu Hartmann, le positivisme revient généralement, au point de vue métaphysique, à un réalisme naïf à peine déguisé.

GRUNDGESETZE DER DETERMINATION.

Von Ernst Mally.

Wenn a und b zwei „Propositionen" bedeuten, so ist es in der Algebra der Logik, wie bekannt, üblich, durch die Zeichenverbindung a b anzuzeigen, daß die zwei „Propositionen" oder „Sätze" *zugleich* Geltung haben sollen, d. h. daß die durch diese „Sätze" erfaßten „Tatbestände", „Sachverhalte" oder „Objektive" *beide* bestehen sollen; a + b dagegen bedeutet, daß a *oder* b bestehen soll.[1]

Es gibt nun eine dritte Art der Verknüpfung von „Propositionen", d. h. Sachverhalten, „Objektiven" oder Bestimmungen, die, soviel ich sehen kann, in diesem Systeme keine Darstellung findet, die aber, wenn man von der oben angedeuteten Verwendung der Multiplikationssymbolik absieht, sich ihrerseits unter dem Bilde der Multiplikation ebenfalls in völlig konsequenter Weise darstellen läßt und zugleich die Gesetze der Folgebeziehungen, namentlich zwischen Seinsbestimmungen, sehr einfach zu entwickeln gestattet. Das Wesentlichste davon soll hier, soweit das in der kurzen Zeit möglich ist, entwickelt werden, und zwar im Anschlusse an R. Ameseders und meine gemeinsame (noch ungedruckte) Arbeit „Elemente der Gegenstandstheorie".[2]

1. Es sei also für die gegenwärtige Betrachtung festgesetzt:

a . b oder ab

bedeute: „a habe die Bestimmung b". Dann ist zunächst klar, daß die „Bestimmung" oder der „Determinator" b allemal ein

[1] Vgl. Schröder, Algebra der Logik, Leipzig, 1890, oder Couturat, L'Algèbre de la logique (Scientia, Nr. 24).

[2] Es ist uns zwar nicht wahrscheinlich, aber doch keineswegs ausgeschlossen, daß diese Angelegenheit in der ausgedehnten logistischen Literatur, der wir bisher leider noch nicht so, wie wir es wünschten, gerecht werden konnten, schon eine Behandlung erfahren hat.

Objektiv oder Sachverhalt ist, ein Sein oder „Sosein", während das „Substrat" a auch ein Objektiv, aber auch sonst ein beliebiger Gegenstand sein kann. Doch wird hier insbesondere der Fall betrachtet werden, daß das Substrat auch ein Objektiv ist. Bedeutet z. B. a das Rotsein (irgendeines Gegenstandes), b das Nichtsein, so wäre ab zu lesen: „das *Rotsein* (des betrachteten Gegenstandes) habe die Bestimmung *Nichtsein*", d. h. „das Rotsein sei nicht, bestehe nicht".

2. Insbesondere seien nun betrachtet folgende *Seinsbestimmungen*: *Sein*, dargestellt durch σ, *Nichtsein* durch $-\sigma$[1], *Möglichsein* oder Möglichkeit durch μ.

3. Wenn aus dem Objektive a das Objektiv b folgt, so sei diese Beziehung angezeigt durch

$$a < b.$$[2]

Diese Anschreibung kann also auch gelesen werden: „a impliziert b" oder „a ist Grund von b".

Ist $a < b$ und zugleich $b < a$, so sei diese Beziehung der „Äquivalenz", wie gebräuchlich, dargestellt durch

$$a = b.$$

So ist z. B. Gleichseitigkeit eines Dreiecks äquivalent mit dessen Gleichwinkligkeit.

Als unmittelbar einleuchtend oder als *Grundsätze* seien nun angeführt:

4. Ist $a < b$, so ist $b < a\mu$. D. h. ist die Folge (b), so ist möglicherweise der Grund (a). (Die Folge schließt den Grund nicht aus.)

5. Ist $a < b$, so ist $b.-\sigma < a.-\sigma$. D. h. aus dem Nichtsein der Folge folgt das Nichtsein des Grundes.

6. Ist $a < b$, so ist $xa < xb$. D. h. ist a Grund von b, so ist die Bestimmung a an jedem beliebigen Substrate x Grund der Bestimmung b am selben Substrate.

7. Für jedes *Objektiv* a gilt:

$$a\,\sigma = a,$$

d. h. ist das Sein des „Sachverhaltes" a, so *ist* der „Sachverhalt" a und umgekehrt.

---

[1] Die Verwendung des Minuszeichens bedeutet natürlich nicht das stillschweigende Voraussetzen einer arithmetischen Beziehung zwischen σ, und $-\sigma$. — [2] Im Anschlusse an COUTURAT (a. a. O.).

Ist a insbesondere eine *Seinsbestimmung*, so gilt überdies

$$\sigma a = a;$$

z. B. für $a = \mu$ ist $\sigma \mu = \mu$. Insbesondere besteht demnach

$$\sigma \sigma = \sigma.$$

Das Sein (σ) hat also den Charakter eines *Moduls* der betrachteten Objektivverknüpfung.

8. $$-\sigma . -\sigma = \sigma,$$

der Grundsatz von der *doppelten Negation.*[1]

9. Sind b, c *Seinsbestimmungen*, a beliebig, so gilt:

$$(ab)c = a(bc),$$

das Prinzip der *Assoziativität.* Z. B. $(a . -\sigma) . \mu = a (-\sigma . \mu)$. Übrigens gilt der Satz auch noch, wenn b eine *beliebige Bestimmung*, auch ein „Sosein", etwa Rotsein bedeutet.

10. Ist $b.-\sigma < a.-\sigma$, so erhält man, wenn man darauf den Grundsatz 5 anwendet, $a.-\sigma.-\sigma < b.-\sigma.-\sigma$ oder (nach 8 und 7) $a < b$. Da also nicht nur $b.-\sigma < a.-\sigma$ aus $a < b$ folgt (5), sondern auch umgekehrt, so ist $a < b$ äquivalent mit $b.-\sigma < a.-\sigma$.

Die vorgeführten Prinzipien (4—9) haben natürlich in ihrer Selbstverständlichkeit wenig Interessantes; von Interesse ist aber, daß sie notwendig und hinreichend dafür sind, um aus den angegebenen drei Seinsobjektiven (σ, $-\sigma$, μ) alle übrigen Seinsbestimmungen abzuleiten und, wenn noch das Prinzip des Syllogismus „ist $a < b$, $b < c$, so ist $a < c$" hinzugenommen wird, auch alle Folgebeziehungen zwischen den Seinsobjektiven und ihren (multiplikativen) Verknüpfungen zu entwickeln.

11. Setzt man in 4 je ein σ für a und für b ein, so ergibt sich:

$$\text{aus } \sigma < \sigma \text{ folgt } \sigma < \sigma\mu \text{ oder}$$
$$\sigma < \mu,$$

was übrigens auch unmittelbar einleuchtet.

12. Wendet man auf diese Relation den Grundsatz 5 an, so ergibt sich

$$\mu.-\sigma < -\sigma.$$

In $\mu.-\sigma$, d. h. Nichtsein der Möglichkeit, hat man also eine Seinsbestimmung, woraus das Nichtsein folgt; sie scheint im

[1] Dieser und der vorige Satz enthalten den Satz des Widerspruchs. $\sigma\sigma = -\sigma.-\sigma$ sagt aus: ist das Sein, so ist nicht das Nichtsein (irgendeines Gegenstandes) und umgekehrt; $-\sigma.\sigma = \sigma.-\sigma$ sagt aus: ist das Nichtsein, so ist nicht das Sein, und umgekehrt.

Denken als „*Unmöglichkeit*“ oft geradezu die Rolle eines einfachen Seinsobjektives zu spielen, d. h. nicht in der angeführten expliziten Form gedacht zu werden[1] und sei darum auch mit dem einfachen Zeichen υ bezeichnet.

13. Wird in 12 beiderseits $-\sigma$ als Substrat eingeführt, so ergibt sich (nach 6)

$$-\sigma.\mu.-\sigma < -\sigma.-\sigma \text{ oder}$$
$$-\sigma.\mu.-\sigma < \sigma \qquad \text{oder, da } \mu.-\sigma = \upsilon \text{ ist:}$$
$$-\sigma.\upsilon < \sigma.$$

Damit ist also im Nichtsein der Möglichkeit des Nichtseins oder in der Unmöglichkeit des Nichtseins eine Seinsbestimmung gewonnen, die als *Grund des Seins* auftritt und deshalb *Notwendigkeit* zu nennen ist. Sie sei mit ν bezeichnet.

14. Aus $\sigma < \mu$ folgt, wenn $-\sigma$ beiderseits als Substrat eingeführt wird,

$$-\sigma.\sigma < -\sigma.\mu \text{ oder}$$
$$-\sigma < -\sigma.\mu.$$

In $-\sigma.\mu$, der Möglichkeit des Nichtseins oder dem Möglicherweisenichtsein, hat man also eine Seinsbestimmung, die aus Nichtsein folgt, so wie Möglichsein aus Sein folgt. Sie ergibt sich auch durch Negation der Notwendigkeit:

$$\nu.-\sigma = -\sigma.\mu.-\sigma.-\sigma = -\sigma.\mu,$$

d. h. sie ist gleichbedeutend mit Nichtnotwendigsein; in dieser Form aufgefaßt, heißt sie gewöhnlich *Zufälligkeit* (ζ).

Man hat also folgende Reihen von Seinsbestimmungen:

$$\nu < \sigma < \mu \text{ und}$$
$$\upsilon < -\sigma < \zeta.$$

Führt man noch als „Seinsnull“ die völlige Unbestimmtheit hinsichtlich des Seins ein, wie sie z. B. einem Gegenstande zukommt, der ebensogut sein wie nichtsein kann (bei der Wahrscheinlichkeit $^1/_2$), so lassen sich, wie hier nur mehr mitgeteilt und nicht ausgeführt werden kann, die beiden Reihen zu *einer* aneinanderfügen, in der jedem Gliede der ersten eines der zweiten sozusagen als „entgegengesetzte Größe“ gegenübersteht. Auch läßt sich diese Reihe zu einer überall dichten, wenn nicht stetigen, ergänzen, die merkwürdige Analogien mit der Reihe der reellen Zahlen aufweist.

[1] Z. B. wenn man von „Ausgeschlossensein“ eines Sachverhaltes spricht.

Die oben ausgeführten Sätze sind als „Grundgesetze der Determination" vorgebracht worden. In der Tat scheint die hier durch a . b symbolisierte Verknüpfung das wiederzugeben, was man eigentlich unter „*determinieren*" zu verstehen pflegt. In $-\sigma . \mu$ z. B. wird $-\sigma$ durch μ bestimmt oder determiniert, und zwar ist die Bestimmung (der „Determinator") μ mit dem Gegenstande, den sie näher bestimmt, ihrem „Substrate" $-\sigma$ *nicht vertauschbar*: $-\sigma . \mu$ ist nicht äquivalent mit $\mu . -\sigma$. Das unterscheidet diese Verknüpfung, die „Determination", wesentlich von der sonst durch die Multiplikationssymbolik dargestellten Verbindung, der „*Adjunktion*"[1] von Bestimmungen. Diese würde z. B. zwischen $-\sigma$ und μ dann vorliegen, wenn beide zugleich (an etwas) bestehen, d. h. wenn etwas (x) nicht ist und dabei (doch) möglich ist. Die Adjunktion könnte nun, wenn sie mit der Determination zusammen betrachtet wird, durch das Zeichen $+$ angezeigt werden, so daß also der *determinativen* Verbindung $-\sigma . \mu$ („Nichtsein sei möglich" oder „Möglichkeit des Nichtseins") die *adjunktive* $-\sigma + \mu$ gegenübersteht, zu lesen als „Nichtsein und Möglichsein" oder $x . (-\sigma + \mu)$, d. h. „etwas (x) sei nicht und sei (zugleich doch) möglich". Dann kann man also sagen: in der Verbindung durch Adjunktion stehen (z. B.) die verschiedenen Bestimmungen *eines* Gegenstandes, desselben „Etwas", untereinander, in der Verbindung durch Determination aber steht jede von ihnen oder auch ihr adjunktiver (additiver) Komplex mit jenem „Etwas" als ihrem gemeinsamen „Substrate".[2]

DISKUSSION.

Grelling: Prinzipiell ist zu bemerken, daß der Vorzug der neuen Formelsprache vor der Schröderschen oder der Peanoschen aus dem

[1] Vgl. SCHRÖDER a. a. O., wo allerdings der Name „Adjunktion" als gleichbedeutend mit „Determination" gebraucht wird.

[2] Es sei ausdrücklich bemerkt, daß die Verwendung des Substratbegriffes noch keinerlei metaphysische Voraussetzungen über die Existenz einer „Substanz" einschließt.

Die vorstehenden Bemerkungen scheinen geeignet, den Widerstreit zwischen der SCHRÖDER'schen und der WUNDT'schen Auffassung von „Determination" zu klären und zu beheben. — Determination wird allerdings durch Hinzufügung (Adjunktion) von Bestimmungen zu anderen Bestimmungen geleistet, aber durch die neuen Bestimmungen werden nicht die früher aufgefaßten *Bestimmungen* determiniert, d. h. bestimmt, sondern jenes „Etwas", welches ihnen allen als gemeinsames „Substrat" gegenübersteht.

Vortrag nicht hervorging. Speziell scheint die Bedeutung der Zeichen noch nicht scharf genug definiert zu sein. Es schien mir als ob der Vortragende nicht scharf zwischen Propositionen und Gegenständen unterscheide.

E. Mally (Schlußwort): Ich kann natürlich auf die vorgebrachten Bemerkungen, für die ich übrigens bestens danke, hier nur allgemeine und andeutende Antworten geben. Zunächst scheint mir, daß die Mehrdeutigkeit der Symbole kein Nachteil ist, da sie durch die Erklärung „a b heißt, dem (beliebigen) *Gegenstande* a komme die *Bestimmung* (Proposition) b zu" in festen Grenzen gehalten, sozusagen wohldefiniert ist und die sichere, eindeutige Darstellung *aller* Fälle des Bestimmtseins oder der Determination eines Gegenstandes prinzipiell zuläßt.

Was den *Nutzen* dieser Darstellung betrifft, glaube ich bemerken zu können, daß sie die eigentliche „Struktur" eines durch seine Bestimmungen determinierten Gegenstandes gerade durch die bemängelte Hervorhebung des „Etwas", welchem sie alle zukommen, deutlich macht und insbesondere der wichtigen Verschiedenheit zwischen der Verknüpfung der Bestimmungen untereinander und der der Bestimmungen mit ihrem „Substrate" gerecht wird. In Wundts Fehler verfällt sie keineswegs, sondern lehrt ihn gerade vermeiden.

Die Seinsbestimmungen, die hier betrachtet wurden, sind keineswegs metaphysisch; Möglichsein heißt z. B. nichts anderes, als jene Seinsbestimmung, die im Sein impliziert ist, ohne dieses zu implizieren. Auch ist die „Folgebeziehung" keine Beziehung zwischen psychischen Akten; „aus a folgt b" soll nichts anderes heißen als „wenn a ist, ist b"; daß etwas „notwendig" sei, soll nur heißen, daß ein Tatbestand besteht, der es impliziert. — Diese Folgebeziehungen sind nun einmal vorhanden, und es ist nicht müßig, ihre Gesetze aus Grundsätzen abzuleiten. Die Fruchtbarkeit dieser Betrachtungen für weiteren Fortschritt der Erkenntnis muß sich allerdings erst erweisen. Hier kann ich freilich nur auf künftig zu Erbringendes hinweisen; ich hoffe aber, daß diese Untersuchungen z. B. für die Fundierung der Wahrscheinlichkeitslehre von Nutzen sein werden.

DIE LOGISTIK UND DIE TRANSZENDENTALE BEGRÜNDUNG DER MATHEMATIK.

Von B. Jakowenko.

Und die formale Logik wurde zum guten Teil eine *allgemeine Grammatik.*
Cohen.

In der Vernachlässigung dieses Unterschiedes von Gleichheit und Identität hat die neuere Englische Logik ihre Quelle.
Cohen.

Nur das Formale ist sachlich.
Cohen.

Es ist nicht zu leugnen, daß das gegenwärtige Streben nach einer reinen Logik in den meisten Fällen mit dem Streben, die Mathematik philosophisch zu begründen, am engsten verknüpft ist. Das „standard work" der heutigen Transzendentalphilosophie, die Cohensche „Logik der reinen Erkenntnis", verkündet sich als die Logik der Mathematik κατ' ἐξοχήν.[1] Zugleich auf dem Boden der Brentanoschen, besser der modernisierten scholastischen Psychologie, ist einerseits eine Reihe mehr philosophischer, anderseits eine Reihe mehr mathematischer Arbeiten entstanden, die die Logik mit der Mathematik zu vereinigen suchen. So glauben Husserl[2] und Hilbert[3] die Mathematik als Nebendisziplin der Logik betrachten zu können, während Meinong[4] und Itelson[5] in der Mathematik einen „Spezial-

[1] s. Cohen: Logik der reinen Erkenntnis (1902), S. 18, 489, 507; Ethik des reinen Willens[2] (1907), S. 65—66; Im. Kant. Rede (1904), S. 8f.; Einleitung mit kritischem Nachtrag zu Langes Geschichte des Materialismus, I[7] (1902), S. 474ff.; Religion und Sittlichkeit (1907), S. 11; Natorp: Zu den logischen Grundlagen der neueren Mathematik. Archiv f. s. Philosophie, VII (1901), S. 383f.

[2] Husserl: Logische Untersuchungen, I (1900), S. 248ff.

[3] Hilbert: Über die Grundlagen der Logik und der Arithmetik. Verhandlungen des III. internationalen Mathematiker-Kongresses (1905), S. 176.

[4] Meinong: Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften (1907), S. 105, 115; Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie (1904), S. 27. — [5] IIme Congrès de philosophie, Genève.

fall" der Logik sehen wollen. Als die extreme Linke dieser ganzen Richtung ist die sogenannte Logistik anzuerkennen, die die von Boole begründete, von Schröder weiterentwickelte mathematische Logik zu einer vollständigen Gestalt bringen will. Die Werke von Peano, Frege und Russell realisieren das Ideal von Leibniz, eine universelle Wissenschaft, eine „logica generalis". Selbstverständlich sind nicht alle Fragen in der Logistik vollständig gelöst; insbesondere die philosophisch gefärbten Fragen fordern noch weitere Arbeit. So glauben Husserl[1], Frege[2] und Russell[3], daß die Logik gar nicht normativ ist, während für Couturat: «il y a dans les lois de la logique un élément idéal et normatif, une notion de valeur».[4] Auch die Frage danach, ob die Logik vom Wahren und Falschen handelt oder nicht, bleibt bisher unbestimmt. Aber alle diese Einzelheiten sind für uns heute nicht von Belang. Wir wollen allgemeinere Fragen aufwerfen: Ist es überhaupt möglich, die Mathematik in die Logik und vice versa aufzunehmen? Ist es überhaupt möglich, die Mathematik als Nebendisziplin der Logik zu betrachten? Ist es überhaupt richtig, die Logik als die Logik der Mathematik par excellence zu verkündigen? Wir beantworten diese Fragen mit einem entschiedenen Nein. Unsere heutige Aufgabe ist, diese Behauptung an dem Beispiele der Logistik zu begründen.

§ 1. Die Logistik macht den Anspruch auf die Bedeutung der Logik als der Logik der Wissenschaft überhaupt. Sie tritt auf «comme la science de tous les raisonnements, formellement nécessaires».[5] Und da «la science est une comme l'esprit . .»[6], «il n'y a qu'une Logique, la Logique de deduction»[7], d. h. die Logik der mathematischen Naturwissenschaft. Diese Logik muß

Comptes rendues critiques (Couturat). Revue de Métaphysique et de Morale, XII (1904), p. 1039—1040.

[1] Husserl: Logische Untersuchungen, I (1900), S. 47ff., 228ff.; II (1901), S. 102f., 670f..

[2] Frege: Grundgesetze der Arithmetik, I (1893), S. 14ff.

[3] Russell: Meinong's Theory of complexes and assumptions. Mind. XIII (1904), S. 204—206, 353—354.

[4] Couturat: La logique et la philosophie contemporaine. Revue de Métaphysique et de Morale, XIV (1906), p. 322.

[5] Couturat: Les Principes des Mathématiques (1905), p. 215.

[6] Couturat: Ibid., p. 306.

[7] Couturat: Ibid., p. 307; auch s.: La logique et la philosophie contemporaine. Revue de Métaphysique et de Morale, XIV (1906), p. 324.

das wissenschaftliche Denken in seiner reinsten und allgemeinsten Form ergreifen. Die reinste Struktur des Denkens besteht dieser Logik nach in neun „logical constants“[1] und zwanzig Postulaten[2], die jede mögliche Kombination dieser „logischen Konstanten“ begründen und dadurch das wissenschaftliche Denken erschöpfen. Dieser Struktur des Denkens entspricht am besten ein logischer Algorithmus, der den logischen Calculus mit den „logical constants“ ermöglicht. Auf diese Konstanten und diesen Calculus ist die ganze Wissenschaft logisch zurückzuführen. In diesem Sinne ist die Logik die voraussetzungsloseste der Wissenschaften; sie ist auch von der transzendentalen Logik vorausgesetzt.[3] Wir behaupten dagegen: 1. *Die Logistik setzt die Erkenntnistheorie oder transzendentale Logik schon darum voraus*, weil sie von der Wissenschaft spricht und das, was die Wissenschaft ist, als bestimmt betrachtet. Das zu bestimmen aber, was die Wissenschaft ist oder nicht ist, das ist die Aufgabe der Erkenntnistheorie. Und da die Logistik ihre Auffassung der Wissenschaft als mathematischer Naturwissenschaft voraussetzt, aber gar nicht begründet, so können wir nur bedauern, daß sie nicht eine Erkenntnistheorie treiben will, da sie widrigenfalls (und das ist auch in der Tat der Fall) eine petitio principii begehen muß. Das müssen wir auch Riehl vorwerfen, wenn er sagt: „Die Logik bedarf nicht der Erkenntnistheorie zu ihrer Begründung. Als die Lehre von der Form einer Wissenschaft überhaupt, ist sie selbst die allgemeinste wissenschaftliche Disziplin ...“[4], wie auch der „Logik“ Itelsons[5], oder der „Gegenstandstheorie“ Meinongs[6], da sie beide eine bestimmte psychologische Theorie der Gegenständlichkeit voraussetzen. Das Recht dieser Theorie, den Sinn des Gegenstandsbegriffs überhaupt festzustellen, — das ist die Aufgabe der Erkenntnistheorie. Wo sie ungelöst stehen bleibt, dort liegt ein ὕστερον πρότερον vor, wie in dem Falle der Logistik. “It seems to result that logic,

[1] Russell: The Principles of Mathematics, I (1903), S. 11, 106, 429.

[2] Russell: Ibid., S. 10—30.

[3] Couturat: Les Principes des Mathématiques (1905), p. 303.

[4] Riehl: Logik und Erkenntnistheorie. Kultur der Gegenwart, I, 6 (Systematische Philosophie, 1907), S. 88.

[5] Revue de Métaphysique et de Morale, XII (1904), p. 1039 etc.

[6] Meinong: Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie (1904), S. 1—50.

though not epistemology, is prior to psychology", sagt Russell.[1] Es ist merkwürdig, daß nur die Epistemologie selbst das beweisen kann. Hier tritt die scheinbare Voraussetzungslosigkeit der formalen Logik am deutlichsten zutage. 2. Die Logistik setzt den *bestimmten* Begriff der Wissenschaft voraus; *darum verkennt sie die logische Natur anderer Wissenschaften.* Sie mathematisiert das Wesen des menschlichen Denkens, weil ihr Formalismus ein Mathematismus ist. Die „logical constants" und die Postulate, wie auch der Algorithmus, entsprechen nicht jeder möglichen Wissenschaft; sie sind ja inhaltlich bestimmt; sie sind mathematische „logical constants" und Postulate. Die Logistik gibt uns nicht nur eine allgemeine sinnlose Sprache. O nein! Ihre Zeichen sind auf bestimmte Gegenstände angewiesen. Das hat uns Frege sehr deutlich gezeigt.[2] Nehmen wir Beispiele. Die fundamentale „logical constant", — „Implikation"[3], hat mit dem psychologischen, biologischen, historischen Denken gar nichts zu tun. *Sprachlich* ist sie selbstverständlich, die allgemeinste Form des wissenschaftlichen Denkens, *inhaltlich* aber oder logisch — keineswegs, falls man sie in solcher Weise, wie das die Logistik tut, formuliert. Das Implikationsverhältnis zwischen zwei psychologischen Gegenständen ist von *dem* zwischen zwei mathematischen ganz verschieden. Und man darf nicht das mathematische Implikationsverhältnis für das allgemein wissenschaftliche ausgeben. Die Identität ist von Logistik in ihrem Wesen ebenso verkannt, wie die Implikation. Man formuliert sie in folgender Weise: „x is identical with y if y belongs to every class to which x belongs, in other words, if «x BAU» implies «y BAU» for all values of U"[4]; man sagt auch, daß die Identität die logische Gleichheit bedeute.[5] Wir entgegnen aber: *sprachlich* ist das möglich. Dann müssen aber solche Termini, wie „Klasse",

---

[1] Russell: Meinong's Theory of complexes and assumptions. Mind. XIII (1904), S. 354.

[2] Frege: Grundgesetze der Arithmetik, II (1903), S. 80—157; auch I (1893), S. 5—26.

[3] Russell: Principles of Mathematics, I (1903), S. 14ff., 33ff., 518 bis 519. Dasselbe gilt auch in bezug auf „Denothing", s. ibid., 53ff., 502; auch: On Denothing. Mind. XIV (1905), S. 479—493. S. auch Peano: Aritmetica generale e algebra elementare (1902), p. 1—2.

[4] B. Russell: The Principles of Mathematics, I (1903), S. 20; auch: Couturat: L'Algèbre de la Logique (1905), p. 8.

[5] Couturat: Principes des Mathématiques (1905), p. 9—10, 19, 49, 52.

„Gleichheit" usw. ihre mathematische Färbung einbüßen. Das ist aber nicht der Fall. Die Logistik gibt ihren Terminis immer eine bestimmte, nämlich allgemein-mathematische Bedeutung. Darum entspricht die obenerwähnte Identitätsformel nicht den psychologischen oder biologischen Gegenständen; denn diese setzen eine ganz andere Identität voraus: die psychologische Identität ist die Einheit mit sich selbst; dagegen die mathematische Identität oder die logische Gleichheit ist die Einheit mit sich selbst als mit einem anderen, sozusagen die Einheit außerhalb ihrer selbst.[1] Auch der Begriff der Definition ist sehr einseitig verstanden. «Une definition est réductible à une égalité.»[2] Keineswegs; denn die psychologische Definition ist nicht auf die Gleichung zurückzuführen, wenn man darunter nicht ein gedankenloses Symbol versteht. Die Logistik will aber die Definition als eine logische Wissenschafts- oder Denkform, nicht aber als eine sinnlose Sprachform betrachten. Sie spricht immer von einem Parallelismus zwischen den Denkoperationen und den logistischen Beziehungen.[3] Wir halten einen solchen Parallelismus für falsch, da die logistischen Beziehungen nicht bloß sprachliche Beziehungen, sondern inhaltliche Denkbeziehungen, und zwar die mathematischen sind. Die mathematischen Denkbeziehungen aber sind nicht allgemeine Denkbeziehungen. Das ist sozusagen eine *empirische Tatsache*. Die Logistik begeht doppeltes ὕστερον πρότερον. Wir müssen sie verwerfen. Sie ist keine Logik der Wissenschaft. Sie kann höchstens die Logik der Mathematik sein. Unsere weitere Aufgabe ist, das zu prüfen.

§ 2. Die soeben aufgewiesene Selbsttäuschung der Logistik über ihre Bedeutung und Leistungskraft ist durch einen tieferen Grund bedingt, als das scheinen kann. Wie gesagt, sie steht auf dem Boden der modernisierten, scholastischen Psychologie, der Psychologie der Tätigkeit, der Intentionalität. Die Logistik

[1] H. Cohen: Das Prinzip der Infinitesimalmethode (1883), S. 90; Logik der reinen Erkenntnis (1902), S. 87, 189, 291, 416.

[2] Peano: Les definitions mathématiques. Bibliothèque du Congrès internat. de Philosophie, III (1901), p. 279; s. auch Burali-Forti: Sur les différentes méthodes logiques pour la définition du nombre réell. Ibid., p. 289—324; Padoa: Essai d'une Théorie algébrique des nombres entiers, p. 314—324; s. Couturat: Les Principes des Mathématiques (1905), p. 34, s.

[3] Couturat: L'Algèbre de la Logique (1905), p. 3—4; auch Voigt: Was ist die Logik? Vierteljahrsschr. f. w. Philosophie, XVI (1892), S. 289ff.; Die Auflösung von Urteilssystemen (1890), S. 3—8.

faßt die Wissenschaft oder das wissenschaftliche Denken in ihrer Tätigkeit. Sie will aber nur ihre logische Formalität feststellen. Dabei setzt sie erstens voraus, daß die Tätigkeit auf einen Gegenstand gerichtet ist, und nur in diesem Gerichtetsein findet sie die formelle Gestalt des Denkens. Dann setzt sie zweitens voraus, daß es möglich ist, dies Gerichtetsein und alle seine Momente formell zu deuten. Die erste Voraussetzung haben wir in unserem ersten Vortrage als eine falsche, illusorische Intentionalitätstheorie betrachtet. Ob man das Logische in der Denk- oder Wissenschaftstätigkeit, als das Produkt des psychischen Prozesses[1], oder als die formelle Form des Denkprozesses selbst, oder als eine Form des Inhalts der Tätigkeit[2] oder als eine Form ihres Gegenstandes[3] erklären wird, das ist gleichgültig; man setzt immer die obengenannte Theorie voraus und verfälscht die eigentliche Natur des Logischen.[4] Die zweite Voraussetzung aber bezeichnet die *Hypostasierung des Psychischen ins Formale.* Jetzt stoßen wir auf eine neue Art des Psychologismus, da die Forschungstätigkeit, diese psychische Tatsache, hier nicht mehr transzendental, wie in dem transzendentalen Idealismus, sondern bloß formal ausgelegt ist. Dazu trägt auch der Umstand bei, daß die Sprache ihrerseits das Denken formalisiert. Und es ist nicht zu verwundern, daß man in dieser Formalisierung die logische Natur des wissenschaftlichen Denkens sieht. Es ist auch nicht zu verwundern, daß man das durch gewöhnliche Sprache formalisierte Denken durch ein durch die mathematische Sprache formalistisches ersetzen will. Das ist aber zu bedauern, denn gerade darum ist die Logistik entstanden und eine neue Art des Psychologismus, der formalistische oder grammatikalistische Psychologismus ins Leben gerufen. *Wir müssen überhaupt auf die formale Logik als eine Wissenschaftslogik verzichten.* Mag sie im Leben, d. h. in dem Illusionsgebiet, eine wichtige, praktische Rolle spielen, in

---

[1] Cantoni: Em. Kant: Filosofia teoretica, I² (1907), p. 136, s.; A. Stadler: Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie (1876), S. 14, 30; Padoa: a. a. O., p. 317—319.

[2] Husserl: a. a. O., II, S. 254ff., 314ff., 96, 182, 215.

[3] Meinong: Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie (1904), S. 1—50.

[4] Dasselbe ist zu konstatieren in den Arbeiten Freges. S. insbesondere: Über Sinn und Bedeutung. Zeitschrift für Philosophie, 100 (1892), S. 25 bis 50; Über Begriff und Gegenstand. Vierteljahrsschrift für w. Philosophie, XVI (1892), S. 192—205.

der Wissenschaft findet sie als solche keinen Platz mehr. In diesem Sinne ist die formale Logik eine Scheinwissenschaft; sie ist eine *formale Psychologie*, die neben die transzendentale Psychologie zu stellen und samt ihr zu verwerfen ist.

§ 3. Es ist verständlich, daß auf dem Boden eines solchen formalistischen Psychologismus die Logistik sich selbst als die Vollendung der formalen Logik betrachten soll, und es ist noch verständlicher, daß die Illusorität dieses Bodens sich hier mehr als irgendwo anderwärts zeigen muß. Sie spitzt sich in der Unterscheidung zwischen der Zurückführung und der Begründung zu, die die Logistik unwillkürlich begeht. Sie glaubt die ganze Mathematik auf neun „logical constants" und zwanzig Postulate zurückzuführen. Und das nennt sie die logische Begründung der Mathematik.[1] Aber das ist eigentlich keine Begründung. Denn die Frage nach der Möglichkeit und den Prinzipien der Mathematik bleibt auch nach einer solchen Zurückführung bestehen. Nehmen wir Beispiele. Die Zahl ist in der Logistik folgenderweise formuliert: die Zahlen sind "classes of classes, namely of all classes similar to a given class".[2] Wir bestreiten nicht die Zulässigkeit dieser Formulierung; das ist die Aufgabe der lebendigen, mathematischen Forschung. Wir bestreiten nur, daß solche Formulierung ein Zahlproblem logisch lösen kann. Nein, nein! Denn das eigentliche Problem besteht auch bei dieser Formulierung in der Frage danach, was die Zahl ist; wir drücken das jetzt nur in einer anderen Terminologie aus; wir fragen jetzt: was die "Class of classes, namely of all classes similar to a given class" ist. Diese Formulierung verlangt nur mehr Raum. Der Kern der Sache bleibt aber unverständlich. Auch die Definition der Geometrie gibt uns keine Begründung. "Geometrie is the study of series two or more dimensions."[3] Statt des Raums werden wir jetzt sagen: "serie of two or more dimensions", und ruhig unsere erkenntnistheoretische Frage in dieser neuen Terminologie wiederholen: wie die "serie of two or more dimensions" möglich ist. So ist es auch in allen anderen Fällen. Selbstverständlich, diese neue Terminologie, diese neue Sprache ist nicht eine Stenographie, sondern eine Ideographie.[4] Aber gerade darum entspricht sie

---

[1] Couturat: Les Principes des Mathématiques (1905), p. 35—37.

[2] B. Russell: The Principles of Mathematics, I (1903), S. 116.

[3] B. Russell: Ibid., S. 372.

[4] Couturat: Pour la Logistique (Réponse à Poincaré). Revue de Mé-

nicht der Gesamtheit des wissenschaftlichen Denkens und ist durch das mathematische Gebiet auf immer begrenzt. Diese Ideographie als die Begründung der Mathematik bezeichnen, heißt für uns in einen formalistischen Psychologismus verfallen. Diese Ideographie kann eine *praktische* Bedeutung für die Forschung haben; eine *theoretische* aber für die Wissenschaft hat sie nicht. Die Logistik hypostasiert die Ideographie in eine Ideobegründung. Die ganze Illusorität einer solchen Hypostasierung zeigt sich am deutlichsten an dem Probleme der Paradoxen der Mannigfaltigkeitslehre. Wir glauben, daß alle diese Paradoxen bloße Sophismen sind, und daß ihre angebliche Haltbarkeit durch den Fehler des formalistischen Psychologismus bedingt ist. Nehmen wir das Beispiel: wir haben die Reihe der natürlichen ganzen Zahlen. Sie bilden eine Klasse. Diese Klasse gehört nicht, selbstverständlich, sich selbst. Wir können die Klasse der sich selbst nicht gehörenden Klassen bilden. Dann fragen wir: gehört die Klasse der sich selbst nicht gehörenden Klasse sich selbst oder nicht? Wenn ja, so ist sie eine Klasse, die sich selbst nicht gehört, wenn nein, so gehört sie sich selbst; in beiden Fällen widersprechen wir uns selbst. Dieser Widerspruch ist aber durch eine Quaternio terminorum bedingt. Denn im Anfang ist die Klasse dasselbe, wie die Menge ihrer Glieder; die Klasse ist diese Glieder selbst; dagegen auf der zweiten Stufe der Erörterung ist die Klasse das, was ihre eigenen Glieder in ihrem Zusammenhange bezeichnet; sie ist sozusagen der Begriff der Menge, nicht die Menge selbst. Daraus ergibt sich ein Widerspruch. Wenn die Klasse die Menge selbst ist, so ist es sinnlos, zu behaupten, daß die Klasse sich selbst gehört, oder das setzt schon eine andere (zweite) Definition der Klasse voraus, wo sie die Menge bedeutet, mit welcher aber sie sich nicht decken läßt. Diese zweite Definition der Klasse ist vollständig falsch, da sie auf dem Boden des formalistischen Psychologismus oder überhaupt der Intentionalitätstheorie entstanden ist. *Die Klasse als Begriff von der Menge ist logisch nicht zu rechtfertigen.* Das ist ein illusorisches Gebilde; mag es in einem transzendentalen oder in einem formalistischen Gewande auftreten, das ist gleichgültig. In der logischen Begründung der Mathematik, die jedem Psychologismus fernsteht, sind keine Paradoxen mehr geblieben.

taphysique et de Morale, XIV (1906), p. 211—212; auch: La logique mathématique de M. Peano. Ibid., VII (1899), p. 617.

Es ist selbstverständlich, daß die Versuche Freges[1] und Russells[2], sich davon zu befreien, nur als Frageverschiebungen anzusehen sind, da sie auf dem Boden der Intentionalitätstheorie des Denkens und der Wissenschaft stehen.

§ 4. Die Logistik ist also nicht imstande, die Mathematik zu begründen aber eine solche Begründung vorbereiten kann sie wohl. Sie zeigt mit einer überzeugenden Kraft, daß die Anschauung in der Mathematik ein fremdes Element ist, daß sie einen verwirrenden Einfluß auf die logischen Grundlagen der Mathematik ausübt; daß die Anschauung als ein psychologistisches Moment auszumerzen ist. Damit sind die empirisch-psychologischen Theorien der Zahl[3] und des Raumes[4] für immer zerstört. Damit ist der angeblich transzendentale Hintergrund der Natorpschen Theorie des dreidimensionalen Raumes[5], der logischen Mechanisierung des Differenzials[6], wie auch seiner Basierung der Zahl auf der Zeit[7] bewiesen; damit ist die Sigwartsche Ignoranz auf dem mathematischen Gebiete in seiner Analyse des mathematischen Unendlichen konstatiert. Die Logistik hat ein

---

[1] Frege: Grundgesetze der Arithmetik, II (1903), S. 253—265.

[2] Russell: The Principles of Mathematics, I (1903), S. 100ff., 510ff., 523ff.; Les Paradoxes de la logique. Revue de Métaphysique et de Morale, XIV (1906), p. 634—650.

[3] Z. B. Kronecker: Über den Zahlbegriff. Philosophische Aufsätze (Zeller), S. 263—274; Helmholtz: Zählen und Messen, ibid., S. 17—52; Sigwart: Logik[3], II (1904), S. 42—62.

[4] Z. B. Riemann: Gesammelte mathematische Werke[1], S. 255, 493; Beltromi: Opere mathematiche, I (1900), p. 374—429; Helmholtz: Wissenschaftliche Abhandlungen, II, S. 610—660, Vorträge und Reden, II, S. 1—34, 219—271; B. Erdmann: Die Axiome der Geometrie (1877), insb. S. 89—174.

[5] Natorp: Nombre, temps et l'espace. Bibliothèque du Congrès interñ. de Philosophie, I (1900), p. 377—389; Logik (1904), S. 48—58; Zu den logischen Grundlagen der neueren Mathematik. Archiv f. s. Philosophie, VII (1901), S. 206—208, 382f.

[6] Cohen: Logik der reinen Erkenntnis, S. 102—119; Kants Theorie der Erfahrung[2] (1885), S. 422—438; Das Prinzip der Infinitesimalmethode (1883), S. 13—42, 124ff., 152ff. Schon Salomon Maimon hat den logischen Sinn des Differenzials mechanisiert: „Die Vorstellung der roten Farbe z. B. muß ohne alle endliche Ausdehnung, aber doch nicht als ein mathematischer, sondern als ein psychischer Punkt, oder als das Differenzial einer Ausdehnung gedacht werden". S. Versuch über die Transzendentalphilosophie (1790), S. 27—28. In seiner logischen Deutung des Differenzials steht Cohen dem Maimon sehr nahe.

[7] Cohen: Logik der reinen Erkenntnis (1902), S. 122—144.

vollständiges Recht gegen Poincaré[1], denn dieser gibt uns nicht logisch-mathematische Theorien, sondern psychologische Lehren von der Zahl — Raumes — Zeit usw. = Vorstellungen. Wie interessant auch für den Psychologen diese Lehren Poincarés sein können, wie nüchtern sie in dem mathematischen Forschungsleben auch erscheinen können, für die Begründung der Mathematik sind sie von keiner Bedeutung. Das zu zeigen, ist das Verdienst der Logistik. Sie ist ein gutes *Mikroskop*, wie einmal Pieri sich ausgedrückt hat.[2] Aber sie verliert sofort ihre ganze Bedeutung, wenn sie sich nicht mit der Bedeutung der zur Begründung vorbereitenden Tätigkeit begnügt, sondern auf die Begründung der Mathematik den Anspruch erhebt. Meine Zunge ist mein Feind, sagt ein russisches Sprichwort. Und in der Tat: das Beispiel der Logistik bestätigt das unzweideutig. Das Mikroskop verwandelt sich hier in das Wesen des wissenschaftlichen Gegenstandes, das Werkzeug oder Zeichen in das mathematische Gebilde. Hier haben wir ein Analogon der empiristischen Auffassung der Anschauung. Allein weder die Anschauung der Zahl, noch der Begriff derselben ist die Zahl selbst oder ihr Prinzip, denn die Anschauung ebenso wie der Begriff sind *theoretisch* lediglich psychische Erscheinungen (es ist möglich, sie in transzendentale oder formale Gebilde zu hypostasieren; das ist aber der schlechteste Fehler, während sie *praktisch* nur als Mittel der Bearbeitung, als Regeln der Tätigkeit betrachtet werden können. Der *begriffliche Psychologismus* ist ebenso unhaltbar, wie der empirische oder *anschauliche*. Was für einen Algorithmus wir auch schaffen mögen, er bleibt immer ein Zeichensystem. In seinem Streben die Mathematik zu begründen, ist die Logistik zum Nominalismus geworden. Das zeigt uns am deutlichsten die Kritik Couturats der mathematischen Ansichten Kants.[3] Solange er die Mangelhaftigkeit dieser Ansichten, ihr beständiges Verfallen in den anschaulichen Psychologismus, demonstriert, sind wir

[1] Poincaré: Les Mathématiques et la Logique. Revue de Métaphysique et de Morale, XIII (1905), p. 815—835; XIV (1906), p. 15—34, 294—317, 866—868; La science et l'hypothèse (1908), p. 9—28, 67—109; La valeur de la science (1908), p. 11—34, 260.

[2] Pieri: La Géométrie comme système purement logique. Bibliothèque du Congrès internat. de Philosophie, I (1900), p. 382; auch Vailati: La logique mathématique. Revue de Métaphysique et de Morale, VII (1899), p. 86, 98, 102.

[3] Couturat: Les Principes des Mathématiques (1905), p. 235—302.

mit ihm vollständig einverstanden. In dem Augenblicke aber, wo er sich gegen die Kantischen Grundideen wendet und reine Logistik als die Begründung der Mathematik betrachten will, in diesem Augenblicke begeht er den schlechtesten Fehler, den man sich nur denken kann. Denn erstens die Verbannung der Anschauung aus dem Gebiete der Mathematik bedeutet gar nicht die Vernichtung der Kantischen Theorie der reinen Anschauung. Das bedeutet lediglich, diese Theorie in einer unpsychologistischen Weise zu formulieren. Das Prinzip der reinen Anschauung muß aber stehen bleiben. Ich bin der Meinung, daß es dann nicht von den Kategorien unterschieden werden kann. Das hat schon Salomon Maimon behauptet.[1] Denn zweitens, der Verzicht auf die psychologistische Formulierung Kants, des Unterschiedes zwischen den synthetischen und den analytischen Urteilen, bedeutet keineswegs den Verzicht auf einen solchen Unterschied überhaupt. Cohen hat das schon längst bewiesen, indem er das Wort synthetisch dem Worte erfahrungsgemäß gleichgesetzt hat.[2] Synthetisch sind die Grundlagen der Erfahrung, der Wissenschaft, des Seins, der Erkenntnis. Analytisch dagegen nur die Forschungs-Definitions- und Ergreifensregeln. Die Synthesis ist das Sein, die transzendentale Apperzeption; die Analyse dagegen — die Abbildung der Synthesis in dem Bewußtsein des Individuums, d. h. die lebendige Forschung. Gerade darum sind für Kant nicht nur die reine Anschauung, sondern auch die reinen Begriffe, die Kategorien, synthetisch. Das vergißt Couturat in seiner Kritik, denn er glaubt, daß das Analytische das Synthetische verdrängen muß. Das zu behaupten heißt aber dasselbe, wie ein Mikroskop für die mit seiner Hilfe erforschbaren Gegenstände aufgeben. Nein, nein! In bezug auf die Mathematik kann dem Algorithmus Peanos ein für allemal nur die Rolle einer neuen Sprache zugeschoben sein. Was für Bedeutung er hat — das wird uns die mathematische Praxis, sozusagen das mathematische Leben zeigen; für die Philosophie der Mathematik hat er nur *eine* wirkliche Bedeutung, und zwar die Bedeutung *eines feineren Sprachwerkzeuges.*

---

[1] Salomon Maimon: Versuch über die Transzendentalphilosophie (1790), S. 23; auch Russell: Essais sur les fondements de la Géométrie (1901), p. 79, 225, 233, 250.

[2] Cohen: Kants Theorie der Erfahrung[2] (1885), S. 397ff.; Logik der reinen Erkenntnis (1902), S. 237, 357f.

§ 5. Allein die Logistik hat noch eine Bedeutung. Sie ist eine speziell-mathematische Disziplin, nicht nur das mathematische Werkzeug überhaupt. Und in diesem Sinne kann man sie als die Wissenschaft von den „Ensemble" oder Gruppen bezeichnen. Nur in diesem Sinne hat sie eine theoretische Bedeutung. Aber in diesem Falle fordert sie die logische Begründung ebenso, wie jede andere mathematische Disziplin. Sie ist dann nur eine besondere Wissenschaft. Was ist denn die logische Begründung? Begründen heißt: nach einer Reihe der Analyse, nach einer hartnäckigen Ausweisung des Psychologismus, also nach einem langen Kampfe gegen die sogenannte Intentionalitätsillusion, zu demjenigen Standpunkte gelangen, den wir in unserem ersten Vortrage als das Minimum dieser Illusion bezeichnet haben. Der Standpunkt eines solchen Minimums hat gar nichts mit der lebendigen mathematischen Forschung zu tun, denn diese liegt außerhalb der Frage nach der Wissenschaft, da die lebendige Forschung nur eine psychische Tätigkeit und gar nichts anderes ist. Wir erforschen nicht diese Tätigkeit (das ist die Aufgabe der Erkennenspsychologie), sondern die Wissenschaft als den Wahrheitszusammenhang, in unserem Falle den mathematischen Wahrheits- oder Seinszusammenhang. Ein solcher Standpunkt ist dem Begriffe ebenso wie der Anschauung fremd, den er abstrahiert von ihnen, denn er hat ihre illusorische Aktivität schon überwunden. Wir haben diesen Standpunkt in unserem gestrigen Vortrage als den *des passiven Schauens und vollständigen Selbstvergessens* bezeichnet. Und nur auf diesem Standpunkte ist das Sein, das reine Sein, wie auch die reine Wissenschaft, in unserem Falle die reine Mathematik, möglich. Nur dann kann die Mathematik sich selbst als begründet betrachten, d. h. als gültig in ihrem kategorischen Ganzen. Und nur dann ist sie vollständig von dem empirischen Psychologismus der Anschauung, wie auch von dem formalistischen Psychologismus des Begriffs befreit. Die Mathematik begründen heißt, sie in ihrer ganzen Reinheit, d. i. in ihrer Bedeutung der Konkretisierung, der fundamentalen logischen Prinzipien zeigen.

Wir beantworten also unsere Hauptfragen in folgender Weise: Die Logistik ist nicht die Logik der Wissenschaft, denn sie ist nur ein Mittel, ein Mikroskop, wenn sie auf die allgemeingültige Bedeutung einen Anspruch macht, und dabei ein speziell-mathematisches Mittel, speziell-mathematische Sprache. Die Mathe-

matik ist keine Nebendisziplin der Logik, denn die Logik ist die fundamentale Grundlage aller anderer Wissenschaften (Mathematik und Logik inbegriffen). Die Logik ist nicht die Logik der Mathematik par excellence, denn sie ist die Logik der Wissenschaft überhaupt, nicht einer besonderen Wissenschaft. Die Behauptung: Nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostram Mathematicam — gibt die Erkenntnistätigkeit oder besser eine besondere Wirksamkeit dieser Tätigkeit für die Wissenschaft überhaupt aus. Das ist ein *historistischer Psychologismus.*

Und wenn wir uns doch eine historische Frage erlauben wollen und fragen: Wer also, Kant oder Leibniz? — so kann es nur eine Antwort geben. Denn behaupten: «Ma Métaphysique est toute la mathématique» heißt auf die Metaphysik verzichten.[1]

[1] Für den Text dieses Vortrages wie auch des früheren von demselben Verfasser kann die Redaktion die Verantwortung nur zu einem kleinen Teil übernehmen, da der Verfasser unerreichbar und das Manuskript in sämtlichen Sprachen, deren es sich bedient, teilweise inkorrekt war.

GEGENSTANDSTHEORIE UND MATHEMATIK.

Von Ernst Mally.

Mit dem Worte „Etwas“ verbinden wir den schlechthin weitesten Begriff, unter den alles und jedes fällt, es mag ein „Ding“ sein oder eine „Eigenschaft“ oder ein „Sachverhalt“, es mag sein oder nicht sein. Da aber dieses Wort sprachlich ungefügig ist, sei es gestattet, das Wort „Gegenstand“ dafür zu setzen. Als Gegenstandstheorie erklärt nun Meinong die apriorische Wissenschaft von den Gegenständen überhaupt, und zwar sowohl soweit sie die Gegenstände im allgemeinen, als auch soweit sie einzelne bestimmte von ihnen betrifft.

Es ist nun der Einwand erhoben worden, man könne von Gegenständen nichts a priori erkennen, da man a priori nicht einmal wissen könne, ob es Gegenstände gibt. Nun ist z. B. doch gewiß, daß, *wenn* ein a einem b gleich, b einem c (in derselben Hinsicht) gleich ist, auch a dem c gleich sein muß, gleichviel, ob wir je solche Gegenstände in der Erfahrung vorgefunden haben oder nicht, und in diesem Sinne a priori.

Erklärt man Gegenstandstheorie als apriorische Wissenschaft von den Gegenständen überhaupt, so ist Mathematik darin mitbegriffen, da auch sie von Gegenständen — eines besonderen Gebietes — Erkenntnisse a priori gewinnt. Eine genauere Charakteristik des Verhältnisses zwischen diesen Wissenschaften habe ich in den „Untersuchungen zur Gegenstandstheorie des Messens“[1] zu geben versucht. Heute hoffe ich nun dieser Aufgabe vollkommener genügen zu können, nachdem ich sie gemeinsam mit Rudolf Ameseder — in unseren demnächst zu veröffentlichenden „Elementen der Gegenstandstheorie“ — weiter verfolgt habe. Die angestrebte Charakteristik soll an der Hand eines Beispiels versucht werden.

[1] In den „Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie“, hgg. von A. Meinong, Leipzig 1904.

In der Mathematik wird etwa das Parallelogramm als Viereck mit paarweise parallelen Seiten definiert, und aus dieser Definition werden dann mittels bekannter Sätze andere Eigenschaften des Parallelogramms abgeleitet, wie z. B. die Gleichheit von je zwei gegenüberliegenden Winkeln, die Gleichheit der Gegenseiten usf. Man ist gewohnt, die zuerst genannten, in der Definition ausgesprochenen Eigenschaften des Parallelogramms als die „konstitutiven", die daraus erschließbaren als die „konsekutiven Merkmale" des vorliegenden „Begriffes", genauer wohl „Begriffsgegenstandes", zu bezeichnen. Die rein mathematische (geometrische) Behandlung dieses Gegenstandes erschöpft sich völlig in der Ableitung seiner konsekutiven Eigenschaften aus seinen konstitutiven. Da diese Ableitung natürlich deduktiv, a priori geschieht[1], sind die so gewonnenen Erkenntnisse gegenstandstheoretischer Natur. Die konstitutiven und konsekutiven Eigenschaften eines Gegenstandes könnte man etwa als seine „formalen" Bestimmungen zusammenfassen; es ist immer aus gewissen Komplexen derselben ihre Gesamtheit durch „formales" Schließen, nach den Regeln der „formalen Logik" ableitbar.

Außer den formalen hat aber ein Begriffsgegenstand noch andere Bestimmungen, die ebenfalls a priori erkennbar, also in die Gegenstandstheorie gehörig sind. Es sei hier nur *ein* Beispiel angeführt. Das Parallelogramm als Begriffsgegenstand, als dasjenige, was durch die angeführte Definition zunächst und unmittelbar gedacht ist und etwa als „Parallelogramm schlechthin" oder „in abstracto" bezeichnet wird, ist ein unvollständig bestimmter oder kurz ein „unvollständiger" Gegenstand[2]; außer den Eigenschaften, ein Viereck zu sein und parallele Gegenseiten zu haben, ist er völlig unbestimmt, so z. B. hinsichtlich der Winkelgrößen usf. Diese Tatsache, die natürlich für die Art des Seins, das einem solchen Gegenstande zukommen kann, von größter Bedeutung ist, gehört nun — nur das soll hier ausgeführt werden — nicht zu den formalen Bestimmungen des Gegenstandes. Man erkennt das leicht, wenn man versucht, sie in die Definition des Parallelogramms mit aufzunehmen.

[1] Nicht induktiv, aus einzelnen, durch Erfahrung an individuellen Gegenständen gewonnenen Instanzen.

[2] Die Bezeichnung rührt von MEINONG her („Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften", Leipzig 1907).

Wäre sie dem Parallelogramm konstitutiv oder konsekutiv, so dürfte durch diese Operation an dem Gegenstande, welcher der Definition entspricht, nichts geändert werden. Die neue Definition (II) lautet nun: „Viereck mit paarweise parallelen Seiten, sonst völlig unbestimmt", oder „unvollständiger Gegenstand Parallelogramm". Während nun die ursprüngliche Definition (I) als nächsten Gegenstand „das Parallelogramm" erfaßt, welches als Vertreter eines ganzen Bereiches von einzelnen, konkreten Gegenständen, nämlich aller besonderen Parallelogramme fungiert: erfaßt die Definition II einen Gegenstand, der so bestimmt ist, daß er statt jenes Bereiches nur mehr *einen* Gegenstand zu vertreten geeignet ist, nämlich das „Parallelogramm" selbst (als „Abstraktum"). Die Bestimmung der Unvollständigkeit, die dem in I erfaßten Begriffsgegenstande tatsächlich zukommt, kommt ihm demnach doch nicht als konstitutiv zu, denn der sonst ganz gleich bestimmte Gegenstand, dem sie konstitutiv ist, ist ein wesentlich anderer als der der Definition I. Da nun diese Bestimmung dem Parallelogramm nicht konstitutiv ist, ist sie ihm auch nicht konsekutiv; denn wäre sie das, so müßte es möglich sein, sie mit passend gewählten anderen formalen Bestimmungen des Parallelogramms zu einer neuen, mit der ursprünglichen (I) völlig gleichwertigen Definition zu vereinigen.

Es gibt also, wie dieses Beispiel zeigt, auch außerformale Bestimmungen von Gegenständen, Bestimmungen auch an Gegenständen der Mathematik, die doch bei rein mathematischer Behandlungsweise dieser Gegenstände außer Betracht bleiben oder höchstens gelegentlich bemerkt werden, aber gewiß nicht zum eigentlichen Inhalt der mathematischen Wissenschaften gehören. Da diese Tatsachen ihrer Natur nach auch a priori erkennbar sind, bilden sie ein außermathematisches Gebiet der Gegenstandstheorie, ein Gebiet, das diese übrigens auch mit keiner der übrigen apriorischen Sonderwissenschaften oder „speziellen Gegenstandstheorien" teilt.

Es ist gegen den Gedanken einer Gegenstandstheorie der Einwand erhoben worden, daß er insofern eine überflüssige Konzeption sei, als alles, was für diese Wissenschaft in Anspruch genommen wird, sofern es nicht Mathematik ist, schon in der Logik abgehandelt werde. Unserem Beispiele gegenüber scheint dieser Einwand eine besonders leichte Anwendung zu gestatten.

Man könnte sagen, die Tatsache, die als Unvollständigkeit des Begriffsgegenstandes bezeichnet worden ist, betreffe doch eigentlich nichts als einen Begriff: wenn wir diesen Begriff fassen, setzen wir ausdrücklich nur die in der Definition angeführten Eigenschaften von dem Gegenstande voraus, den wir meinen, und lassen alle anderen außer acht, ohne daß deswegen irgendein Parallelogramm *nur* die von uns vorausgesetzten Eigenschaften tatsächlich hätte. Dieses letztere ist wahr: nichts, was in der Tat „*ein* Parallelogramm" ist, ist in irgendeiner Hinsicht unbestimmt. Aber doch ist klar, und wohl auch ohne weitere Ausführung, die hier natürlich nicht mehr Platz fände, einleuchtend, daß dem Begriff des Parallelogramms etwas entspricht, etwas genau zugeordnet ist, dem eben die gedachten Eigenschaften voraussetzungsgemäß zukommen, „*das* Parallelogramm", welches freilich niemals „*ein* Parallelogramm" sein kann. Gleichviel, in welcher Weise dieses „Abstraktum" *ist* oder ob es überhaupt ist, wir denken daran, wir erkennen darüber, es ist ein Gegenstand unseres Denkens, also doch wohl sicher ein Gegenstand. Sofern nun Logik von unserem Denken handelt und nicht geradezu von den Gegenständen, an die (eventuell) gedacht wird, finden die oben genannten „außerformalen Bestimmungen" der Gegenstände in ihr nicht die angemessene, direkt auf sie gerichtete Behandlung.

Der angeführte Einwand könnte nur aufrechterhalten werden, wenn Logik nicht die Lehre vom richtigen Denken ist, als welche sie doch wohl von der Mehrzahl der Logiker betrieben wird, sondern (apriorische) Lehre von den Gegenständen, und zwar von den Gegenständen schlechthin, ohne Rücksicht darauf, daß sie, indem wir von ihnen handeln, auch gedacht sind. In der Tat findet ja diese Auffassung der Logik auch ihre Vertreter — Herr Itelson ist mir aus persönlicher, mündlicher Mitteilung als ein solcher bekannt. — Namentlich das, was unter dem Namen Algebra der Logik oder als Logistik getrieben wird, scheint dieser Auffassung in vielem entgegenzukommen. Aber immerhin ist gerade hier — soweit ich darein gegenwärtig Einblick habe — die formale Seite der Gegenstände der anderen gegenüber sehr bevorzugt. Die „Algebra" der Logik stimmt darin mit der Mathematik wesentlich überein und ist von dieser wohl nur durch die Allgemeinheit unterschieden, mit welcher sie aus vorausgesetzten (konstitutiven)

Bestimmungen beliebiger Art sämtliche konsekutive zu erschließen bestrebt ist. Wird aber der Betrieb der Logistik auch auf die außerformalen Tatsachen gleichmäßig ausgedehnt, so deckt sich dann diese Wissenschaft mit dem, was als *allgemeine* Gegenstandstheorie[1] angestrebt und ausgebaut wird, und dann soll ein Streit um Namen nicht ein Hindernis sein, daß, die von verschiedenen Seiten her das gemeinsame Arbeitsgebiet betreten haben, sich untereinander verständigen; es handelt sich im wesentlichen doch nur darum, daß es einen guten Sinn hat, eine Wissenschaft mit der allgemeinen Fragestellung der Gegenstandstheorie zu betreiben.

DISKUSSION.

Grelling: 1. Ich vermisse in der Gegenstandstheorie, die alles umfassen soll, was sich a priori über Gegenstände aussagen läßt, die Metaphysik, z. B. das Kausalitätsgesetz.

2. Es ist nicht klar geworden, ob Herr Mally eingesehen hat, daß man über das Parallelogramm Lehrsätze aussagen kann, die nicht lediglich aus seiner Definition folgen, die vielmehr zu ihrer Ableitung Axiome erfordern und die deshalb synthetisch sind.

Es würde sich überhaupt empfehlen, den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen nicht zu verwischen. Er ist zur Trennung der verschiedenen Gebiete der „Gegenstandstheorie" sehr nützlich.

3. Der Gebrauch des Wortes „Gegenstand" bei Herrn Mally enthielt eine Willkürlichkeit. Wenn Herr Mally sagt: „Parallelogramm ist ein Viereck mit paarweise parallelen Seiten", so definiert er den *Begriff* Parallelogramm. Dieser ist freilich auch ein Gegenstand, aber nicht einer mit parallelen Seiten. An diesem Gegenstande ist aber nichts unbestimmt. Wenn ich nun hinzufüge „sonst völlig unbestimmt", so schränke ich den Sinn der obigen Definition nicht ein. Unter einem Gegenstand, der ein Viereck mit paarweise parallelen Seiten, sonst aber völlig unbestimmt ist, kann ich mir gar nichts denken. Diese Worte bezeichnen ebensowenig einen Gegenstand wie „hölzernes Eisen".

E. Mally (Schlußwort): Da die der Sitzung zugewiesene Zeit schon längst überschritten ist, will ich nur folgendes kurz bemerken: Was man als „Unbestimmtheit" oder „Schwanken" des Gegenstandsbegriffes getadelt hat, ist nichts als die Unbestimmtheit, die ihm bei seiner

[1] Allerdings sind dann die verschiedenen „speziellen Gegenstandstheorien" nicht mitbegriffen; sie werden aber ohnehin, soweit es nicht schon (wie im Falle der Mathematik) geschehen ist, ihre besondere, äußerlich getrennte Behandlung finden.

schlechthin absoluten Allgemeinheit notwendig zukommt. Es liegt keine Unklarheit im Gebrauche des Wortes Gegenstand bald für irgend-*einen* Gegenstand, bald für eine Klasse. Jede Klasse ist eben auch ein Gegenstand, und darüber bin ich mir bei gegenstandstheoretischen Untersuchungen vollkommen klar, ob ich eben von einer „Klasse" oder von den einzelnen „Dingen" der Klasse rede.

ÜBER DEN UNTERSCHIED UND DIE BEZIEHUNGEN DER LOGISCHEN UND DER ERKENNTNISTHEORETISCHEN ELEMENTE IN DEM KRITISCHEN PROBLEM DER GEOMETRIE.

Von R. Hönigswald.

Das kritische Problem der Geometrie ist zunächst eine Besonderung der allgemeinen Frage: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Es ist der Ausdruck des Bedürfnisses, das Recht der euklidischen Geometrie als absoluter Norm empirischer Raumverhältnisse zu begründen. Worauf gründet sich — so etwa lautet dieses Problem in konkreter Formulierung — die mit dem Anspruch auf Apodiktizität auftretende Forderung, das Dreieck der euklidischen Geometrie als die Norm für die Beurteilung eines jeden, wo, wann, worauf und womit immer gezeichneten Dreiecks zu betrachten.

Nun ist aber mit der apodiktischen Forderung der euklidischen Geometrie, eine Wissenschaft von den *Normen* der empirischen Raumgebilde zu sein, verknüpft ihr Anspruch, *strenge Wissenschaft* überhaupt zu sein.

Mit anderen Worten: die euklidische Geometrie *demonstriert*; und die euklidische Geometrie fordert apodiktische Geltung für die *Ergebnisse* ihrer Demonstration von den räumlichen Gebilden der Erfahrung. Der erste Satz kennzeichnet die Eigenart der *Gewinnung* von Erkenntnissen in der euklidischen Geometrie. Der zweite fixiert deren *Bedeutung* für alle räumliche Erfahrung. Der erste Satz betrifft eine Frage der *Logik* der euklidischen Geometrie; er repräsentiert das *logische* Element im Rahmen des kritischen Problems der Geometrie. Der zweite das eigentlich *erkenntnistheoretische*. Genauer: der erste, logisch-methodologische, ist eine Voraussetzung der im zweiten Satze erst enthaltenen erkenntnistheoretischen Fragestellung im engeren Sinne.

Die eigentliche erkenntnistheoretische Frage nach dem Grunde der apodiktischen Geltung des Ergebnisses der geometrischen Demonstration als Norm von räumlichen Verhältnissen der Erfahrung kann nämlich erst aufgeworfen werden im Hinblick auf die Erkenntnis, daß die Geometrie sich nicht auf Erfahrung gründet, sondern unabhängig von aller Erfahrung, d. h. beweisend verfährt. Denn nur im Hinblick auf diesen Umstand erst wird der Anspruch der euklidischen Geometrie auf Geltung für Objekte der Erfahrung zum Problem. Und andererseits gewinnt derjenige Faktor, kraft dessen die euklidische Geometrie demonstrierende Wissenschaft ist, der Faktor also, dem sie ihre *logische* Eigenart verdankt, seine volle Bedeutung erst im Zusammenhange der erkenntnistheoretischen Fragestellung. Ich meine den Faktor der sogenannten „reinen Anschauung".

Mit der Besinnung auf alle diese Verhältnisse nun hängt ein Weiteres und Wichtigeres zusammen:

Sogleich erweitert sich uns nämlich der ursprüngliche Sinn des kritischen Problems der Geometrie; sogleich verdoppelt sich uns hier der Sinn der kritischen Grundfrage: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Neben die in engerer Bedeutung erkenntnistheoretische Forderung des Rechtsgrundes für einen empirischen Gebrauch der Geometrie tritt die Forderung eines Beweises für die Möglichkeit einer nicht-analytischen, d. h. nicht aus bloßen Begriffen zu führenden *Demonstration.* Es verdoppelt sich mithin, genauer gesprochen, der Sinn des Wortes „synthetisch". „Synthetisch" bedeutet — und zwar stets in seiner Kombination mit dem Worte „apriorisch" — einmal: den Grund für die Möglichkeit des spezifischen Verfahrens der euklidischen Geometrie, nämlich zu demonstrieren, ohne in einer Analyse von Begriffen zu bestehen; und es umfaßt das andere Mal den Grund der apodiktischen Geltung der Geometrie als Norm für die räumlichen Verhältnisse der Erfahrung. Es weist hin das eine Mal auf den Grund dafür, daß die euklidische Geometrie ihre Sätze nicht auf die Erfahrung gründet, d. h. durch Beobachtung und Experiment gewinnt, sondern ein für allemal, d. h. für den *Begriff* ihrer Gebilde, obschon nicht *aus* Begriffen entwickelt; und es bezeichnet das andere Mal den Grund der Geltung des für die Begriffe der geometrischen Gebilde *Bewiesenen* von den räumlichen Verhältnissen der Erfahrung.

Das Wort „synthetisch" verdeckt also — unanalysiert — gleichsam den Unterschied zwischen den logischen und den erkenntnistheoretischen Elementen im kritischen Problem der Geometrie und mit der Besinnung auf die Verschiedenheit seiner Bedeutung erst enthüllt sich uns der Wert jener Unterscheidung selbst.

Aus solchen Erwägungen aber fällt zugleich auch Licht auf die erkenntnistheoretische Stellung der euklidischen und der nicht-euklidischen Geometrien, bezw. auf das Verhältnis jener zu diesen. Zwei Punkte standen hier von vornherein fest:

I. Die Axiome Euklids sind nicht beweisbar.

II. Ihre in anscheinend vollkommener methodischer Freiheit mögliche Kombination resp. Negation bildet den Ausgangspunkt in sich völlig geschlossener geometrischer Systeme nicht-euklidischen Charakters. Und zweierlei war es wieder, was man daraus schloß: der *Tatsachenwert* der euklidischen Geometrie, den man sogleich näher als den Ausdruck ihres *empirischen Ursprungs* bestimmte, und die These, daß die Geometrie als mathematische Disziplin in der Analyse *willkürlich* gesetzter Ausgangspunkte sich erschöpfe.

Gegen die empirische Valenz der euklidischen Axiome sprechen vor allem zwei gewichtige Gründe: die Eigenart ihres modalen Charakters, genauer ihre Präzision oder doch ihr Anspruch auf Präzision gegenüber jeder möglichen Verallgemeinerung aus der Erfahrung — zu einer Linie *kann* durch einen außerhalb ihrer gelegenen Punkte nur eine Parallele gelegt werden —, also die absolute Freiheit der geometrischen Axiome von jeder Spur einer komparativen Allgemeinheit; und dann der grundsätzliche Gegensatz der Substrate der euklidischen Geometrie zu den analogen Substraten in der Erfahrung: Punkt, Linie und Raum bedeuten in der *Geometrie* etwas von Punkt, Linie und Raum in der *Erfahrung* völlig Verschiedenes.

Ist andererseits die Geometrie wirklich nur eine Wissenschaft mit willkürlich gesetzten Ausgangspunkten? Erschöpft die Vorstellung der letzteren den Begriff des geometrischen Axioms? — Was mit diesen Fragen am Spiel steht, ist der Erkenntniswert und der Sinn der Geometrie überhaupt: ist sie Hirngespinst oder Wissenschaft, sind ihre Ergebnisse Phantasmen oder Erkenntnisse? — Ich beantworte diese Frage mit dem Hinweis auf eine fundamentale Unterscheidung.

Die Freiheit in der Wahl des zu Definierenden ist lange noch nicht gleichbedeutend mit dessen willkürlicher Setzung, die relative Freiheit in der Auswahl der Methoden zur Definition eines Gegenstandes bedeutet noch nicht dessen Abhängigkeit von der individuellen Willkür. Gewiß, ich *will* das eine Mal den *euklidischen*, das andere Mal — durch Streichung bezw. Modifikation des Parallelenaxioms — einen *anderen* Raum definieren: *daß* ich aber durch mein Verfahren in dem einen Fall die euklidische, in dem zweiten eine andere räumliche Gesetzlichkeit definiere, ist ein meiner Willkür schlechthin entzogener Umstand. — Nur weil sich dies so verhält, spricht man mit Recht von einer *Entdeckung* der Gesetzlichkeit nicht-euklidischer Räume.

Die verschiedenen Geometrien gelten nebeneinander; aber sie gelten nebeneinander nicht wie die sich zufällig vertragenden Phantasmen eines oder verschiedener Menschen, sondern wie verschiedene *objektive* Verhältnisse ausdrückende *Gesetzlichkeiten*. Jede der Geometrien muß Bedingungen erfüllen, kraft deren sie eben Geometrie, und nicht eine in ihrer Geltung auf das empirische Subjekt beschränkte Kombination beliebiger Vorstellungen ist.

Die These von der Willkürlichkeit der Grundlagen der Geometrie verdankt ihr Dasein einer Verwechslung der psychologischen Umstände ihres *Betriebes* mit den logischen Bedingungen ihres Begriffes. — Eine besondere Form der psychologischen Bedingtheit eines Effektes wird dessen logischer Bedingungslosigkeit gleichgesetzt. Die Gefahr einer solchen Verwechslung liegt bei der Geometrie als mathematischer Disziplin näher als bei anderen Wissenschaften. Die Mathematik *schafft* sich ihre Objekte; sie schafft sie in den Aufgaben und Problemen, die sie sich stellt, und in den Methoden, die sie betätigt. Aber sie stellt damit zugleich auch — und das ist für uns entscheidend — ihre Probleme und Methoden unter das Gesetz ihrer Gegenstände. D. h.: die Geometrie verfährt willkürlich in der Stellung ihrer Probleme, nur soweit es die Eigenart der durch diese bestimmten Objekte gestattet; und nur *die* Frage stellt ein Problem, die zur Bestimmung eines solchen Gegenstandes beiträgt, also dessen objektiven Bedingungen entspricht. Die Mathematik erfaßt ihre Objekte als Probleme; aber das bedeutet *nicht* eine *relativistische* Be-

stimmung des mathematischen *Objekts*, sondern eine *nicht relativistische* Bestimmung des mathematischen (geometrischen) *Problems*.

In den Axiomen und in dem System der euklidischen Geometrie ist der absolute euklidische Raum in seiner objektiven Gesetzlichkeit definiert. Die Axiome der euklidischen Geometrie sind die Repräsentanten des absoluten euklidischen Raumes, der reinen euklidischen Anschauung. — Die nicht-euklidischen Geometrien repräsentieren objektive und anschaulich-räumliche Gesetzlichkeiten anderer Art. Für die euklidische Geometrie steht die These: ihre Axiome haben Tatsachenwert; aber sie definieren oder schaffen die Tatsachen, um die es sich handelt, und zwar den eigenen Bedingungen der letzteren gemäß. Das aber heißt *erkenntnistheoretisch* gesprochen: die euklidischen Axiome sind *ungeachtet* ihres Tatsachenwertes nicht empirisch, das heißt *methodologisch* ausgedrückt: die euklidische Geometrie *demonstriert*, indem sie *konstruiert*.

Und genau das Entsprechende gilt für die nicht-euklidischen Geometrien. Auch *sie* definieren Tatsachen; auch ihre Probleme determinieren eine gegenständliche und, wenn auch nur negativ, als anschaulich zu denkende Gesetzlichkeit; auch ihre Axiome sind der Ausdruck wenigstens des Gedankens einer demonstrierenden Konstruktion in nicht-euklidischen, reinen Anschauungsräumen; auch sie demonstrieren im Gedanken einer möglichen Konstruktion.

Mit anderen Worten: Alle Geometrien sind axiomatisch. Alle Geometrien demonstrieren, obschon es keine aus Begriffen tut. *Alle Geometrien sind apriorisch und synthetisch in dem ersten Sinne dieses Wortes.* Alle Geometrien sind im Hinblick auf das logische Element der kritischen Fragestellung gleichwertig. Alle Geometrien sind grundsätzlich von gleicher logisch-mathematischer Valenz. Alle Geometrien sind logisch von der Erfahrung genau so weit entfernt wie von analytischen Begriffsspielen.

Prinzipiell unterschieden voneinander sind die Geometrien nur im Hinblick auf ihr *erkenntnistheoretisches* Verhältnis zum Begriff der Erfahrung; denn positiv ist dieses Verhältnis nur bei der *euklidischen* Geometrie. Nur die Axiome der euklidischen Geometrie beanspruchen Normen zu sein für die räumlichen Verhältnisse der Erfahrung. Nur für die Axiome der

euklidischen Geometrie deduziert die kritische Philosophie das *Recht* dieses Anspruchs. *Apriorisch und dennoch synthetisch im zweiten Sinn dieses Wortes ist nur die euklidische Geometrie.*

Warum gerade die euklidische Geometrie? — so ist man sogleich geneigt zu fragen. Die Antwort des Erkenntnistheoretikers auf diese Frage kann nur in der Begründung ihrer Ablehnung bestehen. Die Frage ist keine erkenntnistheoretische Frage, denn sie ist keine Geltungsfrage. Sie wäre die Frage *nicht* mehr nach dem Rechtsgrunde der Geltung der euklidischen Geometrie für alle räumlichen Verhältnisse der Erfahrung, sondern eine Frage nach dem Grunde der *Tatsache* dieser Geltung. D. h. sie wäre entweder psychologisch oder metaphysisch. Sie ist entweder die Frage: wie kommt die den Bedingungen der euklidischen Axiome gemäße empirische Anschauung zustande? Wie entsteht die Kenntnis von der euklidischen Raumgesetzlichkeit in uns? Warum entwickelt sich diese Kenntnis zeitlich *vor* jeder anderen geometrischen?; — oder aber sie ist die Frage: warum ist unsere empirische Anschauung gerade den Bedingungen der euklidischen Axiome gemäß?

Bezeichnet man — wie dies so oft geschieht — die Grundlagen der Geometrie als „tatsächlich" und „empirisch", so denkt man dabei an die Verträglichkeit der verschiedenen Geometrien. So gewiß aber diese Verträglichkeit in dem synthetischen — oder was dasselbe bedeutet — in dem *axiomatischen* Charakter der Geometrien begründet ist, so gewiß ist hier der Gebrauch der Worte „tatsächlich" und „empirisch" verwirrend. Denn der Ausgangspunkt keiner Geometrie ist eine Tatsache der Erfahrung. „Tatsächlich" und „empirisch" sind in der Theorie der Geometrie eben nicht Synonyme, weil die Geometrie die „Tatsachen", die sie repräsentiert, zugleich den objektiven Bedingungen dieser Tatsachen gemäß erzeugt und definiert.

Der philosophische Kritizismus ist ebenso Theorie der Erfahrung, wie er Theorie der geometrischen, d. h. räumlich-anschaulichen Voraussetzungen der Erfahrung ist. Das aber heißt: Das logische Element im kritischen Problem der Geometrie muß geklärt, der Grund für die Möglichkeit eines demonstrierenden Verfahrens in der Geometrie muß entdeckt sein, wenn das eigentlich erkenntnistheoretische Problem überhaupt soll ge-

stellt werden können. Die euklidische Geometrie muß, um mit ihren Axiomen ein Element der kritischen Erfahrungstheorie zu sein, sich vor allem als Wissenschaft rechtfertigen. Das aber kann sie nur durch eine erkenntnistheoretische Klärung ihres Verhältnisses zur nicht-euklidischen. Diesem Zwecke nun wurde in meinen Darlegungen die Scheidung zwischen den logischen und den erkenntnistheoretischen Elementen im kritischen Problem der Geometrie dienstbar gemacht.

DISKUSSION.

Bauch betont, daß der *verschiedene* Wert der *verschiedenen* Geometrien lediglich in der Bedeutung *für* die Erfahrung liege. Lediglich die euklidische Geometrie gilt, obwohl *unabhängig* von aller Erfahrung, doch *für* die Erfahrung.

Hessenberg: Die Worte, mit denen der Vortragende die erkenntnistheoretische Frage nach der Geltung der euklidischen Geometrie ablehnte, indem er die Geltungsfrage als versteckte Tatsachenfrage aufwies, lassen anscheinend eine Anwendung auf alle Geltungsfragen zu. Es war nicht zu erkennen, warum diese Ablehnung nur für die *Geometrie* und nicht für alle erkenntnistheoretischen Fragen möglich sein soll.

Peano: Dans les dernières années on a construit beaucoup de géométries, différentes entre elles par le système des idées primitives (non définies), et des propositions primitives (non démontrées, postulats). Le dernier resultat de ces recherches est contenu dans un Mémoire de M. Pieri, prof. à l'Université de Parma, publié dans les Mémoires de l'Académie de Turin, il y a quelques jours, où le nombre des idées primitives est reduit à deux, point et distance, déterminées par 24 postulats.

Dr. **Franze:** Ich glaube die empirische Frage reduziert sich auf die Frage nach der *erkenntnistheoretischen* Möglichkeit des Vorhandenseins nicht-euklidischer *Räume*. Ist erkenntnistheoretisch ein Riemannscher etc. Raum denkbar, dann ist auch die betreffende nicht-euklidische Geometrie *empirisch* gültig. Ist aber nur ein euklidischer Raum *erkenntnistheoretisch* denkbar, dann ist nur die euklidische Geometrie *empirisch* richtig; die logische Geltung der anderen wird durch diese Überlegung natürlich nicht berührt.

Hönigswald (Schlußwort): Nochmalige Zusammenfassung des im Vortrag Erörterten.

LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE, SON OBJET ET SON DOMAINE.

Par W. M. Kozlowski (de Varsovie).

I.

Il y a trente ans la philosophie de l'histoire semblait être bien morte, — morte et enterrée, comme dit la vieille chanson. — Les historiens subissaient l'influence du naturalisme dans les idées et dans la méthode[1], et il semblait que les spéculations sur le passé et l'avenir de l'humanité, sur ses problèmes et sa destination seraient une fois pour toutes remplacées par des recherches sociologiques, anthropologiques et linguistiques suivant la méthode des sciences naturelles et tendant vers leur exactitude et leur but pratique.

Le retour vers les études historiosophiques et l'intérêt croissant pour elles semble dériver de trois causes différentes; 1° l'*influence de l'évolutionisme* qui rapprocha les sciences de la nature du point de vue historique; 2° le retour aux *recherches épistémologiques* et à Kant, indiquant l'insuffisance du *positivisme*; 3° une nouvelle conception de la *philosophie comme science des valeurs*, rapprochant la philosophie de l'histoire par ce trait commun.

C'est à un savant russe, membre distingué de la famille slave, M. Karieïew, qu'appartient l'honneur d'avoir, parmi ses confrères de la nouvelle génération, posé nettement la nécessité d'un traitement philosophique de l'histoire.[2] Plus d'une parmi les idées émises par lui se retrouvent dans les écrits de savants allemands qui, un peu plus tard, revinrent au même problème avec une assiduité toujours croissante.

[1] Voyez par exemple *L'esprit nouveau* de Quinet; *Vue générale de l'histoire* de M. Lavisse etc.

[2] Il publia ses *Problèmes fondamentaux de la philosophie de l'histoire, 1883*, en deux volumes (en russe).

Mais le retour à l'idée que l'ensemble des phénomènes de la vie des nations, doit former l'objet d'une science philosophique, est accompagné de la conscience que cette science nouvelle ne peut être calquée sur l'ancienne philosophie historique, quoiqu'elle puisse profiter de ses indications et de ses recherches. On voit de nombreuses tentatives de justifier sa nécessité, de délimiter son domaine, de refraire sa conception conformément aux idées actuelles, comme cela a eu lieu pour la philosophie dans sa totalité, après la crise qu'elle avait subie sous l'influence de la domination du dogme naturaliste.

Et d'abord il faut se demander: doit-il y avoir deux sciences distinctes pour la synthèse du devenir social et historique comme l'admet M. Wundt?[1]

Nous pensons que cette science doit être unique.

Quelle est en effet la différence entre un fait historique et un fait social? N'est-ce pas que le premier est pris en connexion temporelle avec ses précédents, le second en liaison simultanée avec d'autres faits du même genre? Que le premier est traité d'une manière spécifiante (ou individualisante), l'autre, d'une manière généralisante? Que la première est plutôt descriptive (phénomenologique), la seconde raisonnante (nomologique)? Mais ces distinctions doivent disparaître dans une science aussi synthétique et aussi générale que la *philosophie sociale*[2], nom que nous préférons à celui de philosophie historique auquel se rattachent des associations peu désirables et un sens plus restreint. La différence de la science sociale et de la science historique n'est que celle de la statique et de la dynamique de la Société.

Le second point important, c'est de savoir pourquoi cette science doit être une science philosophique? N'est-il pas naturel

---

[1] Voyez sa *Logique*, II, 2e partie.

[2] Ce terme n'est pas nouveau. Nous les trouvons dans le titre de l'Économie de J. St. Mill *(Principles of Political Economy with some of their applications to social Philosophy)*, qui, en suivant la tradition de Bacon, donne le nom de philosophie à une science raisonnée de la Société. Récemment M. Stammler dans son *Wirtschaft und Recht*, etc. (1re édition, 1896) posa la nécessité d'une science synthétique, embrassant le droit et l'économie sociale à laquelle il voudrait donner le nom de philosophie sociale. Dans notre conception, la philosophie sociale diffère essentiellement de celle de J. St. Mill ; elle est aussi plus large que celle de M. Stammler. Nous avons mentionné la nécessité de cette science et employé ce nom dans nos écrits polonais (voyez surtout *La classification des sciences*) depuis 1893.

d'admettre que les conceptions les plus générales sur la vie des sociétés humaines doivent faire l'objet de la science spéciale qui les étudie? Ne sont-ce pas les historiens qui doivent s'en occuper au lieu des philosophes?

Sans entrer dans la discussion et la critique des réponses proposées, nous donnons la nôtre très brièvement. Elle dérive de notre conception de la philosophie.

Les particularités des sciences spéciales sont déterminées par l'exclusivité de leur point de vue. On peut distinguer huit grands embranchements des sciences formés par quatre paires de points de vue opposés: 1° subjectif-objectif[1]; 2° individualisant-généralisant[2]; 3° théorique-pratique[3]; 4° formel-réel.

On pourrait y ajouter la distinction introduite par M. Wundt[4], des sciences qui traitent les phénomènes (*phénoménologiques*) et de celles qui traitent les objets (*systématiques*). On pourrait ensuite diviser chacun de ces groupes en deux selon la prédominance du raisonnement ou de la description. Nous obtiendrons ainsi 1° les sciences *nomologiques* (comme la sociologie) opposées aux *phénoménologiques descriptives* (c'est ici qu'appartient l'histoire) et 2° les sciences *génétiques* par ex. embryologie (formant chez M. Wundt un groupe parallèle aux deux premiers) opposées aux *systématiques descriptives* (anatomie).

La philosophie qui cherche à se former une conception unifiée de la réalité, envisagée comme un tout, doit nécessairement tendre à s'élever au-dessus de ces oppositions. Elle doit réunir dans

---

[1] Les règnes «noologique» et «cosmologique» d'Ampère. (Voyez son *Essai sur la philosophie des sciences*, vol. I, table.)

[2] Ou mieux, peut-être, spécifiant, d'après la proposition de M. Driesch, faite au Congrès philosophique. Cette opposition, accentuée par M. Windelband, a été élaborée plus spécialement par M. Rickert par rapport à l'histoire (voyez surtout son étude sur la philosophie de l'histoire dans le recueil intitulé *Die Philosophie im Beginn des XX. Jahrhunderts*, Heidelberg 1907); aussi Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, 1900, et sa communication au 2e Congrès de philosophie sur la *Logique des sciences historiques*. Cette distinction concerne la manière de traiter les objets soit en les considérant dans ce qu'ils ont de commun (généralisant), soit dans ce qui les distingue comme individus de la même classe. Les auteurs précités tâchent de rattacher cette distinction à une applications des valeurs, ce qui ne nous semble pas dériver de la distinction même qui comporte un traitement purement objectif.

[3] Sciences pures et sciences appliquées.

[4] Voyez son *System der Philosophie*, p. 29 (1re édition).

sa synthèse suprême ce que chacun des points de vue spéciaux a séparé et façonné d'après sa méthode exclusive.

Or les phénomènes de la vie des nations semblent empiéter sur les embranchements mentionnés et par conséquent ne peuvent être étudiés d'une manière synthétique par aucune des méthodes caractéristiques pour ces groupes de sciences, ni au moyen de leurs concepts constitutifs. Cela concerne surtout l'opposition du subjectif-objectif et celle du théorique-pratique. En effet, la science de la société humaine n'est ni une science de phénomènes d'ordre purement physique ni celle de phénomènes d'ordre purement mental. Elle n'est pas une science appliquée, mais elle n'est pas non plus théorie pure, puisqu'elle ne peut se dispenser de juger. Ses concepts fondamentaux, comme celui du *progrès*, contiennent une évaluation.

Ce caractère des phénomènes historiques et sociaux fait que la science, qui veut en être la synthèse, oscille entre l'historiosophie idéaliste et la sociologie naturaliste[1], et que dans le sein même de cette dernière les méthodes subjective et objective se disputent la suprématie.

D'autre part la méthode généralisante avec sa tendance nomologique semble être irréconciliablement opposée à la méthode d'individualisation qui rapproche l'histoire de l'art et la fait même exclure du domaine des sciences par certains penseurs.

La synthèse réelle n'est donc possible pour les phénomènes d'ordre social que par une méthode et à l'aide de concepts constitutifs dénués de cette exclusivité qui est propre à ceux de différents groupes de sciences spéciales. Ces méthodes et ses concepts doivent être empruntés à la philosophie qui vise au même but: celui de dépasser la particularité des sciences spéciales. Voilà pourquoi la science synthétique des phénomènes sociaux et historiques doit prendre une place parmi les sciences philosophiques.

Ce résultat comporte une série de conséquences.

D'abord, en ce qui concerne *la relation de la philosophie sociale à la sociologie*. Nous ne pouvons adhérer à l'opinion de M. Karieïew reprise par M. Simmel[2] et approuvée par M. Windelband[3] qui prescrit à l'historiosophie le rôle d'une science *phénoméno-*

[1] Comme on le voit même dans la dynamique sociale d'Auguste Comte.

[2] Simmel : *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1re éd. 1892, Ch. II.

[3] Dans son rapport au IIe Congrès de philosophie (Genève, 1905).

logique en conservant pour la sociologie celui d'une science *nomologique*, car ce point de vue invertit la généralité synthétique des deux sciences (si nous en admettons deux). En effet, la philosophie de l'histoire, vu l'élément philosophique qu'elle contient, doit viser à une synthèse plus générale que la sociologie, tandis qu'une science phénoménologique est toujours moins générale et moins synthétique qu'une science nomologique.

Nous ne pouvons non plus nous mettre d'accord avec la conception de M. Wundt pour qui chacune de ces deux sciences occupe le sommet d'une pyramide séparée: la sociologie, celle des sciences *sociales*; la philosophie de l'histoire, celle des sciences *historiques*. Car si la division du travail scientifique justifie cette séparation pour des sciences spéciales, il est clair, comme nous venons de l'établir, que la distinction du social et de l'historique, fondée sur la différence des méthodes, doit disparaître dans une science synthétique qui s'élève au-dessus de cette différence.

Il est aisé de prouver par une analyse historique et logique (ce que je fais ailleurs[1]) que *la sociologie n'est qu'une forme particulière de la philosophie de l'histoire*, forme qui correspond à la conception positiviste, comme la philosophie de l'histoire spéculative dériverait de l'ancienne conception rationaliste. L'idée de sociologie est le résultat du dogme naturaliste impliqué dans le positivisme et statuant que toute science doit avoir une forme nomologique.

Il en résulte que la philosophie sociale conçue dans le sens que nous lui assignons correspond à l'idée classique de la philosophie de l'histoire, élargie par ce que le développement des sciences sociales et les tentatives de leur synthèse dans la sociologie, ont introduit de nouveau dans les problèmes, les idées directrices et les méthodes de cette science. Elle embrasse dans ses synthèses non seulement le passé et l'avenir de l'humanité

[1] Voyez la *Revue philosophique polonaise*, 1909, vol. I et II. M. Barth a posé cette identité dans le titre de son livre (*Philosophie der Geschichte als Soziologie*, 1897) sans la prouver d'ailleurs autrement qu'en affirmant l'identité d'objet, et sans justifier le caractère philosophique de l'historiosophie. L'objet de l'histoire, dit-il, sont les sociétés humaines et leurs changements ; la sociologie s'occupe du même objet ; la sociologie est par conséquent l'histoire parvenue à la conscience de son problème. Mais, en admettant que la définition de l'histoire soit correcte, ce serait l'histoire et non sa philosophie dont il s'agirait.

envisagés et jugés d'après certains principes, mais aussi tout ce qui peut être conçu sous forme synthétique dans l'ordre de phénomènes sociaux. On voit par là que non seulement les sciences historiques et sociales, mais encore les sciences juridiques et politiques ainsi que la linguistique et la philologie seraient ses sciences tributaires.

En deux mots : la philosophie sociale serait *la science la plus générale des phénomènes d'ordre social; la clef de voûte de l'édifice des sciences considérant la vie humaine au point de vue collectif.*

LA STRUCTURE DE LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE.

Par W. M. Kozlowski (de Varsovie).

La structure d'une science est déterminée par son but. Or, le but de chaque science est double: 1° la satisfaction de notre aspiration vers la connaissance, qui est le but théorique et intérieur de la science; 2° la direction de notre conduite par rapport aux objets étudiés, en tant qu'ils peuvent servir à nos buts extérieurs, résume son application pratique.

Dans les sciences expérimentales, les lois, c'est-à-dire l'expression des régularités particulières des phénomènes, forment une étape vers la *connaissance*, c'est-à-dire vers une transformation de la réalité en structure idéelle cohérente et dénuée de contradictions, que nous appelons vérité scientifique. Elles forment en même temps le point d'appui pour les règles de notre *conduite utilitaire* dans les branches des sciences appliquées qui dépendent de la science théorique en question.

Dans les branches de la science concernant le devenir extérieur nous trouvons un contentement théorique complet en nouant les effets aux causes pour former une série prolongée indéfiniment. Pour donner plus de consistance aux séries diverses et pour les réunir nous créons des causes extraphénoménales ou des *hypothèses scientifiques*. Ce procès, prolongé dans la pensée indéfiniment, donne un aspect déterministe à notre conception du devenir dans le monde spatial.

Mais il est aisé de voir que l'application du même procédé au devenir historique cesse d'avoir un sens quelconque dès qu'on dépasse les bornes de l'*univers historique*. Il nous est intéressant de suivre dans l'éducation et dans le cours de la vie d'un Napoléon les causes qui contribuèrent au développement de son génie, de ses ambitions, de la foi persévérante en soi et de toutes les autres qualités qui lui firent jouer un rôle tellement éminent dans l'histoire. Mais notre intérêt pour les conditions héréditaires auxquelles il devait ces qualités n'est déjà que très

secondaire. Et s'il était possible de tracer l'origine de ces conditions jusqu'à la nébuleuse primitive ou tout autre point dans le passé éloigné que nous consentirions à considérer comme point de départ, — ce qui serait une «explication», selon le type des sciences inductives, — cette déduction n'aurait aucune valeur au point de vue de l'histoire et n'y expliquerait rien du tout. Nous ne pouvons donc admettre, avec M. Simmel, que le but de la philosophie de l'histoire soit la découverte des lois historiques provisoires et devant se dissoudre avec le progrès de la science dans les lois cosmiques générales. Cette dissolution serait en réalité l'annihilation de l'histoire et de sa philosophie. L'histoire de la transformation des éléments de la nébuleuse en protoplasme de l'ovule et du sperme qui donnèrent naissance à un héros de l'histoire n'est pas une explication d'ordre historique mais une déduction d'ordre cosmologique, aussi minutieuse et impossible à faire qu'inutile. Car ce qui nous intéresse au point de vue cosmologique c'est la loi générale de l'évolution et non son application à tel ou tel fait individuel.

Nous pouvons donc poser la règle suivante:

La chaîne ou les chaînes d'explications causales (en tant qu'appliquées dans l'historiosophie) doivent avoir leur origine dans les limites de l'univers historique.

Ceci est au point de vue de la conception déterministe du monde une rupture arbitraire de la chaîne causale, cette conception n'admettant l'indéterminisme que pour l'état primitif de l'univers au point de vue cosmique qui est évidemment bien «préhistorique».

Mais il y a une autre raison qui empêche de dissoudre le devenir historique dans le devenir cosmique. La consistance d'une explication causale exige l'homogénéité de la cause et de l'effet. Le parallélisme psycho-physique est inévitable, au moins comme principe épistémologique, quel que soit du reste notre jugement sur sa valeur métaphysique. Car en employant l'expression imagée et très compréhensive de M. Strong: on ne peut pas attacher une chaîne réelle à un clou peint. Or *les phénomènes historiques étant essentiellement d'ordre psychique ils ne peuvent être soumis qu'à la causalité psychique*, qui présente une application du principe de causalité autre que dans les sciences de la nature[1] et n'ayant affaire *qu'à des causes mentales.*

[1] Voyez M. Wundt sur la causalité psychique (*Philosophische Studien*, X)

Cette exigence paraît être en désaccord avec le pragmatisme historique courant. On y parle souvent de disettes et autres maux élémentaires comme de causes de révolutions, etc. Mais en réalité ce qu'on a en vue ce ne sont pas les causes matérielles, mais les états mentaux qui en dérivent en raison de la dépendance mutuelle du physique et du moral chez les êtres vivants.

D'autre part, il est aisé à voir que les explications historiques ne peuvent pas prendre la forme de lois. Nous ne répéterons pas ici tous les arguments exposés contre l'idée des lois historiques dont l'un et non le moins intéressant a été énoncé au Congrès philosophique dernier par M. Adrien Naville. Il nous suffit de dire que la forme de loi (qui est une règle d'après laquelle le phénomène se répète) ne peut s'appliquer qu'aux phénomènes qui se répètent et que sa valeur pratique se rattache uniquement aux phénomènes dont la période est assez courte en comparaison des valeurs du temps qui sont à notre disposition. Comme le théorème de la phase en physique se transforme en principe de croissance d'entropie lorsqu'on passe des phénomènes isolés à la totalité du devenir[1], de même se fait-il en histoire. Les régularités qu'on peut énoncer dans des sciences sociales particulières (comme par exemple la dépendance du prix de l'offre en économie) se dissolvent dans une conception qui n'a rien de commun avec l'idée cyclique d'une loi. *Le cours de l'histoire dans sa totalité* (et ce n'est que dans ce sens qu'elle peut former l'objet d'une philosophie complète de l'histoire) *n'est point cyclique mais asymptotique*, comme du reste celui de l'évolution cosmique.

Or il est impossible de construire un devenir asymptotique avec des éléments cycliques.

Voilà pourquoi la forme sous laquelle nous pouvons embrasser d'une manière synthétique le devenir historique n'est pas la forme cyclique d'une loi, mais la forme asymptotique du *progrès infini*. Ce n'est pas une règle de répétition, mais *la direction du mouvement continuel* qui y est l'objet de nos recherches. Cette direction une fois déterminée, on peut prolonger le cours de l'histoire vers un terme idéel, placé dans l'avenir indéterminé, et

---

et M. Bernheim sur l'application de la causalité en histoire (*Einleitung in die Geschichtswissenschaft*, 1905, p. 34 et suivantes).

[1] Voyez notre article sur l'*Évolution comme principe philosophique du devenir* (*Revue philosophique*, 1904, février).

considérer ce terme comme la *fin de l'histoire* (ainsi qu'on peut parler de l'état où l'entropie atteindra son maximum comme du terme cosmique).

Des lors les causes psychiques du devenir historique (que nous appelons dans ce cas *motifs*) peuvent être considérées comme visant cette fin, et ce qui était causal au point de vue extérieur, devient final si nous nous transférons sur le *terrain propre de l'histoire qui est celui de l'activité consciente.* En effet, il est aisé de voir que l'explication finale est la seule qui nous donne dans ce cas le contentement intérieur exigé par le but théorique de la science. La réduction d'un acte conscient et volontaire à ses motifs, étant conforme aux données immédiates de la conscience, est plus *réaliste* à ce point de vue que ne le serait une analyse physiologique complète (si elle était même possible). Elle restera toujours préférable à cette dernière, au point de vue qui nous intéresse, donnant une explication complète et satisfaisante.

Nous obtenons ainsi un point de repère pour délimiter le concept de l'action historique.

Une action historique est celle qui tend consciemment vers un but général considéré (justement ou non) comme formant une étape dans la voie du progrès.

Les hommes ne peuvent point vivre sans produire de biens matériels, comme ils ne le peuvent sans respirer. Mais ce ne sont pas ces actions indispensables qui font le contenu de l'histoire. Elles n'entrent dans l'histoire que par leurs équivalents mentaux: par les idées sur la propriété, les relations juridiques, le sentiment d'injustice et de peine que produit l'inégalité dans la distribution des biens, etc. Et encore sous cette forme elles ne sont que des éléments constitutifs secondaires de l'histoire. Nous ne pouvons considérer comme actions historiques que celles *qui tendent vers un but idéal.* C'est ainsi que nous *traçons les limites de l'univers historique* et que nous parvenons à la formule de l'histoire: *la lutte pour les idéaux de l'humanité.*

Le procès historique pris dans sa totalité doit être considéré (au point de vue unique qui lui est propre: celui de la conscience et de la volonté humaine) comme une *tendance continuelle vers le mieux et une lutte avec tout ce qui empêche sa réalisation.* Ceci est le sens de l'idée de progrès, dominant le devenir historique dans son ensemble. Ce point de vue n'exclut pas

évidemment les recherches sur les conditions matérielles de la vie des sociétés; mais ce n'est que par leur influence sur l'état mental qu'elles entrent dans l'histoire. Les considérations méthodologiques émises jusqu'à ce moment concernent surtout les difficultés impliquées dans la nécessité de dépasser les oppositions du subjectif-objectif et partiellement celles du généralisant-individualisant.

Il nous reste encore une opposition à examiner: c'est celle du théorique et du pratique dans notre science. L'idée de la sociologie chez Auguste Comte (et chez Saint-Simon déjà) a été éminemment pratique.

Le but de la science était celui de diriger l'activité humaine consciemment et sans déviation vers le bonheur de l'humanité. La sociologie a conservé chez les continuateurs d'Auguste Comte le même caractère d'une science théorique servant de base pour des applications. Au contraire, la philosophie historique des philosophes a eu son caractère purement contemplatif. La philosophie sociale doit non seulement réunir ces deux caractères distincts; elle doit aller plus loin dans sa synthèse et poser des principes immédiatement applicables.

Si la philosophie sociale veut dominer la réalité, comme le font les sciences de la nature, elle ne peut se contenter de considérer le devenir historique *sub specie æternitatis* (et c'est au moyen de l'idée du progrès qu'elle le fait), mais elle doit avoir un moyen conceptuel de fixer sa réalité (socio-historique) au point de vue soit statique, soit dynamique, dans chaque moment concret de sa réalisation, — moyen correspondant à l'idée de loi dans les sciences nomologiques.

Ce rôle y est rempli par ce que nous appelons *principes sociosophiques*. Le caractère particulier de ces principes consiste en ce qu'ils associent *la fonction explicative* d'un principe théorique à *la fonction directrice* d'un principe pratique. Mais l'explication donnée par un principe sociosophique n'est point la même que celle d'une science purement théorique et nomologique. Cette dernière repose sur des postulats cognitifs et par là dépend définitivement de l'épistémologie. Au contraire la philosophie sociale, en concordance avec l'élément final qui y domine, dépend de la science des valeurs, et ses explications ont une teinte éthique. L'idée de justice (objectivité des valeurs) y joue le même rôle que celle de vérité dans les branches théoriques. Tels

sont par exemple les principes des droits naturels, du contrat social, etc. Ils n'expliquent par les différences de fait qui existent entre les individus, ni les origines historiques de la société. Mais ils nous donnent la raison suffisante de nos postulats pratiques; ils nous enseignent comment nous devons envisager les relations des individus entre eux (comme personnes morales) ou bien celles de citoyens envers le gouvernement, pour mettre d'accord les postulats du progrès avec les exigences d'une pensée logique et conséquente.

Il serait très intéressant de comparer à ce point de vue des livres tels que le *Contrat social* de Rousseau et *Le droit ancien* de M. Maine. Nous nous bornerons pour le moment à remarquer qu'on s'est peut-être trop pressé de rejeter (sous l'influence de la dogmatique du fait) comme surannée, une méthode de traiter les faits politiques et sociaux qui a donné des preuves si frappantes de son efficacité. *La découverte d'un principe sociosophique a, pour le progrès social la même valeur que la découverte d'une loi de la nature pour l'application utilitaire de la science.*

L'élaboration de ces principes formerait l'objet d'une partie générale de la philosophie sociale, qui correspondrait par son caractère généralisant à la sociologie, mais aurait une structure toute différente et serait basée sur les résultats des sciences sociales, juridiques et politiques, soumis à une revue critique au point de vue de la théorie générale des valeurs. La partie spéciale, donnant une interprétation philosophique du passé de l'humanité et des vues sur son avenir, le tout fondé sur les principes élaborés par la partie générale, se rapprocherait de la conception actuelle de la philosophie historique.

BEMERKUNGEN ZUR LOGIK DER PATHOLOGIE.

Von Privatdozent Dr. phil. et med. Willy Hellpach (Karlsruhe).

M. H.! Es ist jetzt ein Menschenalter her, da redete Helmholtz in einem Festvortrage übers Denken in der Medizin. Er hatte die Emanzipation der Krankheitswissenschaft aus den Vorstellungsfesseln der Schellingschen Naturphilosophie miterlebt, aber was er 1877 als eine Gefahr des Denkens in der Medizin fürchtete, war nicht mehr die spiritualistische, war vielmehr die materialistische Metaphysik. Seitdem hat in diesem Punkte die Lage sich schon wieder verändert; der Materialismus, so viele Anhänger er gerade unter Ärzten noch zählt, ist für die Denkarbeit der forschenden Physiologie und Pathologie ungefährlich geworden, und das Bedenken wird viel eher provoziert durch die Ausbreitung jenes etwas verworrenen und unzureichend durchdachten Idealismus, mit dem Helmholtz selber der materialistischen Metaphysik in der Naturforschung entgegengetreten war, und den heute Gelehrte vom Einfluß der Verworn, von Bunge, Ziehen u. a. auf ansehnliche Schülerschaften übertragen, ohne ihn weiter vertieft oder geklärt zu haben. Freilich sind auch das immer noch begrenzte Zirkel, in denen ein metaphysisch oder erkenntnistheoretisch orientiertes Denken in der Medizin überhaupt gefunden wird. Im großen Ganzen herrscht das Nicht-Denken, nämlich eine bloße, höchstens in komplizierten Nomenklaturen schwelgende, vom Augenblicksbedürfnis der Praxis geleitete kasuistische Sammelarbeit.

Eine Sammelarbeit, die vielleicht eine Unvermeidlichkeit ist, und die gewiß nicht gar so steril anmuten müßte, wenn nicht ihre Träger vielfach in babylonischer Verwirrung aneinander vorbei redeten. Was eine Wissenschaft selbst in rein „technischen“ Entwicklungsphasen nicht entbehren kann, ist ein einigermaßen klarer und einheitlicher Begriffsschatz. Und hier eröffnet sich dem Denken gegenüber der Pathologie eine Auf-

gabe, die bis heute kaum in ihren Anfängen erfaßt ist: die logische Untersuchung der Begriffswelt, in der die wissenschaftliche Arbeit der Pathologen sich bewegt. Wir haben, neben gelegentlichen Spekulationen von Pathologen über Wesen und Grenzen der Krankheit, eine Arbeit, die sich Logik der Pathologie nennt: sie stammt von Wundt und ist ein Kapitel seiner Logik. Aber sie enthält mehr eine Darstellung der in der Pathologie von heute geltenden Anschauungen, als daß sie eine eigentlich logische Durchdringung dieser Materie unternähme. *Diese* Arbeit harrt noch ihrer Erledigung. Sie wird den Beifall vieler Pathologen *nicht* finden: als ich selber vor drei Jahren (in meinem Buche über die Psychologie der Hysterie) zwei einleitende Kapitel (sehr unvollkommene Versuche, wie ich am besten weiß), „Logik der Pathologie" und „Logik der Psychopathologie" mitgab, schob ein hervorragender Rezensent diese Bestandteile der im übrigen von ihm ernsthaft und ausführlich besprochenen Veröffentlichung als „Feuilletons" beiseite. Das ist noch ein sehr günstiges Urteil, denn Philosophie und Geisteswissenschaften sind für viele Naturwissenschaften eben im *besten* Falle Unterhaltung. Trotzdem ist jene logische Arbeit nötig, oder kann wenigstens nützlich sein. Nützlich einmal für die Pathologie selber, deren Begriffsvorrat durch sie sortiert und gereinigt werden mag. Nützlich aber auch für die allgemeine Erkenntnis, in Ansehung ihrer „philosophischen" Ergebnisse. Darauf wird zuletzt noch ein Ausblick zu tun sein. Und jedenfalls ist sie geistesgeschichtlich begreiflich in einer Zeit, wo alle Disziplinen (nachdem Windelband einmal für die Geschichte den Stein ins Rollen gebracht hat) nach logischer Grundlegung streben, auch so praktisch geartete, wie z. B. die Nationalökonomie oder wie gar die Geographie, die aus ihrer Verkennung als Sammelsurium von heterogenen Wissensstoffen neuestens einen Kern logischer Homogenität zu retten sich bemüht.

Womit soll eine Logik der Pathologie anfangen? Wie jede logische Untersuchung der Aufgaben einer Disziplin dort, wo die *spezifische* Begriffsbildung dieser Disziplin beginnt. So wenig zwar die Logik ihre Aufgabe darin erblicken kann, diese spezifische Begriffsbildung einfach festzustellen, so muß sie doch von ihr ausgehen, wenn sie nun weiter ihr eigentliches Ziel erreichen will: nämlich jener spezifischen Begriffsbildung

einen Platz im größeren Gefüge der logischen Begriffswelt anzuweisen. Darin ist ja Rickerts Untersuchung der historischen Begriffsbildung, man mag zu ihren Ergebnissen stehen wie man will, vorbildlich geworden: daß sie von der faktischen Betätigung der Geschichtsforschung ausging — von der Frage: was treibt der, der praktisch Geschichte treibt, im Unterschied von anderen Forschern? Genau so wollen wir uns unserer Aufgabe nähern, indem wir fragen: was treibt der Pathologe im Unterschied von anderen Forschern (im Unterschied etwa vom Biologen, vom Zoologen, vom Vertreter der physiologischen Chemie)? Ja, wir treten ruhig noch einen Schritt weiter ins Praktische zurück und fragen: was treibt der Arzt, der auf dem Boden der Wissenschaft Pathologie betätigt, im Unterschied vom bloß empirischen Heilkünstler? Darauf fällt uns die Antwort in den Schoß; der wissenschaftlich gebildete Arzt gibt sie mit Stolz, sein empirischer Rivale mit ebensoviel Verachtung: dieser Arzt stellt *Diagnosen*. Damit beginnt seine spezifische Intellektsbetätigung, darin angelt sie; alles andere ist Vor- und Nachspiel dazu. Die Diagnose — und das heißt nun: die Subsumtion eines an einem Organismus sich darbietenden Erscheinungskomplexes unter den Begriff „Krankheit" und weiterhin unter den engeren Begriff einer bestimmten Krankheit — ist die grundlegende spezifische Betätigung der Pathologie.

Es erhebt sich sogleich die weitere Frage, welches die Merkmale dieses Krankheitsbegriffes seien, unter denen der Patholog ihm vorgewiesene Erscheinungen zu subsumieren hat; und es liegt nahe, diese Merkmale in der diagnostischen Betätigung selber aufzusuchen. Doch ergibt sich dabei sofort, daß der Diagnostiker je nachdem sehr verschiedene Denkprozesse betätigt. Greifen wir aus einem Lehrbuch der Diagnostik drei Diagnosen heraus, etwa: Zuckerharnruhr — Bleilähmung — Schrumpfniere, so stellen diese uns drei verschiedene Gattungen der Diagnose dar, die wir als symptomatische, ätiologische und anatomische Diagnose unterscheiden können. Der Befund wird bei der ersten Gattung einfach klassifiziert, bei der zweiten unter seine Ursache subsumiert, bei der dritten unter einen andern hypothetischen Befund subsumiert. Blättern wir ein Lehrbuch der inneren Medizin genauer durch, so sehen wir, daß die ganze Krankheitssystematik bald auf der ersten, bald auf der zweiten, bald auf der dritten Diagnosenform ruht;

wir lesen etwa: Kapitel 1: Infektionskrankheiten — also ätiologisches Aussonderungsprinzip; Kapitel 5: Krankheiten des Magens — also anatomisches Prinzip; Kapitel 17: Stoffwechselkrankheiten — symptomatisches Prinzip. Wenn das nicht einfache Begriffsschlamperei ist — entschuldigt vielleicht durch therapeutische oder sonstige „technische" Rücksichten —, so kann man nur vermuten, es sei eine Notlage — d. h.: eine dieser Diagnosenformen sei die ideale, die anderen seien nur provisorischen Daseins, solange eben, bis die Pathologie so weit sei, alle Diagnosen in der idealen Form zu stellen.

Hier setzen nun sehr energische Rangstreitigkeiten zwischen der anatomischen und ätiologischen, ja neuerdings selbst auch der symptomatischen Form ein. Wir haben keine Zeit, diesen Dingen nähere Betrachtung zu widmen — ihre ausführliche Darstellung werde ich in absehbarer Zeit anderwärts vorlegen —, wir können nur noch ein Ergebnis der Analyse des Diagnosenbegriffs konstatieren: es ergibt sich schließlich, daß alle Diagnostik als immer wieder aufzusuchendes Krankheitsmerkmal dasselbe erkennen läßt: kurz gesagt Lebensbedrohung, ausführlicher definiert: vorzeitige Abbiegung der Entwicklung eines Lebewesens in die Richtung auf die Lebensvernichtung hin. Das ist die logische Präzisierung, die auch der von Wundt benutzte Merkmalsbegriff der Verrichtungsstörung erfordert, um wirklich mit dem Merkmale von Krankheit, das für die wissenschaftliche Pathologie ständige Zielvorstellung ist, sich zu decken. Daraus zweigen sich nun weiter zwei bedeutungsvolle und fesselnde Problemreihen ab. Die erste davon führt, zurückbiegend auf den Rangstreit der Diagnosenformen, ins Naturwissenschaftlich-Logische hinüber: es zeigt sich nämlich, daß die theoretische Entscheidung des Rangstreites schließlich darin angelt, ob man Konkretisierung (wie Höffding) oder Generalisierung (wie Rickert) als eigentliches letztes Ziel der naturwissenschaftlichen Aufgabe betrachtet. Der generalisierende Standpunkt würde eine ätiologische Formenlehre der Krankheiten, der konkretisierende eine anatomische als Ideal postulieren, denn dort lautet die Frage: welche Bedingungen setzen Krankheit? Hier dagegen: wie hat sich im vorliegenden Falle die Erkrankung gebildet? Praktisch sind heute die beiden Fragestellungen jene für die Hygiene, diese für die Therapie richtunggebend.

Die zweite Problemreihe aber ist die: die Definierung der Krankheit als vorzeitiger Lebensbedrohung scheidet eine Anzahl pseudopathischer Erscheinungen — Pubertät, Gebärakt, Klimakterium, Altern — aus dem Krankheitsbegriff aus und läßt die Frage aufwerfen, ob dieses Schicksal teile oder ob dem Krankheitsbegriff einverleibt bleibe der Erscheinungskomplex der Degeneration und der Erscheinungskomplex der *„seelischen Krankheit"*.

Ich habe die logischen Probleme der Psychopathologie, nach der Skizze in meinem Hysteriebuche, in meiner Habilitationsschrift eingehender umrissen. Als Grund ergab sich dort und und ergibt sich wohl überhaupt die Begriffsbestimmung des seelisch Kranken: ob heteronom, d. h. seelisch Krankes gefaßt als das Seelische, das bestimmtes physisch Krankes, nämlich Gehirnkrankheit, begleitet — oder autonom, aus sich selber heraus, ohne die psychophysischen Verknüpfungen anzurühren, bestimmbar. Ich habe den Versuch der autonomen Bestimmung damals gemacht, aber die Einwände Windelbands gegen die Denkfolgerungen, die sich daraus ergeben, und eigenes Weiterdenken lassen mich heute stark daran zweifeln, daß er möglich sei. Womit nun nicht gesagt ist, daß die grobe heteronome Bestimmung der Psychiatrie einfach akzeptiert werden müsse: seelische Krankheit seelisches Symptom von Gehirnkrankheit. Vielmehr werden hier sehr detaillierte Untersuchungen erforderlich sein, namentlich um dem Abnormitätsbegriff gerecht zu werden, in dem möglicherweise die ganze Begriffswelt der Psychopathologie angelt. Daß sich bei der Umgrenzung der Aufgaben, welche die psychopathologische Betrachtung im sozialpsychischen Erscheinungsbereich zu leisten hat, hier noch fernere, wenig geklärte, obwohl praktisch mit zunehmendem Eifer bearbeitete Probleme ergeben, mag noch erwähnt sein.

Den Schlußstein aller logischen Bemühungen um die Pathologie würde die Einfügung der pathologischen Erkenntnis ins Ganze unseres Erkennens darstellen. Das Verhältnis des Kranken zur Entwicklung schlechthin, banal teleologisch gesagt die „Aufgabe" der Krankheit im Haushalte der Natur am einen Ende; am anderen Ende aber das Verhältnis des Abnormen zu den Kulturwerten, wie es im Einzelfalle der Verknüpfung des Schöpferischen mit geistigem Defekt, im Problem des Pathologischen als Kunstobjekt usw. sich markiert — kurz

gesagt also: dort *Krankheit und Werden*, hier *Krankheit und Werte*: das sind die Perspektiven, die eine philosophische Bearbeitung der pathologischen Begriffswelt letzten Endes eröffnet. Ehe wir dazu vordringen, wird freilich die eigentlich logische Analyse — über die diese Probleme ja längst hinausreichen, getan sein müssen. Was in den Schlagworten Krankheit und Werden — Krankheit und Werte uns sich ankündigt, ist eine *Metaphysik der Krankheit.* Nun, bis dorthin ist der Weg weit; auch wenn man die Frage unangerührt läßt, ob es ohne vollendete logische Vorarbeit überhaupt eine Metaphysik gibt, „welche als Wissenschaft wird auftreten können". Er ist wohl theoretisch nicht gerade weiter, als jeder analoge; nicht weiter z. B., als der Weg von *dem* Hertz, der in seinem Laboratorium dem Äther die Geheimnisse der elektrischen Wellen abringt, bis zu *dem* Hertz, der das Naturganze in seine „Prinzipien der Mechanik" schmiedet. Aber er ist praktisch unendlich viel mühseliger. Er ist es, und er stellt an die Geduld der Wartenden darum soviel größere Zumutungen, weil, vergessen Sie das bitte nicht, *unser* Eroberungsschauplatz in der Hauptsache nicht Laboratorien, sondern in der Hauptsache Krankenstuben sind und ewig sein werden; dort aber haben die Sorgen des Lebens den Vorrang vor den Wünschen des Denkens; von dort tönt stündlich als ein verzweifelter Schrei, was wir sonst als eine lachende Forderung zu nehmen gewohnt sind: *Primum vivere! deinde philosophari.*

V. Sektion

ETHIK UND SOZIOLOGIE.

ZUR METHODE DER ETHISCHEN FORSCHUNG.

Von Franz Staudinger (Darmstadt).

1. Unter *moralischen Tatsachen* hat man folgende Gruppe von Erscheinungen zu verstehen: Unsere bewußten Handlungen und Unterlassungen enthalten neben dem darin liegenden „ich will“ noch andere An- bezw. Abtriebe, welche sich durch die Worte „muß“, „soll“, „darf“ oder deren Verneinung ausdrücken. Je nachdem sich diese letzteren mit dem ersteren in Einklang befinden oder nicht, entstehen gewisse Selbstbeurteilungen, Empfindungen des Selbstvorwurfs oder der Befriedigung.

Zu diesen *inneren Imperativen* bezw. Beurteilungen treten *äußere*, welche mehr oder weniger kategorisch auf den Willen einwirken, und von denen die Zwangsforderungen des Rechts ein Teil sind; und ebenso treten *Beurteilungen* hinzu, welche die Handlungen als „recht“ oder „unrecht“, den Willen als „gut“ oder „böse“, gewisse äußere Einwirkungen als „gut“ oder „übel“ bezeichnen.

Beide, die inneren und äußeren Imperative, sowie die ihnen entsprechenden Selbst- und Fremdbeurteilungen sind betreffs derselben Handlungen je nach Ort, Zeit, Kulturstufe, Volk und Volksklasse ganz außerordentlich verschieden, oft geradezu entgegengesetzt[1], treten aber seitens des Fordernden und Beurteilenden meist mit dem Anspruch auf, *allgemeingültig* zu sein.

2. In dem Maß, als diese Gegensätze der Beurteilungen zum Bewußtsein kamen, entwickelten sich *die Probleme*, teils, wie

[1] Wenn Wundt, Ethik, 1. Aufl., S. 350, meint, darüber, *was* sittlich sei, sei man im allgemeinen einig, nur über das *Warum* und *Wozu* gingen die Meinungen auseinander, so dürfte das doch weder historisch noch auch für die heutige Zeit stimmen.

man dieser Gegensätzlichkeit abhelfen, teils, wie man sie verstehen könne. Daraus entwickelten sich die Fragen: a. woher diese Beurteilungsweisen innerlich wie äußerlich *stammen*, b. *ob* und *wie* sich jene Beurteilungen und Forderungen als richtig oder falsch *begründen* lassen. Diesen Problemen entsprechen je nach den sozialen Entwicklungen und Standpunkten drei Methoden der Lösung. a. Die *autoritär-dogmatische*, b. die *metaphysisch-dogmatische*, c. die *analytische Methode*, welche ihrerseits *empirisch-analytisch* oder *dialektisch-analytisch* sein kann.

3. *Die autoritären Methoden* beherrschen wesentlich das Mittelalter und die Zeit der starreren absoluten Monarchie. Sie wollen die Gültigkeit der geltenden Sittengebote aus der *Autorität Gottes* oder *des Gesetzgebers* beweisen. Das erste ist freilich eine Zurückschiebung der Begründung in mystisches Dunkel, die zweite Methode macht sich kein Kopfzerbrechen, wie das äußere Sollen inneres Wollen werden kann.

4. *Die metaphysischen Methoden*, welche mit der Entwicklung von Handel und Verkehr aufkamen, sind darin den autoritären gleich, daß sie von vornherein *eine allgemeingültige Formel* für die Sittengebote entwerfen wollen, verschieden aber darin, daß sie sie aus irgendeinem zum metaphysischen Grundprinzip gemachten Faktor der Vernunft, der Nützlichkeit, des Gemeinwohls, des Egoismus und des Altruismus, des Gefühls oder derartigem ableiten wollen. Dieses Bestreben erwächst aus der sozialen Tatsache, daß ein Lebenssystem, das auf Güteraustausch sich gründet, erstlich ein Gesetz der Freiheit und Gleichberechtigung der Austauschenden sowie der Empfindungen des Wohlwollens und der Rücksicht bedarf, andererseits aber, da individueller Erwerb herrscht, die individuellen Erwerbsinteressen voranstellen muß.

Den sich daraus ergebenden Widerspruch haben einige dadurch zu lösen gesucht, daß sie wie Mandeville, Stirner, Bentham, das Allgemeininteresse leugneten oder aus dem Individualinteresse ableiteten, andere, wie Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel u. a. ein Allgemeingesetz als oberstes Prinzip aufstellten, während andere von Baco ab, wie besonders Mill, einen Ausgleich zwischen beiden suchten. Gesichtspunkte der Forschung enthält somit auch die metaphysische Methode; nur daß sie starr sind.

Unter den noch für die Folgezeit brauchbaren Gesichtspunkten der metaphysischen Methoden ragt Kants *Moralgesetz* hervor, das weit über die bloße metaphysische Hülle, darin es sich birgt, Bedeutung hat; Kant hat nämlich tatsächlich das *logische Grundgesetz der Moral* entdeckt, welches — analog dem logischen Gesetz des Denkens — das Gesetz der Widerspruchslosigkeit des Handelns ist. Wie man, um ein banales Beispiel zu wählen, nicht zusammendenken kann, daß zweimalzwei vier und fünf ist, so kann man es praktisch nicht vereinigen, eine Suppe zugleich essen und wegschütten zu wollen. Aber indem er dies Gesetz abstrakt aufstellt, hat er es mit einem anderen Faktor verquickt, welcher nicht von logischer, sondern historischer Art ist.

Kant hat nämlich das Gesetz der Gemeinschaft unter frei sich selbst bestimmenden Menschen aufgestellt, abstrakt verallgemeinert und so als Grundgesetz mit dem logischen Gesetz verschmolzen. Aber das ist ja die formale Rechtsgemeinschaft, ebenso die einer Gesellschaft von frei austauschenden Menschen wie im Grunde die jeden gemeinschaftlichen Zusammenwirkens, kein allgemein logisches Gesetz. Das logische Gesetz sagt keineswegs aus, daß die Übereinstimmung unter frei sich selbst bestimmenden Menschen stattzufinden habe. Der antike Sklavenhalter forderte doch ebenfalls Übereinstimmung, die des Willens seiner Sklaven mit seinen Geboten. Da Kant beide Gesichtspunkte nicht schied, so konnte er das geradezu widersinnige Gebot: „du kannst, denn du sollst" aufstellen. Das ist, wie wenn man jemand durch die Luft zu fliegen geböte, ohne daß die Bedingungen dazu vorhanden sind. Von dieser Zusammenwerfung scheinen sich auch einige maßgebende Kantianer noch nicht völlig befreit zu haben, so sehr sie sich bemühen, Kants Methodik von seiner Metaphysik abzutrennen.

Diese Lücken in Kant sind also zu überbrücken. Das kann geschehen[1], wenn man zunächst nachweist, daß allerdings unter Voraussetzung freier Selbstbestimmung aller in einer Gemeinschaft der Forderung der Widerspruchslosigkeit besser genügt werden kann, als in irgendeinem anderen System menschlichen

[1] Diese Aufgabe hat Referent in seinem Sittengesetz u. a. Berlin, Dümmler 1897, zu lösen versucht, nicht, wie man ihm vorgeworfen hat, in „rationalistischer" Art, wohl aber durch Analyse des Zweckes, ohne die Zweckverbindungen dialektisch zu verfolgen.

Zusammenlebens; zweitens aber muß gezeigt werden, daß die daraus fließende Moralforderung etwa lauten müßte: Handle so, daß deine Handlungen die Vorbedingungen der Möglichkeit solch allgemeiner Gesetzgebung schaffen helfen. Ob das freilich möglich *ist*, das ist eine andere Frage. Dieses Problem können wir erst lösen, wenn wir die analytischen Gesichtspunkte und die tatsächlichen Gesetze, Sitten und Vorschriften beiderseits in dem Ganzen des Lebenszusammenhangs verstehen.

5. *Die analytisch-empirischen Methoden* entstehen mit dem steigenden Bewußtsein, daß die Forderungen und Beurteilungen tatsächlich verschieden sind. Besonders aus den Methoden, welche die Nützlichkeit betonen, wie Aars auf dem letzten Kongreß richtig sagte, entsteht eine empirische Nachforschung über Sitten und Gesetze sowie Moralbegründung bei verschiedenen Völkern und Kulturstufen. Hier herrschen nicht dogmatische Prinzipien, sondern methodische Gesichtspunkte, unter welchen die Ergebnisse in mehr oder minder klassifikatorischer Weise gegliedert werden. Dabei herrscht die Absicht, die Moral in ihrem Werden zu verstehen. Das große Werk von Westermark scheint dafür besonders charakteristisch zu sein.

6. *Die dialektische Methode* stellt ebenfalls Gesichtspunkte auf, gemäß denen sie forscht, aber während die metaphysischen Methoden „die allein wahre Ethik" aufstellen, die *empirischen Methoden* unter verschiedene Gesichtspunkte nur subordinieren, suchen die *dialektischen Methoden solche heuristische Gesichtspunkte auszuwählen*, welche die *wirklichen* sittlichen Beurteilungen sowohl im Zusammenhang des tatsächlichen Lebens als in ihrer *jeweiligen* normativen Geltung in diesem Leben begründen. Der Gedanke der Zweckmäßigkeit und Fruchtbarkeit der gewählten Gesichtspunkte ist für diese Methodik allein maßgebend.

Der Name der *dialektischen Methode* wurde bekanntlich dem sogenannten *„historischen Materialismus"* von dessen ersten Vertretern Marx und Engels gegeben. Er stellt die Ökonomie als leitendes Prinzip ganz allgemein auf. Wieweit dabei die Behauptung, auf der Ökonomie ruhten alle anderen Faktoren der Kultur, richtig sei, und wieweit dieser Gedanke noch ein metaphysischer Beisatz, nicht bloß heuristischer Leitfaden ist, darauf sei hier nicht eingegangen. Jedenfalls aber ist die oft gehörte Ansicht falsch, als wolle dieser „Materialismus"

das Geistige *aus* dem Materiellen erklären, wie der metaphysische Materialismus tut. Das Charakteristische dieser Methode ist vielmehr, daß sie im Gegenteil Geistiges und Materielles in ihrem Zusammenwirken in der Gütererzeugung betrachtet und zeigt, wie daselbst die unbewußten Folgen bewußt gewollter, aber in ihren Konsequenzen nicht kontrollierter Handlungen (die von Wundt so genannte Heterogonie der Zwecke) Antriebe zu gesellschaftlichen Konflikten und Neubildungen auslösen. Nach dieser Methode ergibt sich die Moral ganz allgemein als ideologischer Überbau, als Ausdruck bestimmter gesellschaftlicher Bedürfnisse, der sich zwar, nach Kautsky, loslösen und im Bewußtsein noch fortwirken kann, wenn die Bedingungen, welche zugrunde liegen, sich geändert haben, die deren Änderung aber nur beeinflussen, wenn die Ideen in der Richtlinie der wirklichen Entwicklung gehen.[1]

Diese Methode ist gar unbestimmt. Man sieht nicht, welches nun in der Ökonomie die bestimmenden Faktoren sind, und wie die anderen Faktoren mitbestimmen. Genauere leitende Gesichtspunkte müssen darum zugrunde gelegt werden. Deshalb bedarf es einer Verbindung klarer analytischer Gesichtspunkte mit der dialektischen Grundlage, also einer

7. *Analytisch-dialektischen Methode* im strengen Sinn. Als *heuristische Leitfäden* für eine solche hat Tönnies, freilich nicht speziell mit Rücksicht auf Moral, die Gesichtspunkte von *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* gewählt. Gut, aber doch noch unzureichend. Neben dem *Verkehr und Austausch*, welcher für die *Gesellschaft* maßgebend ist, und dem *freien Zusammenwirken*, welches die *Gemeinschaft* bezeichnet, findet sich doch noch ein tiefeinschneidender Faktor, die *Behandlung des Menschen gleich jeder anderen Sache*, welche im Krieg, in der Sklaverei u. a. m. vorkommt, und die sittlichen Begriffe und Forderungen ganz mächtig modifiziert. Indem dieses Verhältnis als *Sachverhältnis* den beiden anderen beigegeben wird, lassen sich nun die Konsequenzen dieser drei Verhältnisse zunächst für sich, sodann in ihren jeweiligen faktischen Verbindungen prüfen, und so läßt sich verstehen, warum und wie sich die moralischen Beurteilungen und Forderungen verschieben, je nachdem mehr

[1] KAUTSKY: Ethik und materialistische Geschichtsauffassung, Stuttgart, Dietz.

das eine oder das andere dieser Verhältnisse im Zusammenhang der menschlichen Wirtschaft vorherrscht.[1]

Indes auch nach dieser Methode bleibt noch *eine* Unklarheit. Es wird nicht genügend gezeigt, durch welchen Faktor die sittlichen Forderungen, als Forderungen im eigentlichen Grunde *bedingt* werden. Dazu wird man nötig haben noch einen anderen Gesichtspunkt, welcher schärfer ist, als die bloße Ökonomie, den *technischen Gesichtspunkt*, als heuristische Grundlage zu nehmen, also nicht nur die im engeren Sinne sogenannte Technik, sondern das ganze gesellschaftliche Leben unter dem Gesichtspunkte des technischen Zusammenwirkens betrachten. Gerade hierbei zeigt sich die eigenartige Wechselbeziehung von Geist und Materie am schärfsten. Wir erhalten damit die

8. *Technische Methode*, an deren Ausarbeitung Referent soeben beschäftigt ist, und deren Grundzüge hier mitzuteilen er sich erlaubt. Wir gehen dabei zunächst am besten von *eigentlich technischen Beispielen* aus, betrachten z. B., *welche Motive* und *Imperative entstehen*, wenn der Tischler einen Tisch fertigt. Die Motive, die ihn getrieben haben, ihn zu fertigen, Material und Werkzeug, sowie seine Intelligenz und Fertigkeit bleiben dabei Voraussetzung. Frage ist, was sich während seiner Arbeit für unseren Zweck ergibt. Er muß die ganze Kette von Handlungen, welche zum gewollten Ziele führen, im Gedanken und Willen zweckbewußt zusammenfassen, aber er verbindet damit zugleich eine ursächliche Kette, darin seine eigenen Gedanken und sein Wille als kausale Glieder mitenthalten sind. Kausaler und teleologischer Gesichtspunkt sind also in der Technik untrennbar verschmolzen. Daher jene eigenartige Verbindung eines „will" mit „soll" und „muß", die wir zu erklären suchen. Der Tischler muß diejenigen Handlungen, welche zum Ziel führen, in richtiger Art und Reihe leiten *wollen*. Wie instinktiv mechanisch das meist beim gewandten Tischler gehe, das „Muß" liegt da als Triebkraft in ihm. Sobald sodann einmal eine Ermattung kommt oder ein guter Freund zum Glas Wein lädt, während er eine ununterbrechbare Aufgabe in Angriff genommen hat, so spricht sofort leiser oder stärker neben dem „muß" auch ein „*soll*" mit. Es sagt ihm, er solle sich *inner-*

[1] Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft, Leipzig, Reisland. Staudinger: Die wirtschaftlichen Grundlagen der Moral, Darmstadt, Roether.

lich zwingen; und je nachdem das gelingt oder mißlingt, werden die Gefühle der Billigung oder Mißbilligung ausgelöst. In dieser technischen Reihe zeigt sich also deutlich, nicht zwar, wie die Absicht, den Tisch machen zu wollen, entsteht und sich begründet, wohl aber wie die inneren Imperative und Beurteilungen innerhalb dieser Reihe sowohl *entstehen* als *zugleich* sich *begründen.*

Wenn in dieser Art nun auch Fälle betrachtet werden, wo Zusammenwirken mehrerer Menschen zu demselben Zweck erforderlich ist, so zeigt sich, wie dabei auch *äußere* Imperative und Beurteilungen erzeugt werden. In beiden Fällen zeigt sich sodann, wie an Stellen, wo die Kette nicht vollkommen beherrscht wird, der Antrieb zur Lösung des Widerspruchs entsteht und im Falle des Mißlingens *Surrogate* und *Scheinlösungen* eintreten.

Nach solcher Vorbereitung *wird der gesamte Lebenszusammenhang unter technischem Gesichtspunkt betrachtet.* In diesen Zusammenhang aber wird der Mensch hereingeboren, und die Art, wie er sich technisch in ihn einfügen muß, gibt ihm von vornherein die wesentlichsten Willensimpulse. Da sind nun nicht sowohl die auf den Einzelwillen, als die *auf den Massenwillen* wirkenden Erscheinungen zu betrachten, vor allem die Art, wie jene Heterogonie sowohl auf diejenigen, welche noch in gegebener Technik arbeiten können, als auch auf die, welche Lücken und Widersprüche darin finden, einwirkt. Die Surrogate und Scheinlösungen, besonders die aus *phantastischen Vorstellungen* (Göttereinwirkungen) und *metaphysischen Spekulationen* erwachsenen zeigen sich dabei als technische Hilfsmittel im Lebenszusammenhang um so häufiger, je geringer die Erkenntnis und die Kultur ist.

Die weitere Prüfung zeigt dann, warum sich die sittlichen Beurteilungen so überaus verschieden und gegensätzlich entwickeln, und warum selbst die gewöhnlichsten als moralisch scheinbar allgemein anerkannten Normen, z. B. in Zeiten des Kriegs im Handumdrehen, als sei das ganz selbstverständlich, total anders sind, aber sie stellt doch gerade die innere Bedeutung dieser erst immanenten, dann abstraktiven Normen und Gesetzmäßigkeiten klar an das Licht und begründet damit zugleich ihre relative Berechtigung für diejenigen technischen Zusammenhänge, welche sich je nach den drei Grundverhält-

nissen der Sachbeziehung der Gesellschaft und der Gemeinschaft entwickelt haben oder in Entwicklung begriffen sind. Dabei zeigt sich sodann, daß durch alle Verschiedenheiten und Gegensätzlichkeiten der technisch-ethischen Normen doch durch sie allesamt das logisch ethische Grundgesetz, welches Kant entdeckt hat, als immanent leitender Faktor hindurchzieht, und die auf Gemeinschaft ruhenden Formen des Lebens als solche, welche umfassendere Widerspruchslosigkeit verbürgen, als höher und vollkommener beglaubigt.

Wieweit nun hierbei speziell ökonomische Ketten die leitende Rolle spielen, und wieweit sonstige Faktoren in der technischen Gesamtkette jeweils maßgebend sind, das wird der Untersuchung überlassen, die freilich die grundlegende Bedeutung der Ökonomie bestätigen dürfte. Es scheint nach den von mir bisher vorgenommenen Proben, als ob sich gerade dieser strenge Gesichtspunkt der Technik mit den Hilfsgesichtspunkten, Sachverhältnis, Gesellschaft, Gemeinschaft als außerodentlich fruchtbar für das Verständnis der moralischen Lebenserscheinungen erweise; und ich möchte ihn hiermit der Beachtung der Ethiker empfohlen haben.

DISKUSSION.

Lasson wandte ein, daß das ethische Gebiet allzu reich an verschiedenen Formen sei, um alles aus einem einzigen Prinzip ableiten zu können. Recht, Sitte, Moral, Religion hätten jedes seinen eigenen Charakter, und begriffen könne das Ethische nur so werden, daß man den besonderen Motiven dieser einzelnen Gebiete gerecht werde.

Prof. Dr. **Johann Waldapfel** (Budapest): Prof. Lasson möge erwägen, daß selbst die Bibel manchmal ihren Formeln für die „göttlichen Gebote" eine „wirtschaftliche", politisch-ökonomische Färbung gibt. So klingt z. B. das Gebot des Dekalogs: „Ehre Vater und Mutter, auf daß Du lange lebest in dem guten Lande (auf dem guten Boden), das (den) ich Dir gegeben habe", auch recht irdisch-politisch-wirtschaftlich — von den förmlich national-ökonomische Zwecke verfolgenden Geboten, resp. Einrichtungen der Bibel ganz abgesehen. Eine Vereinigung der verschiedenen ethischen Gesichtspunkte oder Stufen, wie sie sich in Recht, Sitte, Moral, göttlichem Gebote einerseits und wirtschaftlicher Nötigung andererseits darstellen, ist wohl zu denken, und wichtiger als eine Trennung des Zusammengehörigen.

Staudinger (Schlußwort).

PROFESSOR HENRY SIDGWICK'S PHILOSOPHICAL INTUITIONISM.

Von E. E. Constance Jones,
Girton College, Cambridge.

The Morality of modern Common Sense is sometimes called by the name Dogmatic Intuitionism—*Dogmatic* because it asks for no reason and no proof, *Intuitionism* because the meaning and force of the maxim in each case is supposed to be seen at once and without further inquiry. The fundamental assumption of this method is "that we can discern certain general rules with really clear and finally valid intuition." On this view the maxims of Common Sense Morality—Do Justice, Be honest, Fulfil promises, Requite benefits, Keep faith, Obey the Law, and so on—are accepted as ultimate and sufficient and as carrying their own authority. It is this unsystematic body of maxims which the moralist finds; which, as sharing Common Sense, he accepts; and which is his material, and the starting point of his ethical thought.

When however he comes to reflect upon these rules, he observes that they are sometimes tautologous, sometimes vague, sometimes inconsistent with one another, that to every rule, or almost every rule, exceptions are allowed. For instance, the rules of Wisdom and Self-control are (1) that we ought always to do what we see to be reasonable or right, (2) that we ought not to yield to any unreasonable impulse urging us in a contrary direction.[1]

But this simply means that it is our *duty* both generally and also in the particular case where any unreasonable impulse tempts us aside, to do our *duty*. These maxims as commonly stated and accepted are thus seen to be tautological.

[1] The above aims at reporting the ethical doctrine of the late Professor Sidgwick as contained in *The Methods of Ethics* and elsewhere.

Again the very notions of some of the particular virtues and duties are difficult to define clearly—as in the case of Justice, which has taxed the thought of moralists from the time of Plato.

The importance and bindingness of Justice is generally admitted, yet its maxim by no means fulfills the requirements of a moral axiom.

Putting aside the wide (and very vague) sense of *Justice*[1] in which it is equivalent to uprightness or right action generally, and also the sense in which it has the force of Law—(as in the expression Courts of Justice)—a sense which is also vague, since it is often recognised that established laws, and even Courts of Justice, are unjust—we find that it is not quite easy to define what we mean by Justice—we all allow of course, that we ought to do what is just—e.g., that employers ought to give to their workpeople a wage that is just and fair. But can we consider that the wages fixed by competition in open market are fair, or ought labourers to be rewarded according to their needs or according to their deserts? Clearly Justice is not simply synonymous with Equality—though it must be held to exclude *arbitrary inequality*, and thus to require Equality where there is no reason for the reverse. It is sometimes regarded as meaning fulfilment of definite agreements and understandings, and natural and customary expectations—this is what has been referred to as "Conservative Justice," since it is concerned with the due fulfilment of claims arising out of the established order of Society. But Custom may be unjust, and in such a case we need a principle of reform by which to improve it and remove its injustice. We need a standard of Ideal Justice by which to rectify actual Injustice.

Freedom is an ideal of Law which has been widely advocated, but we find that the most ardent advocates of Freedom cannot construct even the semblance of a scheme of Law or social action without various and large *limitations of Freedom*, and that supposing limitations to have been introduced with a view to cutting down Freedom in some directions so as to produce (if possible) *Equality* of Freedom, even such Equality would be a palpable absurdity; every reasonable society refuses to allow to children, to madmen, to imbeciles, to convicted cri-

[1] See Sidgwick, *Methods of Ethics*, Bk. III. Ch. V. and Bk. IV. Ch. III, and *Elements of Politics*, Ch. IV.

minals and dangerous malefactors, the same measure of Freedom which is thought fit for sane and reasonable and ordinarily well-behaved adults. And this unequal distribution of Freedom is justified by an appeal—not to the principle of Freedom itself—how could Freedom supply a principle for its own distribution?—but to the evident advantage of allowing most Freedom to those who are best able to use it. This seems a view to which it is impossible to refuse acceptance, and its acceptance inevitably carries with it the acceptance of an ultimate good which is *not* Freedom, but to which Freedom within certain limits is likely to conduce.

If we cannot obtain from the notion of Freedom a satisfactory standard by which to estimate and improve the defects of Justice in existing political societies, can we get more help from the notion of requital according to Desert, which is frequently appealed to as the principle of Ideal Justice? It seems perhaps, at first sight, as though a satisfactory solution of the difficulty were to be found here—what more could we ask than that every man should receive his deserts? Would not such a consummation fully satisfy not only our sense of Justice but our whole conception of a perfect social order?

But when we come to examine further, we seem to find *two* defects in this ideal: (1) The notion of Desert is both theoretically vague and practically unworkable, so that we seem no nearer than we were before to a definite and satisfactory account of Justice—(2) Justice is not all that we either desire or judge to be desirable.

For (1) are we to judge desert by *intention and effort* or by *accomplishment*? We do not seem able to exclude either consideration—in judging of moral worth, effort and intention can certainly not be neglected. Yet neither can accomplishment be excluded, for it is only of the accomplished work that we can judge whether it is good work or bad—and good work will generally obtain, and is held to deserve, a better price than bad.

But again if *effort* is to be considered, how is its amount to be known, and if known how estimated? The utmost effort of a weakling cannot accomplish as much as a slight exertion on the part of a giant—or even perhaps of an ordinary average person; but if we look at the matter from the point of view of the producer, good intention and the pain and exhaustion of

effort are the factors to be considered—and from this point of view, why should not the unpleasant results of ill-success be taken into the account, and failure be better rewarded than success? This leads us to a direct contradiction of requital in proportion to accomplishment, introducing in fact the principle of distribution according to need. And (2) Need seems to be a consideration that we certainly cannot omit—(Distribution according to Need being essentially distribution for the sake of averting suffering). Consider only the case of children, of those who are mentally weak or physically disabled—and, again, it does not seem that in a satisfactorily ordered society appointment according to Fitness can be ignored. Do we not hold it to be (at any rate to a large extent) right, that appointments should go by Fitness? This certainly seems to be the principle on which, *e.g.* retirement on account of super-annuation is required. And it is on this principle too that candidates for various posts are required to pass certain tests, or to furnish testimonials or references.

The notion of Justice thus seems to involve us in a labyrinth of complications—how are we to find a way out of them, how explain the general opinion of the peculiar sacredness of Justice, how connect and reconcile the various elements which seem included in the notion, and explain this grouping which they have in common thought, and the way in which they seem to limit each other?

Or take the case of Veracity. Here again is a general rule of moral conduct which Common Sense Morality lays down with great stringency and special emphasis, and the general bindingness and sacredness of truthfulness and the disgracefulness of falsehood none will dispute. But even here, where at first sight the simplicity and unambiguousness of the rule seems apparent, we find on examination, that it is not easy to give a plain definition. For are we to say that Veracity (= Truth speaking) means simply *(a) making our statements correspond with fact*, or *(b) producing a true impression*, or *(c)* must it include both *(a) and (b)*? No doubt the *object* of the rule is, that words spoken should produce a true impression; and no doubt, also, in the majority of cases, if the words spoken are in accordance with fact, the impression produced will be so too—there is *generally* no difficulty in producing by means of

true words an impression which is true. But a person *may* have good reason to believe that by speaking the exact truth, he will cause inferences to be drawn which are contrary to true words an impression which is true. But a person *may* she spoke the exact and literal truth at Effie's trial, she would inevitably lead the jury to think Effie guilty of the murder of her child, whereas Jeanie was absolutely convinced of her sister's innocence. No doubt such cases are rare, but they may occur.

Further, the maxims of different duties may come into conflict, *e.g.*, Justice and Generosity; and in the case of certain virtues and duties it is recognised that we must sometimes admit exceptions to generally received rules, *e.g.*, in the case of Law-observance. Important as this Duty is, Common Sense is quite ready to admit occasional exceptions to it.

In fact the maxims of ordinary morality constitute a collection of rules which, as they stand, have often no very close connexion with one another, and like the generalities of any physical science, stand in need of systematisation and connexion.

We will turn to Professor Sidgwick's Review of Common Sense Morality in Ch. XI. of Bk. III. of *Methods of Ethics*, where he summarises the points in which ordinary morality falls short of the requirements of scientific ethics. "We require (he says) of an Axiom that it should be (1) stated in clear and precise terms, (2) really self-evident, (3) not conflicting with any other truth, (4) supported by an adequate "consensus of experts." These characteristics are not found in the moral maxims of Common Sense.

"As already shown, the maxims of Wisdom and Self-control, are only self-evident in so far as they are tautological: nor can we state any clear, absolute, universally-admitted axioms for determining the duties of the Affections: and as for the group of principles that were extracted from the common notion of Justice, we cannot define each singly in a satisfactory manner, still less reconcile them: and even the Duty of Good Faith, when we consider the numerous qualifications of it more or less doubtfully admitted by Common Sense, seems more like a subordinate rule than an independent First Principle . . . Similarly with other virtues . . . The common moral maxims are ade-

quate for practical guidance, but do not admit of being elevated into scientific axioms."

Professor Sidgwick is not of course the first among modern moralists to feel the need of transforming Dogmatic to Philosophic Intuitionism—of making the disconnected maxims of Common Sense Morality more consistent and more clear, and of penetrating to its underlying principles. For instance Kant (who is thus a Philosophic Intuitionist) attempts to do this by shewing that all that is wanted to reduce Dogmatic Intuitionism to a reasoned and coherent system is accomplished by the Categorical Imperative: Act so that thou canst will the maxim of thy action to be law universal. But this, valuable as it is, does not give us more than the *form* of a law or general rule—it merely says: "What is right for me is right for anyone else in similar circumstances." The English moralists, Clarke and Butler, make a similar attempt. Samuel Clarke, who is one of the most earnest of philosophic moralists, in seeking among commonly received moral precepts for genuine ethical axioms, arrived at two rules which he held to be fundamental, viz., the *Rule of Equity* and the *Rule of Love or Benevolence.* The Rule of Equity he states thus: — "Whatever I judge reasonable or unreasonable that another should do for me: that, by the same judgment, I declare reasonable or unreasonable that I should *in the like case* do for him." This maxim again is (like Kant's Imperative) simply a precise statement of the "Golden Rule" of the Gospel: — "Do unto others as ye would they should do unto you." (*Methods of Ethics*, Bk. III. Ch. XIII.) According to the Rule of Universal Love or Benevolence: "Every rational creature ought in its sphere and station, according to its respective powers and faculties, to do all the Good it can to its fellow creatures: to which end Universal Love and Benevolence is plainly the most certain and effectual means."

A later English moralist, Joseph Butler, Bishop of Durham (whose *Analogy of Religion* is so well known), reaches the conclusion that all the commonly received maxims of social duty may be reduced under three heads, Justice, Veracity and Benevolence. "For (he says) as much as it has been disputed where in virtue consists, or whatever ground for doubt there may be about particulars, yet, in general, there is in reality an

universally acknowledged standard of it. It is that which all ages and all countries have made profession of in public; it is that which every man you meet, puts on the show of; it is that which the primary and fundamental laws of all civil constitutions, over the face of the earth, make it their business and endeavour to enforce the practice of upon mankind; namely, justice, veracity, and regard to common good." "It is our business and our duty to endeavour, *within the bounds of veracity and justice*, to contribute to the ease, convenience, and even cheerfulness and diversion of our fellow-creatures. . . . . Such benevolent endeavour is a cultivation of that most excellent of all virtuous principles, the active principle of benevolence."[1]

It would be easy to show that for a far-seeing and enlightened benevolence, there are no rules of conduct more important as conducing to general Happiness than the two great Rules of Justice and Veracity. Indeed, Bishop Butler himself in one of his two sermons "Upon the Love of our Neighbour" had said that "the common virtues and the common vices of mankind, may be traced up to benevolence or the want of it." Limitations, Exceptions, Vagueness, Conflicts, Complexity, are all cleared up, and at the same time the general importance and validity of the maxims of Justice and Veracity explained and supported, by reference to this great fundamental principle of Rational Benevolence—a principle which (if we agree with Clarke and Professor Sidgwick) must be admitted to be self-evident. The same relation to Rational Benevolence is found to exist in the case of all the other common maxims of social morality, if we subject them to a careful examination. Further, the rule of Rational Benevolence, according to which the general Happiness is the right end of action, is almost universally accepted as the supreme principle of government. Governmental regulations can only be justified if they are for the general good, interpreted as happiness. And it is worthy of notice that this conclusion, to which reflective moralists have been led by careful examination of Common Sense, is in exact accordance with the fundamental principle of Christian Ethics, that "Love [Benevolence] is the fulfilling of the law."

---

[1] See Dissertation *Of the Nature of Virtue.*

And when we have thus reached the conclusion of this effort of Intuitional Moralists to transform current morality from confusion and incoherence to philosophical clearness and order, we find that not merely has Common Sense Morality, the morality of everyday Virtue and Duty, been harmonised, strengthened and justified, but further the fundamental self-evident principle of Rational Benevolence by means of which this service has been rendered to Common Sense, turns out to furnish also the rational basis for the competing ethical theory of "Utilitarianism" or "Universalistic Hedonism." "Utilitaranism" is now seen to rest on a fundamental Intuition, and the effort of unifying thought which has succeeded in systematising Common Sense, has also accomplished a further great constructive achievement—the unification namely of Intuitionism and the "Utilitarianism" of Mill and Bentham, which had been regarded as thoroughly antagonistic to each other. It is now seen that, as far as human conduct is concerned, Virtue is the best means to the General Happiness, and the principle of Benevolence is the root and support of all the virtues.[1]

[1] The above aims at reporting the ethical doctrine of the late Professor Sidgwick as contained in *The Methods of Ethics* and elsewhere.

DIALEKTIK DER ETHISCHEN PRINZIPIEN.

Von Prof. M. von Kármán (Budapest).

1. *Die Ethik* ist keine praktische, keine normative Wissenschaft; sie hat Niemand Vorschriften zu erteilen, Keinem Gesetzespflichten aufzuerlegen oder Ratschläge zu geben; sie ist *lediglich die abstrakte Theorie der Sittlichkeit*, eine rationale Begründung, prinzipielle Deutung aller sittlichen Urteile. Hierbei hat sie zu berücksichtigen, daß *die Sittlichkeit* und die für sie wesentlichen Urteile des Lobes und Tadels *Bewußtseinstatsachen historischer Art* sind. In der Tat liegt allem sittlichen Bewußtsein ein bestimmtes Gefühl des Tatbestandes zugrunde, daß die Verwirklichung menschheitlicher Aufgaben der dauernden Arbeit, konsequenten Betätigung der aufeinander folgenden Generationen bedarf. Nicht als im Vorhinein, einmal für alle Zeit festgelegtes Endziel steht der Gehalt sittlicher Wesenheit vor dem menschlichen Blicke. Dem Fortschritte seiner Bewußtheit gemäß erkennt das Individuum je höhere Ziele und auch jeder Lebensgemeinschaft eröffnen sich mit der zeitlichen Ausgestaltung ihrer Organisation immer neue, früher nicht erfüllbare, ja gar nicht geahnte sittliche Aufgaben. Die Ethik dürfte also ihr Problem kaum anders lösen, als daß sie in der Analyse und Bestimmung der wandelbaren, bunten Mannigfaltigkeiten sittlichen Urteilens dem Gesichtspunkte einer zeitlich bedingten Stufen- und Entwicklungsfolge ihrer Gründe und Prinzipien Rechnung trägt. *Die Lösung dieses Problems einer dem historischen Wesen aller Gesittung entsprechenden Grundlegung der Ethik mag als Dialektik der ethischen Prinzipien bezeichnet werden.*

2. Alle bisherigen Versuche einer Systematik ethischer Grundansichten, der typischen Formen und prinzipiellen Methoden ethischer Theorien leiden an dem Erbfehler, daß sie im Sinne und zur Rechtfertigung einer prinzipiellen Richtung unternommen sind und sich allzumal bemühen, die Mängel und

Lücken anderer entgegengesetzter Richtungen scharf auseinanderzusetzen, um deren Unzulänglichkeit zu erweisen. Eine objektive, unparteiliche Beleuchtung von Prinzipien muß hingegen in anderer gerechter Weise darauf Nachdruck legen, wiefern es jeder einzelnen gelang, mindestens einen Bruchteil ihres Erfahrungsobjektes der Theorie zugänglich gemacht zu haben. Überdies war gerade im Erfahrungsbereiche der Gesittung jede Aufdeckung der Gründe unserer Urteile und die Auseinandersetzung der Folgen zugleich auch selbst eine sittliche Tat, ein wirksamer Faktor der jeweiligen Lebensgestaltung. Führende Geister, wie Sokrates und Kant, sind wahrhaft sittlich genial angelegte Naturen gewesen; auch die übrigen Ethiker waren meistens als Moralisten Reformer, entweder Erneuerer alter, vernachlässigter, mißverstandener Überzeugungen oder Lebenskünstler, Virtuosen sittiger Lebensart. Ist man nun auch nicht der Meinung, daß bereits alle möglichen Prinzipien erdacht und angewandt worden, so kann man doch die Hoffnung hegen, daß eine Systematisation all dieser Prinzipien, die der Eigentümlichkeit jedes einzelnen in dem Bereiche seiner Gültigkeit gerecht wird, möglicherweise die scheinbare Unbegreiflichkeit und Irrationalität der Sittenwelt heben könnte.

3. Dem Unterfangen einer analytischen Klärung der ethischen Prinzipien durch methodische Einteilung der verschiedenen sittlichen Urteile bietet sich als allgemeinster, fest bestimmter Gesichtspunkt *das Objekt* der Beurteilung selbst dar. Dieses kann nun teils *sachlich die Handlung*, teils *persönlich der Handelnde* sein. Im ersten Falle dient ein *Ziel*, das zu erreichen, ein sittliches Gut, das zu erlangen sei, als Maßstab; nach ihm bemißt sich *der Wert der Handlung*. Im anderen Falle gibt das Gefühl der *Verpflichtung*, das Pflichtbewußtsein des handelnden Subjektes das Maß, und entscheidet demgemäß *die Würde der Person*. Alle Mannigfaltigkeit sittlichen Urteilens kann demnach ganz deutlich in *wertende* und *würdigende* Beurteilung eingeteilt werden. Unzweifelhaft ist die erstere Art der Beurteilung zugleich die frühere, weil ihr Gegenstand, das Ziel der Handlung offenbarer ist und die Aufmerksamkeit leichter beschäftigt, als die inneren verborgenen Bewußtseinsmomente der Verpflichtung.

Es läßt sich ferner leicht zeigen, daß sowohl im Begriffe des sittlichen Zieles wie dem der Verpflichtung je zwei Momente

scharf zu trennen und gesondert in Erwägung zu ziehen sind. In ersterer Beziehung war die sachliche Frage, *was das Ziel* des sittlichen Handelns sein könne, streng zu scheiden, von der anderen persönlichen Frage, *wem das Ziel zu gelten habe*, wem der Erfolg der Handlung zugute kommen soll. Ebenso ist bezüglich des Pflichtbewußtseins die Frage nach *dem Grunde desselben im Verpflichteten* recht zu scheiden von der anderen nach der Verpflichtung, *wer* eigentlich *der Verpflichtende*, oder *was das* Zwingende sei. Somit ergeben sich für jede Gruppe der Beurteilung je zwei Reihen sittlicher Prinzipien, und sind demnach vier Reihen derselben in allen ihren unterscheidbaren Formen und bestimmbaren Momenten zu beleuchten.

4. Die erste Reihe der Prinzipien orientiert sich an der Frage, welches *Ziel* menschlichen Handelns kann als Maßstab sittlicher Beurteilung gelten. Hierfür bieten sich nur die zwei Momente dar, welche in jeder Handlung, jedem zielbewußten Streben als gemeinsame Merkmale enthalten sind. Es ist dies *erstens* ein *wünschenswerter, begehrter Zustand*, auf dessen Erreichung das Streben sich zu richten hätte, und der *inhaltlich* zum Vergleich und Maßstab dienen kann für jedes menschliche Handeln; sodann *zweitens* eine *rechte Art* und *Weise des Strebens* selbst, die gewissermaßen die Erreichung jeglichen Zweckes verbürgte, und deshalb *formell* für alles sonstige Bestreben und Wirken gültig sein kann.

Was nun jenen gehaltvollen Zustand betrifft, so konnte er auf verschiedenen Stufen der Kultur und Bildung sehr verschieden gedacht und ersonnen werden; eine Bedingung mußte er jedoch allenfalls erfüllen. Er mußte alle Wünsche befriedigen und damit allem sonstigen Streben ein Ende setzen können. So allgemein gefaßt, bestimmt man ihn als einen Zustand des höchsten Wohlbefindens, voll Glück und Seligkeit. Man bezeichnet das Prinzip dieser ethischen Richtung als *Eudæmonismus*.

Auch der Gesichtspunkt der rechten Betätigung konnte je nach Verschiedenheit der Geistes- und Gemütslage in verschiedenen Kulturkreisen und Perioden verschieden sich gestalten; aber allgemeiner gefaßt, mußte an ihr das Eigentümliche aller rechten Kraftbetätigung ersichtlich sein: diese muß zur Erlangung dessen, wozu sie wesenhaft sich eignet, genügen, dann in dem Maße zur Verwendung kommen, daß sie ihr Ziel

auch erreicht. Für diese Auffassung hat Paulsen aus dem aristotelischen Sprachgebrauch den Ausdruck für jede nach bestimmtem Ziele gerichtete Kraftbetätigung glücklich verwendet und ihn *Energismus* genannt.

Diese wären die zwei allgemeinsten Verschiedenheiten in der ersten Reihe. Aber auch für die konträren Gegensätze ihrer Unterarten hat die ethische Theorie früh die genaue Formulierung ermittelt. Der Eudämonismus erschien in seinen beiden Formen des *Hedonismus* und des *Asketismus* sogleich in den ersten Anfängen der griechischen Ethik; diese bilden auch seitdem einen festen Bestand ethischer Kultur und erscheinen zu allen Zeiten als bleibender Hintergrund für das Wechselspiel und den Kampf der sittlichen Mächte. Beide streben, der Hedonist und der Asket, eigentlich nach Glückseligkeit; nur glaubt der erstere sie in Naturgütern zu finden, in deren weiser Benutzung alles Lebensglück besteht; der andere dagegen findet seine Befriedigung im sicheren Besitz seiner Geistesgaben und seiner Gemütsinnerlichkeit, und ist bereit, ihrethalben, wenn nötig, auf alle Naturgaben zu verzichten.

Analog ist die Gegensätzlichkeit der beiden energistischen Formen der Sittlichkeit. Eine sieht in den Natur- und Geisteskräften gleicherweise bestimmt gegebene Mittel der sittlichen Betätigung; ihnen gegenüber ist unsere einzige Aufgabe, sie insgesamt in entsprechender Weise zu gebrauchen, so daß sie einander nicht hemmen, sondern in harmonischem Zusammenwirken fördern. Die andere hingegen sieht, wenn auch nicht die Naturkräfte, so doch die menschlichen Tätigkeiten und Vermögen nicht bloß als entwicklungsfähig an, sondern auch als entwicklungsbedürftig. Kein erreichbarer Zustand gilt ihr als ein endgültiges, höchstes Ziel, sondern nur als eine Stufe in dem Werdegang menschheitlicher Kultur. Für diese letztere Form ist die Bezeichnung *Perfektionismus* gebräuchlich; die erstere könnte man entsprechend als *Harmonismus* bezeichnen.

Diese vier ethischen Prinzipien der ersten Reihe, der hedonistische und ascetische Eudämonismus, der harmonische und perfektionistische Energismus erweisen sich als konträre Gegensätze der Sittlichkeit, deren zwei äußerste Glieder, Hedonismus und Perfektionismus, den größten Kontrast bilden, während die inneren zwei, Asketismus und Harmonismus, gleichsam die Übergänge zwischen ihnen bilden, und so im ganzen die vier

Typen der Ziele menschlicher Gesittung als einheitliche Entwicklungsreihe erscheinen. Eingehendere Erörterung könnte noch Zwischenglieder und Mischtypen finden oder bilden, so daß sich eine kontinuierliche Reihe ergeben würde. Diese Bemerkung ist auch für alle folgenden Typenreihen gültig.

5. Alle Reihen der ethischen Prinzipien zeigen nämlich gleicherweise einen Zwiespalt, der sich vierfältig gestaltet. Der grundsätzliche Gegensatz beruht in der zweiten Reihe auf der Tatsache, daß alle Sittlichkeit die rechte Beziehung und das entsprechende Verhalten der Individuen zu der Lebensgemeinschaft bildet, deren Glieder sie sind. Eine Auffassung nun, ersichtlich die frühere, hält die Gestaltung der Lebensgemeinschaft für den Einzelnen als gegebene, nicht leicht veränderliche Ordnung, gleichsam als einen Teil der Naturumgebung; alle Ziele menschlicher Tätigkeit gelten daher bloß den Einzelnen, den Individuen. Es ist dies die Auffassung des *Individualismus*. Ihr gegenüber steht eine andere, welche bei der Kürze alles Einzellebens und zumeist von der Unsicherheit des Menschenschicksals geängstigt in der dauernden, Geschlechter verbindenden Lebensgemeinschaft das Objekt sieht, dem das sittliche Wollen zu dienen bestimmt ist. Wir gebrauchen für diese Formulierung der ethischen Ziele die Bezeichnung: *Sozialismus*.

Jede dieser Auffassungen entfaltet nun ihre zweifache Gegensätzlichkeit. Der Individualismus als *Egoismus* bezieht alle Lebensziele auf das Subjekt selbst, durch dessen Sorgfalt und Energie dieselben erreicht werden können; hingegen billigt eine andere, spätere Ansicht nur solche Tatkraft, die der Beziehung des Einzelnen zu den Andern, die mit ihm in Lebensgemeinschaft sind, nicht vergißt und sich daher Ziele stets im Einklang mit dieser Beziehung, mit Rücksicht auf die Anderen setzt, oft bis zur Selbstverleugnung. Man gebraucht für diese Ansicht die neuere Bezeichnung: *Altruismus*.

Analog sich entfaltend sieht eine Art des Sozialismus die Lebensgemeinschaft als die alleinige sittliche Wirklichkeit an, deren Ordnung für alles Wirken und Sinnen jedes ihrer Glieder als entscheidend zu gelten habe. Das Individuum ist als Teil des Organismus diesem verbunden und muß seine Lebensziele, all sein Streben und Mühen mit Rücksicht auf das Ganze bestimmen. Es ist dies der Standpunkt, für den wir den Namen

Kollektivismus verwenden. Die andere sozialistische Meinung betrachtet die rechte Ordnung der Lebensgemeinschaft nicht als reale Wirklichkeit, sondern als eine ideale Aufgabe, die durch stetige, gleichberechtigte Mitarbeit aller Einzelnen stets erneut der rechten Lösung harrt. Die allgemeine Berufung jedes Einzelnen, mitzuarbeiten an der Verwirklichung der idealen Ordnung einer stetig sich erweiternden humanen Lebensgemeinschaft bezeichnet man als den Standpunkt des *Universalismus.*

Ein flüchtiger Blick auf die inneren Beziehungen zwischen den entwickelten zwei Reihen, welche die erste Gruppe der Prinzipien bilden, zeigt, daß eine wesenhafte Gemeinschaft zu walten scheint zwischen den Einzelstufen der zueinander gehörenden Reihen. Ein Hedoniker ist folgerichtig zugleich Egoist; der Asket neigt hingegen konsequent zum Altruismus. Ebenso ist das Streben nach Harmonie des Geistes folgerichtig mit kollektivem Sozialismus verbunden in der ersten und erfolgreichsten Konstruktion einer für alle Zeiten gültigen Staatsidee (Plato), während die erste Formulierung einer perfektionell energistischen Ethik (Aristoteles) und die auf ihr beruhende Staatslehre auch die ersten Spuren enthält einer universalistischen Anschauung vom Menschengeschlechte und seiner sittlichen Gestaltung. Zugleich bezeugt jedoch die krause Mischung der Philosophenschulen, ferner der Verlauf aller späteren Entwicklung auch die prinzipielle Besonderheit jeder einzelnen Reihe. Neben folgerechtem, egoistischem Hedonismus kommt nicht selten ein altruistischer zu Wort (Comte), ebenso ein kollektivistischer (Fourier) und ein universalistischer (Condorcet, Mill). Und so finden sich genugsam Beispiele für alle möglichen Verknüpfungen einer jeden der prinzipiellen Typen der ersten Reihe mit jedem Prinzip der zweiten.

6. Die dritte Reihe der prinzipiellen Auffassungen, als erste der zweiten Gruppe sittlicher Urteile, würdigt die handelnde Person nach dem Maße ihres Pflichtbewußtseins und entfaltet die Gegensätze ethischer Beurteilung aus Ansichten darüber, wie das verpflichtete, persönliche Bewußtsein sich bildet. Eine Anschauung, zeitlich die frühere, hält das Bewußtsein der Pflicht als geworden, auf Grund geeigneter Erfahrungen erworben, und die sittliche Würde bestände nach ihr in der rechten Fähigkeit und der ernsten Bereitschaft der Person zu

einem den Resultaten der Erfahrung gemäßen Lebenswandel. Die andere Auffassung betrachtet hingegen das Pflichtgefühl als eine wesenhafte Eigenschaft des Menschengeschlechtes, als jeder Person gleichsam ursprünglich angeboren, und das sittliche Urteil würdigt im Handel und Wandel jedes Einzelnen seine Absicht und Kraft, wahrhaft Mensch zu sein. Man verwendet zur Bezeichnung dieser Gegensätze Namen, die für den ähnlichen erkenntnistheoretischen Zwiespalt gebräuchlich sind, und spricht demnach von ethischem *Empirismus* und ethischem *Nativismus*.

Der weitere Ausbau beider Anschauungen erfolgte vielfach im Zusammenhange mit den prinzipiellen Gegensätzen der früheren Reihen, die auf die Ziele der Handlungen sich beziehen. Der Empirismus zeitigte so vorzugsweise in Verbindung mit eudämonistischer Auffassung die zwei einflußreichsten Richtungen der englischen Moralphilosophie, den *Utilitarianismus* und den *Evolutionismus*. Beiden gilt gleichmäßig die Erfahrung der unvermeidlichen Folgen unserer Handlungen als Grund allen Pflichtbewußtseins. Nur nimmt der erstere diese Folgen rein äußerlich und erwartet zumeist von den Gefühlen der Lust oder des Leides, die für jeden Einzelnen aus seinem Lebenswandel sich ergeben, oder auch für andere, soweit sie davon betroffen sind, eine Würdigung und somit Beherzigung jener Folgen. Aller Fortschritt in guter Sitte und treuer Pflichterfüllung ist demnach ein Erfolg reicherer Lebenserfahrung. Die andere Auffassung nimmt hingegen Rücksicht auf die innere, geistige Rückwirkung jener Folgen, und sieht unter ihrem Einfluß unsere Geistes- und Gemütsverfassung als in steter Ausgestaltung und Entwicklung begriffen an. Somit dient alle Erfahrung sittlicher Art dem rechten Aufbau einer besseren, der menschlichen Wesenheit immer mehr entsprechenden Gemütseinrichtung, durch welche das Bewußtsein der Verpflichtung sich stetig verfeinert und für alle Lebensführung entscheidend wird.

Auch der Nativismus entfaltete sich vorzugsweise mit dem Energismus verknüpft, in analoger Gegensätzlichkeit. Einer ersten Anschauung gemäß ist das angeborene Pflichtbewußtsein das Gewissen, welches jede Betätigung der Person begleitet und sie gleichsam aburteilt und richtet. Wie jede angeborene Fähigkeit kann auch wohl das Gewissen durch Sorgfalt in reiner

Wirksamkeit bewahrt, vielleicht auch wirkungsvoller gestaltet werden, sowie es durch Vernachlässigung an Freiheit und Kraft Verlust erleidet; aber weder die Richtigkeit seiner Weisungen noch die Eindringlichkeit seiner Mahnung erheischt irgendwelche Korrektur durch anderweitig nachfolgende Erfahrung. Das ist der Standpunkt des *Intuitionismus*. Hingegen hält die andere Ansicht das Gefühl der Verpflichtung wohl gleichfalls für eine Mitgabe des menschlichen Gemütes, glaubt aber, daß es einer steten Pflege und strenger Kontrolle von seiten der Vernunft bedürftig ist. So fordert die Sittlichkeit nicht bloß, daß das Gewissen, das Pflichtbewußtsein wachsam und rege sei, und die Person seinem Ausspruche sich unterwerfe, sondern auch, daß der Gewissensspruch vorher durch vernünftige Übertragung sich geeignet erweise, ihrem absichtsvollem Streben und Tun innerhalb der humanen Lebensgemeinschaft Ziele zu setzen. Man bezeichnet dieser Bestimmung gemäß diese zweite Art des Nativismus als *Intentionalismus*.

7. Die vierte Reihe der Prinzipien endlich knüpft sich ergänzend ebenso an die dritte, wie früher die zweite an die erste. Sie bestimmt die Verpflichtung, die als Verhältnis des Verpflichteten zum Verpflichtenden erscheint, nachdem ihr subjektiver Grund klar gestellt ist, von der anderen Seite, indem sie ihrem realen Grund nachforscht. Man faßt die Verpflichtung auch als Gesetz, das dem Verpflichteten auferlegt sei, und man fragt, wer denn eigentlich der Gesetzgeber sei, dem Gehorsam zu leisten wäre. Es war Kant, der in allgemeinster Fassung den Zwiespalt in der möglichen Lösung der Frage aufgezeigt. Er bezeichnete ihn als den Gegensatz der ethischen *Heteronomie* und *Autonomie*. Nach der ersten Anschauung ist es eine fremde Macht, welcher die sittliche Person verbunden erscheint; sie hat sich ergeben in den Dienst jener sich zu stellen; auf der Dienstestreue beruht alle Würdigkeit. Nach der zweiten gibt die Person selbst sich das Gesetz ihrer Lebenshaltung; treu zu sein dem eigenen Wesen, ist ihr höchster Ruhm, ihre eigenste Menschenwürde. Man kann füglich behaupten, daß folgerichtig der ethische Empirismus zugleich heteronom ist, während die Autonomie die strenge Konsequenz der nativistischen Ethik zu sein scheint.

Die fernere gegensätzliche Entfaltung entspricht auch beiderseits. Der utilistischen Moral muß die Macht, die unerbittlich

die Folgen an die Handlung knüpft, notwendig als eine fremde und zugleich höhere Autorität erscheinen, die, ohne selbst verbunden zu sein, die Erfüllung der von ihr gesetzten Pflichten nicht bloß zu fordern, sondern auch zu erzwingen weiß. Nach der evolutionistischen Auffassung herrscht hingegen eine gewisse Gegenseitigkeit: die bindende Macht ist gleichsam selbst gebunden durch ein allgemeines Gesetz der Entwicklung, demgemäß alle Wesenheit im Sinne einer stets entsprechenden Gestaltung, eines stetigen Fortschrittes ihrem Ziele entgegengeht. Die persönliche Würde des Einzelnen liegt hier in der Tatsache, ein nötiges und bewußt wirkendes Glied in der Kette der Entwicklung zu sein. Die erste Art der sittlichen Beurteilung erfolgt, wie man sagt, nach dem Prinzip des *Autoritativismus*; die andere pflegt man, da die sittliche Gebundenheit fast wie ein Naturgesetz allgemeiner Art wirkt, als *Naturalismus* zu bezeichnen; sie könnte auch *Legalismus*, eigentliche Gesetzesmoral genannt werden.

Die autonome Art sittlicher Verpflichtung zeigt gleichfalls, der intuitiven und der intentionellen Auffassung entsprechend, eine zweifache Entfaltung. Als erste Form kann jene ethische Anschauung gelten, welche jedem Einzelnen das Recht wahrt, seiner eigenen festen Überzeugung getreu zu leben, mag diese auch in der Gemeinschaft, welcher das Individuum angehört, allein stehen, ohne Widerhall zu finden. Es ist dies die Form subjektiver Gewissenhaftigkeit; wir können sie daher ohne Mißverstand ethischen *Subjektivismus* nennen. Eine andere Form ist bestrebt, in strenger Prüfung der Stimme des Gewissens, alle Motive ihres Pflichtbewußtseins danach zu beurteilen, ob sie, wie Kant dies ausdrückt, auch geeignet sind, als Maximen zur Grundlegung einer allgemeinen Gesetzgebung zu dienen. Die sittliche Persönlichkeit wünscht ihre Würdigkeit von aller Welt anerkannt zu wissen; den Gegensatz zur ersteren betonend, mögen wir für diese Auffassung die Bezeichnung *Personalismus* gebrauchen.

8. Mit der Entfaltung dieser letzten Reihe hat die Aufgabe, das System möglicher Prinzipien der sittlichen Beurteilung nach ihren dialektischen Gegensätzen zu entwerfen, ihre abschließende Lösung gefunden. Sofern in dieser Zusammenstellung, welche in einem schematischen Quadrate — der Zahl, die einst Pythagoras als das Symbol der Gerechtigkeit definierte

— nach vier (zweimal zwei) Gesichtspunkten ebensoviel, je vier Stufen ethischer Auffassungen nachweist, jede namhafte, für die Entwicklung humaner Gesittung bedeutsame Theorie ihren bezeichnenden Ort erhalten hätte, könnte derselben mindestens ein didaktischer Wert kaum abgesprochen werden. Das System dürfte jedoch höheren Anspruch erheben. Mir erwies es sich in vieljähriger Anwendung auf historische Fragen, wie etwa zur Bestimmung der Entwicklungsphasen der Sitten und Institutionen, ferner in pädagogischen Überlegungen, wobei die sittliche Entwicklung der Individuen in Betracht zu nehmen war, als hilfs- und lehrreich. Hier möchte ich nur abschließend an einem Beispiele in allgemeinen Zügen die Richtung kennzeichnen, wie die Anweisungen des Systems vorteilhaft nutzbar werden.

Indem man nämlich die nach den verschiedenen Gesichtspunkten auf gleicher Stufe erhaltenen ethischen Auffassungen entsprechend vereint, so ergeben sich im ganzen vier Stufen oder Typen sittlicher Entwicklung. Dies führt entsprechend auch zur Unterscheidung von vier typischen Entwicklungsstufen humaner Lebensgemeinschaft.

Der erste sittliche Typus zeigt sich seinen Zielen nach als *egoistischer Hedonismus* und seinem Pflichtbewußtsein gemäß als *utilitarischer Autoritativismus*. Ich glaube nach der gegebenen analytischen Charakteristik der Prinzipien der Kürze halber von weiterer Ausführung ihrer Folgen absehen zu können. Dieser Typus der Gesittung findet sich nun in voller gewünschter Klarheit in der ersten Art aller humanen Lebensgemeinschaft. Die Gestaltung derselben beruht auf der Verbindung ihrer Glieder durch Blutsverwandtschaft; die Glieder der Gemeinschaft beseelt ihr Glaube, daß sie einem gemeinsamen Ahn entstammen. Gleiche Denkweise, einförmige Lebensordnung halten das sittliche Gefühl der Einzelnen in den Schranken solcher einfacher Affekte, die im egoistischen Streben nach Lust und Genuß wurzeln; sie schwanken zwischen den klaren, wenn auch starken Strömungen der Liebe und des Hasses, im allgemeinen der Vergeltung mit Dank oder Rache. Die gesellschaftlichen Beziehungen regelt die Sitte, durch das Bewußtsein gestützt, daß sie urzeitliche Tradition sei. Einzelne Schwierigkeiten des Gemeinlebens ordnet und richtet das Haupt der Sippe oder des Stammes; bloß zu größeren Unternehmungen

bildet sich ein Bund mehrerer Sippen oder Stämme, doch stets unter Führung eines hervorragenden Stammesfürsten. Die Autorität, der Kultus der Ahnen, knüpft sogar die Folge der Geschlechter an die transzendente Welt der Götter, deren Blute zumeist auch die Stammeshäupter entstammen.

Altruistischer Asketismus und *naturalistisch-legaler Evolutionismus* bilden den Gesittungstypus zweiter Stufe. Ihr historisches Abbild zeigt die zweite Entwicklungsstufe aller Lebensgemeinschaft, das nach den Verschiedenheiten der Gemeinbedürfnisse und den Unterschieden der Gemeinaufgaben gegliederte Volkstum. Der Gegensatz der Interessen, die Abweichungen im Denken und Fühlen führen zu einem Wettkampf sich bildender Volksklassen; in einem Wechsel von Streit und Versöhnung findet sodann das Gemeinsame der Überzeugungen klaren Ausdruck in bestimmten Satzungen, die das Leben jedes Einzelnen in feste Zucht nehmen; an die Stelle traditioneller Sitte tritt das Gesetz und die Herrschaft des Statuts. Jeder einzelnen Volksklasse schreiben ihre besonderen Verhältnisse eine eigentümliche Lebensordnung vor: so werden die Klassen zu Ständen. Denn wie innerhalb der einzelnen Klasse die Stufenordnung der Offizien entscheidend ist für die Denkweise und Sittenführung jedes Einzelnen, so strebt, im Streit der Stände, das ganze Volkstum nach Feststellung der Abstufungen, bis sich eine ständische Hierarchie bildet, wie man die Stufenfolge allgemein nach dem Beispiele des führenden, ersten Standes zu nennen pflegt. Es ist für diese ständisch gegliederte Gemeinschaft der zweiten Stufe charakteristisch, daß selbst im Verkehr der Völkerschaften mehr der Stand des Einzelnen maßgebend ist, als ihr Heimatsverband oder die Landsmannschaft. Der Geistliche, Edelmann oder Bürger fühlt sich dem fremdländischen Standesgenossen sittlich viel mehr verbunden, als seinem Heimatsgenossen und den Mitgliedern der übrigen Stände seines Vaterlandes. Es scheint fast, als sei der Patriotismus eine gänzlich unbekannte Idee oder wenigstens verdunkelt neben der klaren Pflicht der Standestreue. Ist doch die ganze Ordnung des irdischen Lebens ein Abglanz der himmlischen Hierarchie; an dem Vorbilde der oberen und unteren Gottheiten oder Heiligen orientiert sich alle gesetzgebende und sittigende Weisheit.

Der dritten Stufe sittlicher Entwicklung, in ihren Zielen

durch *kollektivistischen Harmonismus* und dem Pflichtbewußtsein nach durch *intuitiven Subjektivismus* gekennzeichnet, scheint prinzipiell ebenso eine dritte Stufe der Lebensgemeinschaft zu entsprechen, die man als national zu bezeichnen pflegt, und welche in unserem europäischen Kulturkreise den größeren Staatenbildungen zugrunde liegt. Man kann füglich sagen, daß wie alle Stammesgemeinschaft in der Vergangenheit wurzelt, in den Traditionen der Vorzeit und dem Angedenken der Ahnen, und wie alle Regungen und Richtungen ständischer Lebensgemeinschaft fast in allem von den Interessen der Gegenwart abzuhängen scheinen, so ist es vorzugsweise die Hoffnung einer neuzugestaltenden idealen Zukunft, welche Glieder und Körperschaften einer Nationsgemeinschaft verbinden. Die nationale Idee erscheint überall mit dem Bewußtsein und der Forderung einer gemeinsamen Bildung; eine staatlich zu organisierende allgemeine Erziehung wird als unumgängliche Notwendigkeit zum Wohle des Ganzen betrachtet. Denn wie die Gerechtsame des Einzelnen, so war auch bisher seine Bildung und seine Gesittung einseitig beschränkt, in den einzelnen Ständen nach Gehalt und Form höchst verschieden. In der neuen nationalen Staatsgemeinschaft soll, so klingt die Botschaft, ferner nicht das Blut und die Abstammung entscheiden über Herrschaft und Dienst, keine Standeshoheit und Treue dem Einzelnen seine Stelle im Volksleben anweisen, sondern alleinig die Berufstüchtigkeit hat über die Würde der Person zu entscheiden. Selbst der Religionsgemeinschaft bietet fortan nicht der Gott der Väter Schutz und Schirm, auch besteht kein gesetzlicher Bund mehr, kein Testament zwischen den irdischen und himmlischen Mächten, — die Religion hat allein in der subjektiven Überzeugung der Individuen Halt und Gewähr. Das Recht subjektiver Gewissensfreiheit bezeichnet ausdrucksvoll alle Tendenzen dieser dritten Stufe nationaler und staatlicher Lebensgemeinschaft.

Mit den sittlichen Ideen des *universellen Perfektionismus* und eines *intentionellen Personalismus*, wie unsere systematische Analyse diese ethischen Prinzipien bestimmt, scheint in unseren Zeiten eine neue Stufe der Gesittung angebrochen zu sein; sollte sie etwa einer neuen vierten Entwicklungsstufe der Lebensgemeinschaft die Wege bahnen, die man die menschheitliche nennen könnte — wer will dies entscheiden? Keine

Wissenschaft ist zur Prophetie verpflichtet; ihre eigentliche Aufgabe ist Klärung und Deutung bestimmter Erfahrungstatsachen, nicht die Verkündung des Zukünftigen. Solche Transzendenz gebührt nur der Dichtung und der Religion; allenfalls kann sie noch berechtigt sein im Hinblick auf historische Lebensaufgaben, die jedoch kein Wissen, sondern einzig und allein das ethisch erleuchtete und sittlich berechtigte Handeln zu lösen vermag.

Dialektik der ethischen Prinzipien.

A) Ziel der Handlung (Wert)		*B)* Das Pflichtbewußtsein (Würde)	
I. Was ist das Ziel	II. Wem gilt das Ziel	III. Ursprung	IV. Grund der Verpflichtung
1. Eudaemonismus: *a)* Hedonismus, *b)* Asketismus.	1. Individualismus: *a)* Egoismus, *b)* Altruismus.	1. Empirismus: *a)* Utilitarianismus, *b)* Evolutionismus.	1. Heteronomie: *a)* Autoritativismus, *b)* Naturalismus (Legalismus).
2. Energismus: *c)* Harmonismus, *d)* Perfektionismus.	2. Sozialismus: *c)* Kollektivismus, *d)* Universalismus.	2. Nativismus: *c)* Intuitionismus, *d)* Intentionalismus.	2. Autonomie: *c)* Subjektivismus, *d)* Personalismus.

DISKUSSION.

Dr. **Franze** betont den *normativen* und *praktischen* Charakter der Ethik und reflektiert auf die logisch-theoretische Seite.

Prof. Dr. Joh. **Waldapfel** (Budapest): Dr. Franze gebrauchte in seinen Bemerkungen die Termini „theoretisch und praktisch" in ziemlich unwissenschaftlicher Weise. Für diesen Gebrauch soll uns doch noch immer der alte Aristoteles maßgebend sein, der diesen Namen eine so scharfe Prägung gab, daß sie als „ewiger Besitz" auch von allen bedeutenden Denkern übernommen wurde. Eine praktische Wissenschaft unterscheidet sich übrigens von einer theoretischen nur darin (wie dies besonders klar von Menger auseinandergesetzt wurde), daß während die theoretische Wissenschaft nur *Tatsachen* festzustellen (oder zu be-

schreiben), *Begriffe* zu gewinnen (oder zu definieren), *Gesetze* aufzustellen (oder klarzulegen) hat, die praktische Wissenschaft noch über diese Aufgaben hinaus, die auch von ihr bewältigt werden müssen, *Werte* abwägen, *Zwecke* bestimmen und *Methoden* (Mittel und Wege der Zweckerreichung) ausersehen muß. Wie jemand sagen kann, daß Prof. Kármán in seinem Vortrage nur an *eine* Seite, *eine* Richtung oder *eine* Periode der Philosophie dachte, ist schwer zu verstehen, da er doch allen historisch bedeutsamen Systemen der Ethik vom Altertum an bis auf den heutigen Tag in gleicher Weise gerecht wurde und eben das logische Verhältnis der nebeneinander bestehenden und der aufeinanderfolgenden ethischen Prinzipien beleuchtete.

LA CRITICA DEI VALORI.

Von Luigi Valli.

Dopo che la misteriosa unità metafisica della *realtà* e del *bene* si offuscò innanzi alla spirito dell'uomo e disparve, l'ordine delle conoscenze umane e l'ordine degli umani valori hanno tentato ancora di armonizzarsi nelle forme più varie.

E si pensò talora di poter in qualche modo dedurre logicamente i valori dalla realtà o si pensò invece di poter dedurre la realtà dalle profonde esigenze dei valori.

Ma l'uno e l'altro tentativo sembrano omai estenuarsi in uno sforzo vano, mentre si fa sempre più ampia e profonda la convinzione che nessun ragionamento che abbia le sue premesse nella categoria dell'essere può avere la sua conclusione nella categoria del valore, e che viceversa nessun valore, per quanto intimamente sentito, può logicamente condurci ad affermare una realtà.

Oggi, partendo dai dati della psicologia e seguendo le due linee dell'attività nostra: il conoscere ed il valutare, noi le vediamo procedere non solo senza armonizzarsi, ma, oserei dire, senza toccarsi mai più.

E un abisso par che si faccia ogni giorno più profondo: un abisso che, dividendo nella psicologica il sentimento e la sensazione, elementi psichici irriducibili, dividendo nella logica il giudizio esistenziale dal giudizio di valore, in due categorie separate, sembra dividere in tutta la filosofia il mondo della conoscenza oggettiva e il mondo della valutazione umana, e sembra dividere nella vita più profondamente che mai la realtà e l'ideale.

Per vero in questa espressione, così familiare ai filosofi moderni: „*mondo della conoscenza e mondo dei valori*" si riassume la crisi del nostro pensiero che vorrebbe porre tra questi due mondi un'armonia e non riesce a trovare tra loro il vero punto di contatto.

E basta pensare che questo abisso si interpone di fatto fra tutto il nostro ingigantito sapere teoretico e le norme della vita morale per vedere la posizione tragica del nostro pensiero che, avendo accumulato tesori di verità, non sa ancora bene se e per quale via potrà convertirli in valori per l'azione.

Innanzi all'abisso del quale ho parlato e innanzi a questa constatazione: che dalla conoscenza oggettiva non si può passare logicamente a porre dei valori e delle norme, sono già numerosi coloro che si rassegnano alla disarmonia. V'è chi riduce l'etica ad una semplice scienza dei costumi, rinunziando alla sua parte normativa e imperativa, e v'è chi trae questa parte normativa unicamente dai dati della coscienza, disinteressandosi del sapere oggetivo, della scienza.

Orbene, io penso che questa prematura rassegnazione derivi in parte da ciò, che, riconoscendo falsa l'azione logica della conoscenza sul valore, noi abbiamo immediatamente diviso i due mondi senza occuparci abbastanza della oscura azione psicologica con la quale i valori vengono trasformati dalla conoscenza.

E questa oscura azione psicologica ci si rivelerà chiaramente per poco che noi ci soffermiamo a esaminare la critica dei valori, la quale non è nè una creazione di valori per mezzo del ragionamento nè una pura e semplice osservazione di essi come dati di fatto oggettivi.

Criticare un valore è un agire in qualunque modo su di esso per opera delle conoscenze, è un trasformarlo, fortificarlo o distruggerlo ne lume dell'intelletto.

Orbene, questa azione trasformatrice è contesta di elementi psicologici, è profondamente diversa dalla pura e fredda azione logica.

I nostri valori si trasformano di fatto al contatto delle conoscenze oggettive, ma tra gli uni e le altre non v'è rapporto di connessioni logiche, bensi vi sono sottili e oscuri rapporti di suggestioni e analogie.

Una critica dei valori di carattere puramente logico noi possiamo averla soltanto per quanto riguarda i valori relativi o strumentali (Wirkungswerte): quelli che nella nostra coscienza in tanto sono valori in quanto servono di strumento o di mezzo ad altri valori. Qui la critica si esercita, come è noto, mostrando per mezzo delle conoscenze la verità o la falsità del rapporto oggettivo fra i due valori.

A è un valore in quanto serve al conseguimento del valore B, ma A non serve al conseguimento del valore B, dunque A non ha valore.

O, con un processo inverso, posto il valore di B si dimostra che A conduce a B e se ne conclude che anche A ha valore.

Con questa forma di critica gli eudaimonisti antichi mettevano in valore la virtù mostrando che essa conduceva alla felicità, valore già accettato, o svalutavano i piaceri del senso, dimostrandoli contrari ad un altro valore già accettato, la tranquillità dello spirito.

Questa stessa critica si applica universalmente a tutti i valori economici che sono tutti valori relativi, e la moneta che io valuto in quanto è strumento di scambio, perde il suo valore con la semplice conoscenza oggettiva che essa è falsa e quindi inadatta allo scambio.

Fin qui la critica si riduce a un sillogismo, nel quale però naturalmente una delle premesse è un giudizio di valore. Ma quando dalla critica dei valori relativi noi passiamo alla critica dei valori propri, di quei valori immediatamente affermati della coscienza, valori in sè (Eigenwerte), allora in questa critica l'azione logica è immediatamente sostituita dall'azione psicologica.

Nessun sillogismo potrà mai confutare una mia valutazione immediata e assoluta che io non ponga in relazione con un altro valore, ma sorga irresistibilmente dal mio essere, come nessun sillogismo potrà creare un valore assoluto. E di qui la rassegnazione di coloro dei quali ho parlato innanzi. Ma ciò che un sillogismo non può confutare o creare, mille suggestioni oscure che non prendono forma di giudizi logici possono attenuare o suscitare.

Tali sono le suggestioni oscure della realtà, che non per una fredda serie di giudizi, ma con mezzi assai più potenti trasformano i valori dell'uomo.

La critica dei valori propri si fonda per la massima parte, secondo me, sopra una oscura forza che potrei dire *analogica* o *assimilatrice* che subiscono i valori.

Fu già notata tra le diverse forme di mutamenti dei valori questa capacità che essi hanno di formarsi o di demolirsi in ciascuno di noi sotto la suggestione di altri esseri valutanti. L'ambiente che ci circonda ci trasmette addirittura i suoi valori

e la maggior parte dei valori che noi suscitiamo con la educazione sono suscitati appunto, non con un ragionamento, ma per questa suggestione, sia essa imposta rudemente nella forma di un comando, o dolcemente e quasi inavvedutamente con l'esempio.

I nostri valori tendono a coincidere con i valori che troviamo dominanti intorno a noi. Ed è appunto questa forza di adattamento e questa forza soltanto che è stata messa in opera dalla filosofia per agire sui valori proprii anche quando l'etica si avvolgeva nei più complicati paludamenti logici.

La filosofia antica in genere quando voleva rafforzare un determinato valore proprio, cercava di dimostrare che esso era universalmente riconosciuto, e se voleva distruggerlo cercava di dimostrare che esso era universalmente negato. Questa constatazione di ciò che sentiva l'umanità in genere non poteva essere un punto di partenza *logico* per imporre un valore, ma metteva in opera la potente forza assimilatrice dei valori. Valori universalmente riconosciuti non sono logicamente più veri o più degni di quelli dell'individuo, ma la loro forza di suggestione trascina la valutazione individuale nella direzione della spinta universale. Così il sapere che tutti gli uomini, anche i più barbari, praticavano l'ospitalità, che tutti rispettavano gli dei, che tutti abborrivano dall'incesto, questa nozione oggettiva, diventava una forza normativa, e, più o meno chiaramente, un comando.

Qualche cosa di simile a questo processo noi ritroviamo anche nell'etica religiosa, la quale, se nella sua forma inferiore riduce gli atti virtuosi a valori relativi, a mezzi di conquistare la felicità, nella sua forma superiore non fa che presentarci per così dire, le valutazioni di un pensiero superiore, i giudizi che Dio fa del bene e del male e ai quali l'uomo amorosamente o timidamente si conforma. Non è un sillogismo che unisce la volontà divina alla nostra, ma è una forza assimilatrice che plasma i valori dell'uomo sugli immaginati valori di Dio. Se anche precedentemente, quando l'idea religiosa era in formazione, questi valori della divinità siano stati plasmati sui valori nostri, la religione agisce una volta formata, attraverso questa potenza assimilatrice.

E questa stessa forza assimilatrice dei valori agiva in fondo anche in un'altra specie di critica. Quando i greci si domandavano se un dato valore esisteva per natura o per imposizione,

ed affermavano la maggior dignità e il maggior diritto dei valori naturali, anche allora lo spirito, ponendo il principio che si deve seguir la natura, principio aprioristico indimostrabile, non faceva in realtà se non subire l'analogia, non più di chiare valutazioni poste da altri esseri, ma di una legge, di una spinta naturale. La natura, l'universo, erano concepiti più o meno vagamente come esseri valutanti, preoccupati in un certo sforzo, ed era sempre e soltanto un legame di simpatia con questa natura viva che rafforzava nell'uomo quelli che apparivano come i valori della natura.

In tal modo, partendo dalla conoscenza di una volontà più ampia, o di una volontà superiore, o di una legge universale, il filosofo antico si illudeva di dedurre le norme per l'individuo attraverso mille ingenui e generosi paralogismi, ma egli suscitava in realtà queste norme unicamente con la forza di adattamento analogico dei valori.

Quando la nuova concezione evoluzionistica dell'uomo e dello spirito iniziò una forma nuova di critica dei valori, questa critica parve differire profondamente dall'antica, ma essa pure si affidò in ultima analisi a questa forza di adattamento analogico.

Essa si presentò come critica *genetica* dei valori, ci apprese come molti valori che oggi sono valori propri, per sè stanti, assoluti nella nostra coscienza, siano o valori relativi di altri tempi in qualche modo fissati nel nostro spirito, o semplicemente strumenti con i quali la natura consegue a nostra insaputa i suoi scopi utili biologici o sociali.

Questa valutazione come agisce sui nostri valori stessi?

Poniamo che io consideri la giustizia come un valore assoluto, ed altri mi persuada che questa mia valutazione è così assoluta soltanto perchè attraverso l'eredità e l'educazione io ho dimenticato il suo scopo naturale e pratico di epurazione e difesa sociale ed ho quindi innalzato alla dignità di valore in sè ciò che era un mezzo per conseguire altri fini, che cosa avverra in me?

Il valore della giustizia decadrà indubbiamente dal suo carattere di valore essoluto per ridiventare anche dinnanzi al mio spirito un valore relativo, uno strumento che in tanto ha valore in quanto serve alla selezione sociale e fuori di essa non ha più nessun valore.

Ma anche qui ha agito una forza logica o una forza psicologica?

Il fatto che un mio valore che oggi mi sospinge incondizionatamente sia alla sue origini funzionali ordinato ad uno scopo come uno strumento può far si che esso divenga logicamente uno strumento anche per me?

O non è piuttosto anche qui l'eterna e misteriosa forza analogica che mi lega a queste, sia pure apparenti, valutazioni della natura e mi spinge a ridare alla giustizia non il valore che le dava la mia coscienza individuale, ma la funzione ed il posto che le dà la natura, sicchè anche per me sia relativo ciò che per essa è relativo e incondizionato ciò che per essa è incondizionato?

E anche l'accettare con un intimo consentimento la via dell'evoluzione, non è il risultato di un semplice processo logico. Rigidi e terribili sistemi logici hanno gettato le norme dell'etica contro la natura e contro la volontà di vivere che appariva nel fondo di essa; ma è pur vero che la visione di una legge evolutiva, una volta posta, suscita di fatto negli individui normali una spinta a secondare e ad affrettare il corso di essa legge.

Questa forza di adattamento analogico dei valori ad una più grande realtà è, a parer mio, la condizione necessaria e sufficiente a far sì che la scienza si traduca in una norma e i valori, anche i valori propri, si trasformino al contatto della realtà. E'la condizione necessaria perchè, ove manchi questa forza di simpatia armonizzatrice tra il nostro spirito e il mondo esterno, essa non può essere sostituita da un ragionamento; è la condizione sufficiente perchè, ove essa agisca, non c'è più bisogno di ricongiungere la realtà alle norme con un ponte malfermo di ragionamenti sottili, ma la realtà, mentre procede parallelamente alla linea dei valori senza toccarla, suscita in essa una direzione analoga, come un filo in cui passi una corrente suscita una corrente indotta in un filo parallelo senza toccarlo.

Molti problemi si ricollegano allo studio di questa influenza psicologica della realtà sui valori. E' questa influenza inevitabile e universale, si che nessuno posso sottrarsie alla sua azione? Presuppone essa necessariamente che la realtà venga concepita come in qualche modo vivente e valutante, o questo legame simpatetico continua anche quando la legge esterna sia concepita come semplice determinazione fisica? L'adattamento alla natura quale risulta da questo processo in che rapporto sta con la selezione naturale che elimina i ribelli alla legge

della vita? Questa capacità di conformarci coscientemente alle direzioni naturali non è un *carattere* utile che si rafforza di giorno in giorno, non è un prolungarsi nella vita della spirito, della grande legge dell'adattamento all'ambiente? Coloro che accettano più intimamente la direzione naturale non hanno, in altri termini, più probabilità di vivere?

Non abbiamo qui tempo e modo di rispondere a tali domande. Qui non è possibile se non accennare brevemente a indirizzi e programmi di indagini: e, dovendo riassumere in breve il mio programma, io direi che sarebbe utile all'etica l'approfondire sempre più, non tanto i pretesi rapporti logici, ma questo oscuro rapporti psicologico per il quale si trasformano i nostri valori propri nel cospetto della realtà, poichè in esso è la vera forza con la quale la scienza agisce sulla vita.

Questo studio sarebbe ad un tempo di opposizione e di integrazione a quello già intrapreso dal pragmatismo sulla azione psicologica che a sua volta il valore esercita sulle dottrine teoretiche, e ciò contribuirebbe forse a preparare una nuova, attesa armonia tra il mondo delle conoscenze ed il mondo dei valori.

DISKUSSION.

Enriques tiene a sotto lineare l'importanza della veduta esposta dal prof. Valli. Crede che la suggestione psicologica della conoscenza del reale sui valori si possa in parte spiegare tenendo conto dell'elemento volontario che è nella conoscenza. Illustra questo concetto in rapporto alla propria teoria della realtà (Problemi della Scienza-Bologna 1906).

Valli: Conviene col prof. Enriques che l'azione della volontá sulla conoscenza serve a spiegare in parte il legame di suggestione psicologica che passa fra le due, ma vi sono due momenti diversi: un primo nel quale i valori determinano in certo modo psicologicamente ciò che accettiamo come reale, ed un secondo nel quale ciò che è accettato reale assimila a sè la valutazione.

ÜBER DAS METAPHYSISCHE ELEMENT DER MORAL.

Von Dr. Ludwig Jelinek,
Bohemus-Klattoviensis.

I. Als Schopenhauer seine Abhandlung „Über das Fundament der Moral" schrieb, setzte er als Motto den Satz voran: „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer!"

Wenn ein so exakter Denker, wie Schopenhauer unstreitig war, sich veranlaßt findet, so einen Gedanken auszusprechen, dann muß es allerdings nicht geringe Schwierigkeit haben, ein oberstes Prinzip für die Moral zu setzen, aus welchem sich die einzelnen moralischen Sätze ableiten lassen könnten.

Worin liegt nun diese Schwierigkeit? Wie käme es denn, daß gerade bei der Moral, deren Hauptsätze, wenn auch nicht allgemein geübt, so doch wenigstens insgemein anerkannt sind, das Grundprinzip im Dunkeln für immer liegen sollte?

Meines Erachtens nach liegt die Schwierigkeit nur darin, daß man jenes Fundament der Moral dort gesucht hat, wo es nicht war, daß es auch nicht gefunden werden konnte, weil auch die Methode es zu suchen nicht die richtige gewesen ist.

Wie unsere spätere Untersuchung ergeben wird, ist das Grundprinzip der Moral metaphysisch. Es kann demnach durch die Vernunft, welche auf das Erkennen des Metaphysischen gar nicht angelegt ist, weder begriffen, noch auf dem Wege der Spekulation gefunden werden.

II. Die Eigenschaft Moral zu besitzen ist eine den Menschen allein auszeichnende Qualität. Kein anderes Naturwesen besitzt Moral. Deswegen muß das Fundament der Moral in dem Menschen selbst liegen. In ihm muß es gesucht werden, und wenn wir es finden wollen, müssen wir des Menschen Wesenheit untersuchen.

Als Naturwesen allein betrachtet ist der Mensch ein Tier, ein Wirbeltier aus der Ordnung der Säugetiere. Unter diesen letz-

teren aber gehört er einer ganz besonders schlecht qualifizierten Tierklasse und einer ganz besonders bösartigen Spezies an. Zoologie, Anatomie, Physiologie und Ethnographie, alle sprechen dafür, der Mensch gehöre unter die anthropomorphen Affen und sei der nächste Anverwandte des entsetzlichen Gorilla. Ja, er ist noch schlimmer als dieser, denn er wütet nicht nur in der Natur, er vernichtet auch, selbst ohne Grund, alle anderen Tiere, so daß ihn alle fürchten und ihm aus dem Wege gehen, er wütet sogar gegen sein eigenes Geschlecht und dies tut kein anderes Tier.

Und worin liegt der Grund zu dieser ganz exquisiten Bosheit des Menschen? Warum hat die Natur gerade den Menschen von so bösartiger Beschaffenheit gemacht? Natura nihil facit frustra! — Diese schlechte Beschaffenheit des Menschen muß eine im Kreise der natürlichen Ordnung der Dinge liegende Ursache haben. Sie liegt in folgendem:

Der Mensch ist ein körperlich besonders schwaches Naturwesen. Er hat von der Natur weder Angriffs- noch Verteidigungswaffen erhalten. Insbesondere sein aufrechter Gang auf zwei Füßen, welcher ihn nötigt, bei seiner Ortsbewegung stets zu balanzieren, um sich im Gleichgewichte zu erhalten, setzt ihn gegenüber den anderen Tieren sehr in Nachteil.

Bei dieser besonderen Körperbeschaffenheit hätte sich der Mensch im Kampfe gegen die Naturgewalten und die anderen Tiere nicht erhalten. Er müßte im Kampfe um das Dasein zugrunde gegangen sein, wenn er nicht zum Ausgleich für die mangelnde Körperstärke etwas erhalten hätte, was diese ersetzen kann.

Da der Mensch, wie wir wissen, aus zwei Elementen besteht, aus einem körperlichen Teil und einem metaphysischen Element, so mußte, um die Schwäche des körperlichen Teiles auszugleichen, das metaphysische Element von besonderer Stärke gemacht werden.

Der Mensch besitzt also schon als Naturgabe ein besonders starkes metaphysisches Element.

Dieses überwiegende Verhältnis des metaphysischen Elementes zum körperlichen ist es, was man meint, wenn man sagt: „Der Mensch sei metaphysisch veranlagt!“

Da sich nun das metaphysische Element des Menschen nach außen zu in den vier Grundelementen seiner Psyche, dem Erkennen, dem Denken, dem Fühlen und dem Wollen manifestiert,

so besitzt der Mensch im Vergleich zu den anderen Tieren ein viel stärkeres Erkennen, Denken, Fühlen und Wollen und ist eben dadurch vor ihnen ausgezeichnet.

III. Allein nur der Mensch in genere besitzt diese psychischen Qualitäten zu gleicher Zeit von großer Stärke. Nicht so das einzelne Individuum. Vermöge des Gesetzes der Sparsamkeit mit ihren Mitteln hat die Natur dem Einzelnen immer nur eine von jenen Qualitäten von besonderer Stärke mitgegeben. (Sogar bei dem Durchschnittsmenschen sind alle schwach, so daß sie sich sehr wenig von dem Tiere unterscheiden.)

Durch das Vorwiegen der Stärke der einen oder der anderen dieser Seelenkräfte unterscheiden sich eben die Menschen weit stärker voneinander wie es bei den Tieren der Fall ist, welche einen Gattungscharakter haben, während der Mensch einen individuellen besitzt.

Das besonders starke direkte Erkennen macht die genialen Menschen. — Das starke indirekte Erkennen gab uns die Sprache. — Das starke Wollen macht die tatkräftigen, die energischen Menschen. Und gerade weil der Mensch als Naturwesen schon an sich einer sehr schlecht qualifizierten Tierklasse angehört, so macht dies besonders starke energische Wollen den Menschen zu dem schlimmsten, bösartigsten Naturwesen, welches noch über dem Gorilla seiner Bosheit nach steht.

Fossile Schädelbildungen lassen uns nicht in Ungewißheit darüber, daß der Protanthrop ein entsetzliches Tier gewesen ist.

IV. Allein auf dieser untersten Stufe der Bestialität blieb der Mensch nicht stehen. Wir konstatieren heute, daß der Mensch sich aus diesem Urzustande erhoben und zu seiner gegenwärtigen Stufe der Humanität emporgerungen hat. Wie war das möglich, da doch die anderen Tiere in ihrem Urzustande stationär geblieben sind?!

Wir haben oben davon gesprochen, daß der Mensch in genere auch ein besonders starkes Fühlen habe. Zu diesem wollen wir uns jetzt wenden.

Dieses starke Fühlen ist es nun, daß der Mensch vor seiner Bestialität einen Abscheu bekommt — er schaudert vor seiner Tierheit. —

Eben wegen der Möglichkeit, daß dieser horror bestialitatis

suae beim Menschen eintreten kann, sagen wir: „Der Mensch sei ethisch veranlagt!"

Dieser Abscheu vor der eigenen Tierheit regt nun auch den Willen an.

Da dieser von solcher Stärke ist, daß er durch ihn alle Tiere überwunden hat, so ist er auch stark genug angespornt durch jenes ethische Gefühl, sich gegen die eigene Tierheit zu wenden und auch diese zu überwinden.

Der erste Versuch nun, welcher von dem ethischen Gefühle geleitet durch moralische Willensstärke die eigene Tierheit überwunden hat, „war der erste moralische Mensch!"

V. Die menschliche Moral ruht demnach auf zwei Fundamenten: Auf dem hohen ethischen Gefühle und auf einer besonders mächtigen Willensstärke, welche die ursprüngliche Tierheit des Menschen bekämpfen, brechen und ganz beseitigen kann. Der Grund der menschlichen Moral ist demnach in seinen beiden Fundamenten metaphysisch!

VI. Aus dem eben Gesagten lassen sich die einzelnen Sätze der Moral leicht ableiten. Im allgemeinen ist demnach die Moral der Kampf des metaphysischen Elementes mit der dem Menschen angeborenen tierischen Natur.

Die Erfahrung bestätigt dies nicht allein, sondern zeigt uns auch, daß dieser Kampf in mehreren Phasen vor sich geht.

Der Abscheu vor der eigenen Tierheit bringt den Menschen dazu, daß er seiner Nacktheit sich schämt und sich bekleidet, daß er seine Nahrungsmittel kocht. Daß der Mensch alle jene Verrichtungen, welche an die Tierheit erinnern und welche das Tier frei verrichtet — nur abseits und möglichst im Verborgenen abtut. Daß er insbesondere der geschlechtlichen Verbindung sich schämt und sie nur insgeheim vollzieht. Mit diesem sich Abwenden von allem, was den Menschen an seine Tierheit erinnert, fängt die bürgerliche Moral, die Sitte, an.

Die Moral schreitet weiter. Das ethische Gefühl des Menschen zwingt ihn zu erkennen, daß alles, was wir als Begierden, Leidenschaften und Sünde kennen, nur Manifestationen der tierischen Natur des Menschen sind, und es ist eben der Abscheu vor der Tierheit, welcher uns dazu bringt, sie abzulegen oder wenn wir nicht die Kraft dazu haben, sie wenigstens nicht

äußerlich ausbrechen zu lassen, sondern uns zu zwingen, sie zu verbergen. Sie werden deswegen als Gemeinheit, Roheit, Sünde und Laster erklärt, und der Einzelne, welcher sich ihrer schuldig macht, ist in der menschlichen Gesellschaft verfehmt. Dies ist die Moral der Humanität.

Allein das ethische Gefühl bringt in uns die Überzeugung hervor, daß es nicht genug ist, die äußeren Manifestationen der Tierheit im Menschen nicht zum Ausbruch kommen zu lassen, sondern daß das Tierische im Menschen selbst bekämpft und bezwungen werden muß, um den Menschen aus dem Stande der Tierheit, in welchem er geboren ist, herauszuheben. Der Mensch fühlt die Kraft in sich, diese Brechung seiner Tierheit an sich zu vollziehen, seine eigene ursprünglich schlechte Natur zu bessern.

Diese innere Besserung des Menschen ist Gegenstand der theologischen Moral.

Diese drei Arten der Moral, die der bürgerlichen Sitte, die der höheren menschlichen Gesellschaft, der Humanität, und die der theologischen Moral bilden insgesamt die niedere Moral. Den Menschen in diesen drei Stufen der niederen Moralität zu bilden, ist eben Gegenstand der häuslichen Erziehung, der Bildung in der Schule und der Religion durch die theologische Katechese.

VII. Aber über dieser niederen Moral gibt es auch noch eine höhere Art von Moral, und der Mensch erkennt sie auf folgende Art:

Alles, was dem Kreise der natürlichen Ordnung der Dinge angehört, das ist dem Gesetze der Notwendigkeit unbedingt unterworfen. An dieses ist auch der Mensch gebunden insoferne, als auch er in diesem Kreise geboren und ihm zu leben angewiesen ist. Für den Menschen, wenn er nur Tier sein würde, gäbe es demnach keine Freiheit, keine Wahl, er müßte unveränderlich jenes böse Tier geblieben sein, als welches er in den Kreis der natürlichen Erscheinung der Dinge eingetreten ist.

Der Kulturmensch ist aber jenes Urtier nicht mehr. Er hat sich über seine Tierheit erhoben. Er hat Moral!

Dies setzt aber voraus, daß der Mensch frei, das heißt, daß er nicht an das Gesetz der Notwendigkeit gebunden und in weiterer Konsequenz davon, daß er einer anderen, einer höheren Ordnung der Dinge angehört. — Hat aber der Mensch die Freiheit, sich

von der ihm schon von Natur aus anhaftenden Brutalität abzukehren, so liegt in ihr auch schon der Keim zu der sich notwendig in ihm entwickelnden Überzeugung: der Mensch sei kein Tier mehr, mit seinem oder vielmehr durch sein starkes metaphysisches Element gehöre er nicht mehr der natürlichen, sondern einer höheren Ordnung der Dinge an.

Durch diese Überzeugung fühlt der Mensch den Drang, sich aus der natürlichen Ordnung der Dinge auszuscheiden und jener höheren zuzukehren.

Das ganze Wesen des Menschen wird metaphysisch!

VIII. Auf diesem metaphysischen Drang des Menschen fußt nun die höhere Moral. Auch diese hat mehrere Phasen der Entwicklung.

Ich muß mich darauf beschränken, sie hier nur kurz anzudeuten:

1. Vermöge seines metaphysischen Dranges strebt der Mensch aus dem Kreise der natürlichen Ordnung der Dinge mit seinem Geiste heraus. Nun gewahrt er aber, daß es sein psychisches Element, sein Körper ist, welcher ihn allzu stark an der natürlichen Ordnung der Dinge gekettet hält. Daher ist der Drang, diesen körperlichen Teil — das Fleisch, wie der h. Apostel Paulus sagt, den Homo carnalis möglichst zurückzudrängen, nur die unmittelbare Konsequenz davon. Daraus folgt die Richtigkeit des Prinzipes der Askese.

2. Der mit ethischem Gefühle begabte, der in die metaphysische Ordnung der Dinge sich mit seinem Geiste versenkende Mensch muß zu der Überzeugung von der Nichtigkeit aller Dinge kommen, welche dem Kreise der natürlichen Ordnung der Dinge angehören. Diese Überzeugung wird um so tiefer werden, weil die Erfahrung, welche das Alter mit sich bringt, sie nur allzusehr bestätigt. Vanitas, vanitatum vanitas! Dies ist das Endresultat unseres Menschenlebens.

Es ist das ethische Gefühl des besseren Menschen, welches ihn zur endlichen Weltentsagung bringt.

3. Als höchste Entwicklung des ethischen Gefühles nennen wir einen Zustand, welchen wir seinem Wesen nach nicht näher kennen. Soviel als wir als Metaphysiker von ihm wissen, stimmt er mit jenem, was die Neuplatoniker bereits erkannt und was insbesondere Plotinus und Jamblichus gelehrt und was sie

Ekstasis genannt haben, so ziemlich überein. Er dürfte mit der Nirwana der indischen Religionen identisch sein.

Auch wir Katholiken erkennen ihn an und nennen ihn die Heiligkeit.

Allerdings haben sich nur sehr wenige und äußerst seltene Menschen bis zu ihm erhoben. Ihr Weg dahin ging durch die beiden eben genannten vorigen Stufen der höheren Moral: durch die höchste Askese und die äußerste Weltentsagung.

Als Beispiele nennen wir den heiligen Benedikt von Nursia, den heiligen Franziskus, den heiligen Ignatius und die heilige Theresia.

Man erlasse mir von dieser höheren Moral, insbesondere von ihrer höchsten Stufe der Ekstase näher zu sprechen. Für den Durchschnittsmenschen sind ja diese Stufen der höheren Moral gar nicht da, die tief im Realismus heute steckende Menschheit hat für sie gar kein Verständnis.

Und was die Rationalisten betrifft, diesen würde ich durch ein näheres Eingehen auf die Sätze dieser höheren Moral nur eine ihnen willkommene Gelegenheit bieten, mir Skeptizismus vorzuwerfen.

Der Metaphysiker muß innehalten und eine Zeit abwarten, bis die Menschheit zur Besinnung gekommen sein wird.

Disce sapere mi fili! sagte Komenius den jungen, ich sage es den alten Kindern.

Damit lassen Sie mich meine Abhandlung über das Fundament der Moral beschließen.

QUALCHE RIFLESSIONE SULLA MORALE.

Von Rodolfo Savelli.

Il morale ha però qui il significato di una determinaterza della volontà, in quanto è in genere nell'interno della volontà . . . ."

G. G. I. Hegel, „Enciclopedia" trad. B. Croce., pag. 439.

SOMMARIO. Morale sociologica e Filosofia morale. — Errore naturalistico nella concezione della scienza morale. — La morale come funzione dello spirito. — Il volere è l'unica forma pratica del nostro spirito. — Volontá e morale. — L'automatismo ed il concetto dell'utile puro. — L'azione del delinquente non riguarda la scienza morale. — Il valore pratico della vita.

Per i sociologi il fatto morale è qualcosa di esterno, obbiettivo, quasi tangibile; essi osservano e studiano i fatti morali — e ci tengono con una certa altezzosità — con lo stesso metodo delle scienze naturali; scorrendo i costumi dei vari popoli, specialmente dei selvaggi, vi dicono: per questo popolo è morale far lavorare le donne; per quest'altro è conforme alla morale uccidere il padre vecchio; per quest'altro è grave delitto . . . . il fumare (Vedi H. Spencer), e così di segnito. Cercano poi di spiegare la genesi dei vari fatti e costruiscono una fisica dei costumi.[1] Queste ricerche son perfettamente legittime ed hanno il loro valore; io però, pur riconoscendo che la morale si attua nel costume, nell'ethos, in queste brevi riflessioni avrò cura di mettere in evidenza l'aspetto interno, formale, spirituale, e cercherò di giungere ad un concetto non empirico ma universale, da valere per tutti i fatti morali al di là delle variazioni contingenti dei tempi e dei luoghi. Tralascio quindi la parte descrittiva che al mio scopo non serve, limitandomi ad analizzare qualche fatto per metterne in luce l'essenza.

[1] Vedi la relazione intorno alle ultime discussioni del Durkheim all'*École d'hautes études sociales* ed alla *Société française de philosophie.*

Il sistema più completo e soddisfacente di sociologia è per me quello del prof. A. Asturaro. Vedi: *La sociologia i suoi metodi e le sue scoperte* (Genova-Liberia Moderna). Vedi ancora: *Materialismo Storico e sociologia Generale.*

Qualcuno crede che non sia possibile una filosofia morale finchè i fatti morali dei vari popoli e dei vari tempi non sieno descritti con sufficiente larghezza.

Ma in tanto come procedere alla ricerca dei fatti morali se non partendo da un concetto di quello che si vuol ricercare? Come riconoscere di tra la selva dei fatti la realtà morale se prima non se ne ha un'idea? I sociologi in fatti spesso e volentieri mettono assieme un guazzabuglio di costumi diversi che non sempre si sa bene che abbiano a fare colla morale.

Mi spiego con qualche esempio.

L'errore è nel metodo.

Il naturalista antico credeva che un animale, per appartenere alla classe dei pesci, dovesse avere una certa forma oblunga e vivere nell'acqua. Un bel giorno si scopri che la balena, la quale pure aveva un certo corpo oblungo e viveva nell'acqua, allatta i suoi nati ed ha una struttura interna più affine all'uomo che ai pesci. La nuova scoperta trasformò del tutto il concetto naturalistico rappresentato dalla parola „pesce".

Ed ora riferiamoci alla morale.

Secondo i costumi delle nostre civiltà, e delle più conoscute civiltà anche antiche, i figli aiutano i genitori vecchi. Un bel giorno si scopri che in una data società selvaggia il padre vecchio era messo a morte dal figlio senza che la morale di quel paese se ne ribellasse, ma anzi in perfetta armonia colla legge morale. La nuova scoperta trosformò il concetto scientifico della morale?

No!

No, perchè il morale non consiste nel fatto materiale di dare gli alimenti al padre o nell'atto di ucciderlo; *ma sta nell'interna determinazione.*

Così il fumare (prendo ad esempio il fumare che secondo H. Spencer presso alcune tribù siberiane è una così grave colpa) il fumare o il non fumare, in sè e per sè, non può essere nè colpa nè virtù; perchè il fumare, o il non fumare, diventi atto morale, ossia *valore,* bisogna che ne l'atto materiale si scorga qualcosa di più e di diverso. Se uno stesso atto può essere o morale o immorale a seconda lo si consideri, evidentemente, volendo cogliere l'essenza del morale, non bisogna fermarsi all'atto, sempre mutevole e contingente, ma assurgere alla determinazione dell'atto, a quella attività interna che l'atto intuisce e vuole; bisogna quindi salire allo spirito.

Al di fuori dello spirito, sono concepibili i valori?

I costumi dei popoli adunque sono diversi, vario è il costume di un popolo attraverso al tempo, mutevole è la condotta di uno stesso individuo, ma il fatto morale non può, nel suo vero essere, ricavarsi quasi una rapprerentazione generica da tutta questa varietà di fatti; il morale è sempre lo stesso; varia diremo il contenuto, la materia del fatto morale, non la forma, non la funzione.

Se la parola „morale" ha un senso, se il fatto morale, malgrado tutti i cambiamenti dell'esperienza, è sempre fatto morale, è legittimo è necessario formarcene un concetto preciso.

Esiste una funzione morale del nostro spirito?

In breve, come ripiegandoci su di noi possiamo distinguere una funzione artistica (l'intuizione) ch'è sempre intuizione qualunque sia il contenuto, così possiamo egualmente scoprire in noi una funzione pratica?

Se ad ogni fatto morale togliamo il mutevole, ossia il contenuto, resta la pura forma, ossia la volontà causa dell'atto stesso. *In fondo ad ogni fatto morale c'e, immancabile, la volontà.* E come un fatto estetico valutiamo dalla vita dell'intuizione che esprime — teoricamente — quello che noi sentiamo, così un fatto morale valutiamo dall'energia del volere che esprime praticamente quello che noi siamo traducendo in azione il nostro pensiero.

Il *volere* è adunque la forma pratica del nostro spirito, è la forma che noi andiamo cercando: il fatto morale, filosoficamente considerato, è volontà; nessun'altra definizione, nessun altro concetto è possibile che non soffra eccezzioni, ossia che non sia concetto.

Sorgono però subito obbiezioni formidabili cui bisogna rispondere.

Benedetto Croce, di cui io mi onoro di essere scolaro, nella filosofia della spirito distingue, nella parte pratica (forse a simmetrica somiglianza della parte teorica) due gradi: il primo grado dell'attività pratica sarebbe l'azione puramente economica: *volere un fine*; il secondo grado sarebbe l'azione morale: *volere un fine razionale.* Benedetto Croce potrebbe quindi obbietarmi che non basta il „volere" perchè una azione sia buona, occorre il volere buono, ossia razionale; altrimenti anche Cesare Borgia

potrebbe considerarsi uomo perfettamente morale chè certo di volontà, e di volontà energica, non difettava.[1]

La distinzione di „fine" e di „fine razionale" è a mio avviso arbitraria: se ci tuffiamo nella vita vediamo quanto artificiale e poco rispondente alla verità essa sia. Accettando la distinzione veniamo a spezzare l'attività pratica ch'è sempre economica e morale: economica per l'utilità che si ricerca; morale per la passione che lo spirito mette in tutte le cose sue. Accettando la distinzione saremmo, ad esempio, obbligati a considerare morale, un uomo d'affari, quando compie l'atto modestissimo ed ordinariamente quasi automatico di dare un soldo ad un povero, dovremo in vece riguardare sotto un aspetto puramente economico tutta la vita ch'egli spende per i suoi affari, vita attivissima, piena di audacie e di battaglie, ricca di conseguenze che vanno certo al di là della sua persona.

Togliamo questa distinzione e vedremo che nel campo pratico il nostro spirito è allora più attivo quando, oltre che alla razionalità, risponde al suo intimo, al suo genio particolare: saremo allora in grado di apprezzare l'attività di tutti: dell'intraprenditore, dell'uomo politico, dell'artigiano, dell'apostolo, dell'eroe tutti raggiungono la nota più alta appunto quando si tuffano nella pienezza della loro vita e praticamente l'esprimono.

Or dunque confonderemo azione economica (utile) ed azione morale? Tutte le azioni utili sono anche morali?

A mio avviso una differenza c'è ed è afferrabile a prima vista.

Noi non facciamo tutte le nostre cose collo stesso grado di attività; anzi può dirsi che la maggior parte delle nostre azioni non ci costi che pura fatica fisica, sforzo materiale. Vinte certe resistenze, superati certi ostacoli, raggiunta una certa abilità, per mantenerla non abbiamo bisogno dello stesso sforzo volontario che l'azione ci costò la prima volta; anzi, a poco a poco, quell'azione che all'inizio ci era costata tanta forza volontaria, abbandoniamo all'automatismo, compiamo quasi inconsciamente. Ripetiamo l'azione perchè ci è utile, ma senza interesse: facciamo per necessità, ma senza poesia. In vece in tutto quanto facciamo con piena volontà, mettiamo tutto noi stessi: qui è adunque il nostro valore pratico, qui il nostro valore morale. Io proprei di chiamare azione morale l'azione volontaria, azione economica

[1] Vedi l'*Estetica* e la *Logica* ec. di Benedetto Croce.

l'azione automatica.[1] E' nell'automatismo puro che si vede il fatto puramente utile. Anche il Croce in fatti riconosce che nella pratica è difficile riscontrare azioni coscienti del tutto prive di valutazione morale.

Bisogna ora rispondere all'altra obbiezione in apparenza più grave. D'accordo che tutti i fatti, per esser morali, debbano essere voluti; *ma tutti i fatti voluti, son per questo morali?* Rispondo di si: tutti i fatti voluti dall'uomo sono morali.

Mi si dice ancora: ma Cesare Borgia è adunque un mito? No, Cesare Borgia non è un mito; ma quello che in Cesare Borgia c'è di riprovevole, come tutto quello che di abbominevole si riscontra in qualche delinquente, esula *dall'uomo* nel senso più vero della parola che nell'uomo ci fa pensare un'attività universale. Or dunque bisogna ricordare che l'uomo non vive isolato, ma in società; l'individuo, quello che l'esperienza ci fa conoscere, è quindi l'espressione o *l'interprete* del suo tempo. Mazzini è grande perchè volle quello che rispondeva ai bisogni politici del suo tempo, così tutti gli eroi. Ne deriva che un uomo non può considerarsi nè si deve considerare come singolo, ma in intima fusione di spirito con tutti gli altri, ed è appunto per questo che gli uomini, sentendo ciascuno nella sua anima risuonare l'anima di tutti, si propongono sempre fini ad un tempo particolari ed universali, utili e morali.

Cesare Borgia, in quanto strozzatore, non appartiene alla morale, ch'è scienza della pratica, ma ad una scienza molto pratica, che è la medicina.

Lo spirito dell'uomo (si ripete spesse volte) non è attività che si agita nel vuoto, ma attività vivente, piena, concreta; si svolge quindi nel tempo, e chi è al di sotto del suo tempo non è uomo, è un essere sorpassato, è fuori della umanità e quindi della morale.

E se poi, facendo astrazione da queste considerazioni, ci mettiamo dal punto di vista di chi agisce — l'unico possibile per giudicare un'azione qualsiasi — vedremo che l'azione, secondo chi la compie, nelle condizioni reali in cui è veramente compiuta, è considerata buona, appunto perchè nessuno vuole

[1] Dicendo l'azione economica *pura*, azione automatica, io la faccio discendere al di sotto dello spirito, quindi per me azione spirituale è sempre azione morale.

il male e *la volontà è sempre buona.* Il vecchio Socrate aveva, a modo suo, perfettamente compreso che le cattive azioni sono figlie della ignoranza.

E noi concludiamo dicendo che l'azione dell'uomo, per il semplice fatto d'esser voluta (lo spirito che vuole è lo stesso spirito che conosce) è azione razionale, utile, morale. Il concetto che noi ci siamo formati della morale ci fa comprendere sotto tutte le contingenze della esperienza l'essenza del fatto morale. L'esperienza ci presenta tutti i fatti morali differenti gli uni dagli altri, ma noi, considerando in fondo a tutti i fatti quello ch'essi hanno di comune, *ritroviamo la nostra attività.* Se con metafora che bene esprime il nostro pensiero chiamiamo lo spirito organismo capace di funzioni diverse, riconosciamo che la volontà è la nostra funzione morale, ossia che, universalmente considerata, *la morale è volontà.*

Certo, io mi sono allontanato alquanto dall'uso comune del vocabolo „morale": ma non essendo mio compito uno studio sociologico, bensì filosofico, ero per necessità portato a non tener conto delle parole e spingere la ricerca fino in fondo. Anche nell'uso comune della parola, del resto, esiste qualche applicazione che si accosta al mio modo di vedere. Di un uomo che abbia perduta la fiducia in sè e la volontà di fare si dice che è *demoralizzato*; al contrario è popolare la frase *avere il morale alto* per significare quell'atteggiamento energico dello spirito pratico che io chiamo appunto morale. Io mi sono sforzato di cogliere il morale al di sotto delle apparenze nella sua vita reale ed eterna. Il fatto morale, al contrario di quanto credevano lo Stuard Mill, lo Spencer, l'Ardigò e tutto il positivismo, non istà nell'abitudine, nell'atto buono sempre più inconscio, riflesso; l'atto buono è un non senso in sè; la bontà è in noi che vogliamo, nella pienezza e nella consapevolezza della nostra volontà. Quasi diremmo che la volontà è la vela del nostro spirito che, abbandonando all'automatismo tutto quanto si è raggiunto, non si accontenta delle conquiste passate, ma ci conduce sempre più lontano, sempre in nuove battaglie; e procede, sempre. È la nostra una concezione morale perfettamente dinamica che ci fa scorgere la virtù non dietro a noi, ma innanzi, ed è quindi animatrice della vita.

Dr. **Aars:** L'analyse de Savelli n'est pas poussée assez loin. Il regarde a tort toute volonté energique comme morale. Il faut avant tout distinguer entre les différents *jugements* portés sur l'acte volontaire et dont il y a quelqu'uns qui sont moraux, et d'autres qui sont neutres. C'est le jugement moral qui determine le caractère de la volonté.

Savelli (Schlußwort).

DIE LÜGE ALS BEDINGUNG DER MORALENTWICKLUNG.

Von Kristian B. R. Aars.

M. D. u. H.! Es wird allgemein und mit Recht hervorgehoben, daß unser Moralbewußtsein ein Ergebnis des sozialen Lebens ist. Ein richtiger *Einsiedler* kann schwerlich ein Gewissen haben, von den religiösen *Anachoreten* spreche ich selbstverständlich nicht. Die landläufige Annahme, daß die Moralentwicklung mit der Ausbildung der Sympathie- und Liebesgefühle zusammenfällt, halte ich für falsch, oder wenigstens bedarf sie einer Ergänzung. Das Moralbewußtsein entwickelt sich mit den Gefühlen der Liebe und des Hasses, und vielleicht eben am stärksten mit denen des Hasses. Wenn der Feind des Stammes gehaßt und verurteilt wird, scheint es mir, daß der Keim des Moralbewußtseins schon da ist. Zu regerer Entfaltung kommt allerdings die Moral erst innerhalb einer Gemeinschaft, eines Stammes, und zwar ist eine der Ursachen, die dies bewirken, die, daß hier zwischen denselben Personen oft Freundes- und Feindschaftsverhältnisse in einem raschen Tempo wechseln, während jedoch die Freundschaft überwiegt. Dem Stammesfeinde gegenüber kann es nichts nutzen, moralische Forderungen laut werden zu lassen; anders innerhalb des Stammes. Hier sammeln sich die individuellen Wünsche zu gemeinsamen sozialen Anforderungen, die an die einzelnen Mitglieder gerichtet werden. Es bildet sich eine mächtige Stammes-Suggestion in bezug auf die Handlungsweise, die richtig und erlaubt ist. Die Entwicklung einer solchen Stammesmoral wird dadurch enorm beschleunigt, daß die individuellen Widersprüche nicht oft laut werden; das Individuum zieht aus Schwäche und Machtlosigkeit vor, eine Zustimmung zu erheucheln. In diesem Sinne nenne ich die Lüge einen Faktor der Moralentwicklung.

Dies kann jedoch nicht ohne weiteres von jeder Lüge gesagt werden. Es wird für unsere Zwecke bequem sein, *drei* Formen

der Lüge zu unterscheiden: *Erstens die Notlüge.* Darunter will ich zur größeren Einfachheit solche Lügen verstehen, die aus rein altruistischen Motiven gesagt werden, etwa um den Anderen zu schonen, um nicht zwecklos zu verletzen usw. Von der rein altruistischen Lüge können wir indessen hier absehen. Meist verfolgt man mit der Lüge einen egoistischen Zweck, und zwar entweder so, daß man irgendeinen *greifbaren Vorteil* erhalten will (der nicht auf andere Weise zu erzielen ist), oder so, daß man bei den Genossen mehr Anerkennung zu finden wünscht und weniger Kritik, als es bei offener Wahrheit möglich wäre. Hier haben wir es nur mit der letzten Form der Lüge zu tun, mit derjenigen Unwahrheit, die dem Zwecke der Anerkennung und der Achtung dient.

Ich will gleich ein Gebiet hervorheben, wo die soziale Rolle der Lüge und der Heuchelei vielleicht stärker hervortritt als auf irgendeinem anderen, nämlich das der sexuellen Verhältnisse. Die Meinung der meisten Psychologen geht dahin, daß unter primitiven Völkern für diese Beziehungen keine strenge Moral, oder vielleicht richtiger, überhaupt keine Moral galt, und daß das erste Gebot, das hier aufgekommen ist, nur auf die Ehefrau Bezug hatte. Nach und nach haben die Ideen um sich gegriffen, so daß die Keuschheit selbst bei den unverheirateten Mädchen gefordert wurde. Die Forderungen, die sich auf die Männer beziehen, haben sich dann nachher und allmählich entwickelt. Zuerst folgte aus dem für die Ehefrau geltenden Gesetz die Konsequenz, daß der *Ehebrecher* als ein Verbrecher gegen die Sozietät angesehen wurde. Nachher hat die Forderung der Keuschheit bei den Mädchen langsam, aber freilich sehr langsam, eine entsprechende Forderung für die Männer nach sich gezogen. Je häßlicher die *Dirne* in den Augen der ehrbaren Frau erschien, um so natürlicher ist es durch eine Art Assimilation der Gefühle gekommen, daß auf den Mann, der mit solchen Wesen in offener Weise verkehrt, ein Teil des abschätzigen Urteils übergeht, so daß auch *er* als minderwertig oder sündhaft erscheint. Es hat sich in den meisten zivilisierten Ländern die Sitte entwickelt, daß der Mann seinen Umgang mit den Dirnen verheimlicht. Der Apostel Paulus sagt: „Offenbar sind die Taten *der Finsternis*“ und das altnorwegische Gedicht „Hova Mol“: Im Dunkeln sollst du das Mädchen küssen, denn ihrer viele sind die Augen des Tages.

Solche *Verheimlichung* ist aber ein Ausdruck dafür, daß der Mann sich genötigt sah, die strengere, von den Frauen ausgehende Verurteilung offen anzuerkennen. Je strenger das auf die Männer bezügliche Urteil wurde, um so besser durchgeführt die Verheimlichung, um so *tiefer* die *Finsternis*.

Sehr frühzeitig sehen wir deshalb (auf diesem Gebiete) in den verschiedenen Nationen eine recht strenge Moral aufkommen, die zu den tatsächlichen Neigungen der Individuen nicht im Verhältnis steht. Nur die primitivsten Völker haben eine so offene und einfache Moral wie jener Häuptling der Buschmänner, der sagte: Wenn ein Anderer meine Frau verführt, ist es böse, wenn ich die Frau eines Anderen verführe, dann ist es gut. Die Sache liegt in diesem Falle so, daß die Urteile, die sich auf mich *allein* beziehen, vereinsamt bleiben, während die, die den Anderen gelten, vielstimmig zu einem mächtigen Ton zusammenklingen. Die tausendfachen Urteile, die sich auf „Andere" beziehen, vereinigen sich zu dem, was wir als ein soziales Urteil bezeichnen. Der Einzelne, der seine Würde diesem sozialen Urteil gegenüber behaupten will, muß entweder nach der Stammesmoral sein Leben einrichten, oder sich durch *Verheimlichung* und *Heuchelei* aushelfen. So kommt es, daß diejenigen *individuellen Neigungen*, die nur für das „Ich" die Forderungen bestimmen, in dem sozialen Zusammenleben meistens schweigen, und man richtet sich ein, als ob man die *sozialen* Forderungen, die man zunächst nur für alle Anderen anerkennt, auch für sich selbst als gültig ansähe. In diesem Sinne läßt sich von der pseudo-moralischen Lüge mit Recht sagen, daß sie regelmäßig für eine aufrichtigere Moral-Umwandlung den Grund bereitet und ihr vorarbeitet. Dies ist so unbedingt richtig, daß man sogar behaupten kann, alle Anfänge moralischer Umwandlungen sind mit *Lüge* und *Heuchelei* durchsetzt, und man müßte froh sein, wenn solch hartes Urteil allein auf die Anfänge Anwendung hätte. Es scheint fast, als ob die beiden diametralen Gegensätze Lüge und Moralität immer schwesterlich zusammen arbeiten. Es wäre überflüssig, Ihnen weiter ausführen zu wollen, welche Rolle Lüge und Heuchelei in dem eben berührten Gebiete heute noch spielen; es ist überhaupt geradezu unmöglich uns vorzustellen, wie eine soziale Geschlechtsmoral ohne Heuchelei aussehen würde.

Ich habe jedoch dies eine Gebiet nur deshalb hervorgehoben,

weil es uns schneller als jedes andere über die Rolle der Lüge orientiert. Dasselbe läßt sich überall nachweisen, wo irgendwie egoistische Neigungen mit den sozialen Tendenzen in Konflikt geraten. Für die Moralentwicklung ist dabei ein nächster Schritt sehr beachtenswert. Ich sagte, der Einzelne handelt, als ob er die sozialen Forderungen auch für seine Person anerkenne, und verheimlicht sein wahres Treiben. Es kommt aber auch vor, daß diese Anerkennung nicht mehr geheuchelt, sondern wirklich und wahr ist. Die Selbstbeurteilung richtet sich nach der Analogie der Beurteilung Anderer, und es kommt zur Reue, oder im entgegengesetzten Falle zu dem, was ich als heterozentrischen *Stolz* bezeichne. Wenn dies der Fall ist, hat sich ein wirkliches Moralbewußtsein auch für die eigene Handlungsweise gebildet, ein Gewissen — und es ist in die Natur des Betreffenden Zwiespalt gedrungen. Er *heuchelt* insofern, als er vorgibt, nach der sozialen Moral zu *leben*, aber er heuchelt *nicht*, indem er dieser Moral auch für seine Person die vollste Anerkennung gibt. Hier spielt also die pseudo-moralische Heuchelei eine doppelte Rolle; einerseits erleichtert sie die ganz allgemeine und grundsätzliche Anerkennung der sozialen Kritik, andererseits verhindert sie aber die ernste Reue und die tiefere persönliche Aneignung der Moral, welche doch nur dann möglich ist, wenn der Zwiespalt überwunden wird, und das Leben geändert. Denn es ist die praktische Lebensweise, die in diesem Falle die moralische Unwahrheit enthält. Die Lügenhaftigkeit der Frau ist ja sprichwörtlich geworden; damit hängt zusammen, daß die Frauen, wenn sie zu geselliger Unterhaltung zusammenkommen, ein außerordentlich verstärktes und verfeinertes Moralbewußtsein zeigen. Schonungslos bekritteln sie sich gegenseitig und verstricken sich damit immer tiefer in dem Netz der Moralforderungen. So wird das Leben einer Frau, selbst wenn sie persönlich noch so unwahr sein mag, mit dem Pflichtbewußtsein stark durchwoben, und zwar mit einem Bewußtsein, das oft einen düsteren Ton hat.

Ich habe so mit einigen Worten die Rolle der Lüge in der Moral-Entwicklung angedeutet. Es erübrigen noch ein paar Worte über die Frage, ob die Lüge denn nicht selbst etwas Antimoralisches ist. Es erscheint ja in diesem Falle recht sonderbar, daß die zwei Phänomene in so enger Beziehung zueinander stehen. Dem ist aber doch so. Die Lüge ist etwas

ganz Unmoralisches; das Zusammenarbeiten der beiden Phänomene können wir uns nach Analogie von zwei Pflanzenarten vorstellen: Wo die eine Art schon den Boden überwuchert hat, hat sie für die nächstkommende den Grund bereitet. Freilich halte ich den *Stolz* für eine Funktion des *Gewissens*; es ist Moralbewußtsein, wenn ich mich über die Anerkennung freue, die meine Handlungsweise bei Anderen erzielt. Wie steht es aber mit dem Lügner? er freut sich ja auch über die Anerkennung, die er durch Verheimlichung erringt. Diese Freude ist aber keine Äußerung seines Gewissens; *das moralische Gefühl* ist nämlich die Wertung eines Willens, die Freude aber über die durch Heuchelei errungene Anerkennung schließt die Wertung des tatsächlichen *Willens eben direkt aus.* Wenn ich meine Handlungsweise und meine Motive verheimlicht und so falsche Anerkennung erzielt habe, dann ist in der Tat nicht *mein Wille* von den Genossen gewertet, sondern höchstens *mein Name*, sagen wir meine *soziale* und *juridische Persönlichkeit*, nicht meine *Person.* Der auf *Heuchelei* beruhende pseudo-moralische Stolz ist eine Freude über Macht und soziale Position, über gerettete Freundschaftsverhältnisse und dergleichen mehr, aber er ist nicht eine Freude über den Wert, den mein Wille für die Anderen hat.[1] In der Tat gilt es ja in unserem Falle eben darum, den tatsächlichen Willen vor der Beurteilung Anderer durch Lüge zu schützen und zu verbergen; jede Wertung meines wirklichen Willens seitens der Genossen ist mir in solchem Falle gerade das Gegenteil einer Freude. Die Freude darüber, daß die Anderen einen vorgeheuchelten, niemals vorhandenen Willen achten, ist keine moralische, denn wenn auch alle die Anderen nichts wissen, ich wenigstens muß wissen, daß der betreffende Wille nicht vorhanden ist; das nicht Vorhandene kann ich aber positiv nicht werten. Damit ist nachgewiesen, daß der auf Heuchelei oder Verheimlichung beruhende pseudo-moralische Stolz nicht mit dem moralischen auf eine Linie kommt, und daß nur der letztere eine Äußerung des Gewissens ist. Die auf Erzielung von Achtung ausgehende pseudo-moralische Lüge ist also keine moralische Funktion; und sie hat auch, wie ich angedeutet habe, antimoralische Wirkungen, da sie es ermöglicht, *moralwidrige* Lebensformen

[1] Näheres über diese Verhältnisse in meiner Schrift *„Gut und Böse"*, Videnskabs-Selskabets Skrifter, Kristiania 1907.

in einer streng gesitteten Gesellschaft bestehen zu lassen. Ja nicht allein ihre *Wirkungen* sind antimoralisch, sondern sie ist es auch selbst durch und durch. Dies gilt aber nicht allein von den Formen der Lüge, die wir heute besprochen haben, sondern für jede Lüge überhaupt. Es ist eine der primitivsten und unumgänglichsten *Forderungen*, die der eine Geist an den anderen stellt, daß die Sprache dazu benutzt werde, Gedanken zu offenbaren und nicht zu verhehlen; zu den ersten Zwecken des Geistes gehört die Erkenntnis der Wirklichkeit, aber eine jede Lüge, die mir gesagt wird seitens der Genossen, bezeichnet ein Hindernis für solche Erkenntnis. Ich kann nicht das Auftreten des *Genossen* gutheißen, wenn *er mir* gegenüber lügt, und erlaube *ich* mir trotzdem, *ihm* gegenüber zu lügen, ist das eine unwürdige Behandlung des Kameraden. So gibt es auch wohl kaum eine einzige Gesellschaft, wo nicht die Lüge, wenigstens zwischen den Stammesgenossen, als moralwidrig aufgefaßt wird.

Was ich hier sage, geht eigentlich nicht das Thema an, das ich Ihnen habe vorführen wollen; ich halte es aber für nützlich, solchen Vorbehalt betreffs des antimoralischen Charakters der Lüge zu machen, ehe ich den Hauptsatz wiederhole, daß nämlich die soziale Heuchelei und die pseudo-moralische Lüge einen Faktor der Moralentwicklung bilden, daß sie manchmal für eine höhere Moral den Grund bereiten, und daß *fast alle Anfänge moralischer Umwandlungen* mit *Lüge* und *Heuchelei* durchsetzt sind.

DISKUSSION.

Lasson wandte ein, daß die Männer im allgemeinen viel lügenhafter sind als die Frauen, besonders wenn sie sich um die Gunst der Frauen bewerben. Die Eidschwüre der Liebenden werden bekanntlich selbst von den Göttern nicht für ernst gemeint gehalten. Übrigens beginnt das moralische Gebiet da, wo die praktische Vernunft und der allgemeine Begriff seine Herrschaft übt. Der Herr Vortragende hat also nicht vom Moralischen gehandelt; es war ein sehr interessanter Gedankengang über die Psychologie der Immoralität, den er uns in dankenswerter Weise zugänglich gemacht hat.

Aars (Christiania): Was Herr Lasson in bezug auf die Lüge der Herren entwickelt hat, nehme ich als Supplement zu meinen Ausführungen gern an. Dagegen halte ich seine intellektualistische Definition der Moral für ganz irreleitend. Ich mache ihn darauf aufmerksam, daß ich selbst den antimoralischen Charakter der Lüge eben im Vortrag auf das schärfste hervorgehoben habe.

DAS VERHÄLTNIS DER PÄDAGOGIK ZUR PHILOSOPHIE UND PSYCHOLOGIE.

Von Professor Dr. Rudolf Lehmann (Posen).

Die Frage, für die ich mir Ihre Aufmerksamkeit erbitte, hat eine praktische und eine theoretische Seite. Jene betrifft die Stellung der Pädagogik innerhalb der Organisation unserer philosophischen Fakultäten, diese ihre Beziehungen zu dem System der Geisteswissenschaften.

Wenden wir uns zunächst der praktischen Seite zu. Es wird den Ausländern unter Ihnen zum Teil überraschend sein, zu hören, daß es an den deutschen Universitäten mit einer einzigen Ausnahme (Leipzig) keine ordentlichen Lehrstühle für Erziehungswissenschaften gibt und daß man auf diesem Gebiet nicht zum Doktor promovieren kann. Einer der beiden Vertreter der Philosophie, in Bayern der Philologie, hat im Nebenamt auch die Pädagogik mit zu übernehmen. In den letzten Jahren ist es freilich üblich geworden, verdiente und erfahrene Schulmänner als Honorarprofessoren den Fakultäten zu affilieren, damit sie den künftigen höheren Lehrern eine theoretische Einführung in ihren Beruf mitgeben. Allein diese Einrichtung ist in mehrfacher Hinsicht einseitig und unzureichend. Zunächst sind es eben Honorarprofessuren, die hier geschaffen werden: die Rechte, sowie das Ansehen des Ordinariats fehlen ihnen. Sodann aber liegt es in der Natur der Dinge, daß die meisten der Männer, die auf diese Weise das Lehr- oder Verwaltungsamt an einer höheren Schule mit dem Lehrstuhl der Universität vertauschen, das, was sie zu sagen haben, wesentlich aus ihren persönlichen Erfahrungen oder doch wenigstens ausschließlich aus dem Interessenkreise schöpfen, in welchem sie bisher gestanden und gearbeitet haben. So fruchtbar eine solche Lehrtätigkeit nun auch werden kann, so ungern man sie vermissen möchte, so füllt sie doch den Kreis der praktischen Aufgaben bei weitem nicht aus, die dem Vertreter der

Pädagogik an der Universität zufallen könnte. Denn einmal beziehen sich jene Erfahrungen fast nur auf die höheren Schulen und ihre Didaktik, während die meisten allgemeinen Fragen der Volkserziehung und ihrer Organisation, gerade diejenigen Probleme also, welche heute die Gemüter erfüllen und deren Erörterung entschiedenstes Bedürfnis ist, gar nicht oder nur unzureichend berücksichtigt werden. Andererseits wird auch der Zusammenhang der Pädagogik mit dem System der Wissenschaften, wie sie in der philosophischen Fakultät vertreten sind, auf diese Weise nicht ausreichend gewahrt. Dieser Zusammenhang führt notwendigerweise von der Pädagogik zur Philosophie und zur Psychologie, und insofern könnte es gerechtfertigt erscheinen, daß die Vertreter dieser beiden Disziplinen zugleich die pädagogische Wissenschaft zu vertreten haben. Nur sind Philosophen eben auch Menschen mit beschränkter Zeit und Kraft und sie sind mit ihren eigentlichen und nächstliegenden Aufgaben zumeist so vollkommen ausgefüllt, daß ihnen keine Zeit bleibt, sich in ein anderes, ferner liegendes Gebiet wirklich zu vertiefen, es in Lehre und Schrift produktiv zu fördern. Gewiß, es gibt hier ein paar rühmenswerte Ausnahmen. Paulsens Wirksamkeit auf dem Gebiete des höheren Schulwesens wird noch lange unvergessen bleiben, und wie P. Natorp die großen Fragen der Volkserziehung von einem philosophischen Standpunkt aus zu behandeln versteht, ist allgemein bekannt. Durch ähnliche Bestrebungen hat sich W. Rein in weiten Kreisen einen Namen erworben, und um die Volksschuldidaktik im besonderen hat sich in jüngster Zeit der Psychologe E. Meumann in Münster verdient gemacht. Allein diese Männer bilden eben Ausnahmen und sie zeigen um so deutlicher, was den übrigen Universitäten fehlt. An einer gedeihlichen Wirksamkeit auf pädagogischem Gebiete werden die Professoren der Philosophie zumeist schon dadurch verhindert, daß sie mit dem Schulbetrieb und dem Volksbildungswesen überhaupt seit ihrer eigenen Schulzeit nicht mehr in Beziehung gekommen sind. Erziehungs- und Bildungslehre aber läßt sich weder vom rein praktischen Standpunkt, noch ohne Fühlung mit der Praxis fruchtbar behandeln. Der wissenschaftliche Pädagoge muß eben beides kennen: Theorie und Praxis. Oder soll etwa der Professor der Philosophie von Amts wegen verpflichtet werden, noch nebenbei in die Schule zu gehen, um den Unterricht kennen zu lernen, die Verordnungen der Behörden

zu studieren, um auf dem Laufenden zu bleiben, was man von dem Vertreter der Pädagogik immerhin verlangen müßte.

Tatsache ist es also, daß die wissenschaftliche Erziehungslehre auf den meisten deutschen Hochschulen in ganz unzureichender Weise vertreten ist.

Da nun die pädagogische Wissenschaft zwar nicht unmittelbar, wohl aber mittelbar auf die Gesamtgestaltung der Erziehung und des Bildungswesens eines Volkes von tiefem und entscheidendem Einfluß sein kann, so drängt sich die Frage auf, warum unsere Hochschulen sich dieses Einflusses freiwillig begeben? Denn zweifellos ist eben dies die Folge des jetzigen Zustandes. Tatsächlich vollzieht sich, widersinnig genug, die Gestaltung unserer Schulpraxis, zumal des gesamten Volksschulwesens nebst allem, was damit zusammenhängt, ganz unabhängig von dem Einfluß unserer Hochschulen, ja, um einen einzelnen besonders charakteristischen Zug hervorzuheben, selbst die theoretische Ausbildung in der Pädagogik, die unsere Volksschullehrer in den Lehrerbildungsanstalten erhalten, bleibt im allgemeinen von dem Stande der akademischen Wissenschaften so gut wie unberührt. Welche Möglichkeiten könnten sich von hier aus für eine rationalere Fortbildung unseres Unterrichtswesens ergeben!

Allein der praktische Gesichtspunkt kann für die Gestaltung des wissenschaftlichen Systems in unseren Universitäten allerdings nicht den Ausschlag geben. Ein Gebiet mag praktisch noch so wichtig sein, wenn es sich seiner Eigenart oder seiner Bedeutung nach in dieses System nicht fügt, wenn ihm der Charakter einer theoretischen Wissenschaft fehlt, so gehört es nicht, oder mindestens nicht als gleichberechtigtes Fach, in die Reihe der Disziplinen, welche die philosophische Fakultät bilden. Nicht von der praktischen Wichtigkeit also, sondern von der theoretischen Wertung, die man der Pädagogik beizumessen hat, hängt es ab, ob mit Recht der Anspruch auf Gleichberechtigung innerhalb der Universitätswissenschaft erhoben werden kann, oder ob vielmehr der gegenwärtige Zustand vernünftig oder gerechtfertigt erscheint. Ist die Pädagogik eine Wissenschaft? Und wenn sie das ist, ist sie eine selbständige Wissenschaft? Von dieser Frage hängt offenbar das Urteil über den gegenwärtigen Stand ab. Mit ihr stellt sich uns aber auch zugleich die theoretische Seite unseres Gegenstandes vor Augen.

Die Behauptung, daß die pädagogische Theorie überhaupt

keine Wissenschaft sei oder sich zu einer solchen entwickeln könne, wird heute doch wohl den meisten Hörern paradox, wenn nicht töricht erscheinen. Und doch ist es noch nicht lange, daß sie ziemlich allgemein im Schwunge war, daß der Gedanke einer wissenschaftlichen Begründung der Erziehungs- und Unterrichtslehre um sein Daseinsrecht schwer zu kämpfen hatte. Der Neuhumanismus, aus dessen Geist vor etwa 100 Jahren die moderne Gestaltung der philosophischen Fakultäten hervorgegangen ist, erkannte ihn nicht an. Mag die Ursache in dem unentwickelten Zustand der damaligen Pädagogik liegen, die mit Pestalozzi eben die ersten Schritte zu einer wissenschaftlichen Gestaltung tat oder in der einseitig philologisch ästhetischen Richtung, die im Neuhumanismus zur Herrschaft kam, — kurz, er unterschätzte in theoretischer wie in praktischer Hinsicht die Bedeutung des pädagogischen Denkens, und nur aus dieser Tatsache, nur aus der Stellung, wie sie etwa ein Friedrich August Wolff der Pädagogik gegenüber einnahm, sowie aus den Nachwirkungen dieses Einflusses ist es zu erklären, daß die Pädagogik unter so vielen allgemeineren und spezielleren Disziplinen keinen selbständigen Platz in den philosophischen Fakultäten errungen hat. Allein diese Auffassung, mag sie auch in den Kreisen praktischer Schulmänner noch heute mehr als gut ist nachwirken, dürfen wir doch als wissenschaftlich überwunden bezeichnen. Anders aber verhält es sich mit der Frage, ob der pädagogischen Wissenschaft die Bedeutung eines selbständigen Gebietes zugesprochen werden kann, ob sie nicht vielmehr ein durch praktische und äußerliche Gesichtspunkte zusammengehaltener Komplex zweier Teilgebiete ist, von denen das eine ganz in den Umkreis der *Ethik*, das andere ebenso vollständig in das Gebiet der *Psychologie* hineingehört.

Daß jede Erziehungslehre die Festsetzung ihrer Ziele dem ethischen Denken verdankt, die Kenntnis der Methoden, die Mittel und Wege, die zu diesen Zielen führen, der Psychologie: diese Wahrheit ist, seitdem Herbart sie an die Spitze seiner allgemeinen Pädagogik gestellt hat, fast niemals bestritten worden.

Pestalozzi ist es gewesen, der zuerst den unpsychologischen Schulen seiner Zeit gegenüber die Forderung erhob, die Kinder „mit psychologischer Kunst und nach dem Gesetz des psychischen Mechanismus zu deutlichen Begriffen zu führen“ und alle Lehrmethoden auf die Erkenntnis dieses Gesetzes zu gründen. Doch

gelang es ihm nur zum geringen Teil, ja eigentlich hatte er es nicht einmal ernsthaft versucht, die psychologische Einsicht, die er selbst forderte, zu begründen. Über einige Ansätze hinaus kam er nicht, und die große Forderung, die er gestellt hatte, blieb den künftigen Geschlechtern als eine unerfüllte Aufgabe zur Lösung. Auch Herbart hat es nicht vermocht, der ethischen Grundlegung, die er seiner allgemeinen Pädagogik gegeben hat, eine psychologische Ausführung folgen zu lassen, die dem Anspruch einer wissenschaftlichen Psychologie genügen konnte. Und erst in der jüngsten Zeit hat eine neue Bewegung, die hauptsächlich von deutschen und amerikanischen Gelehrten gleichzeitig geleitet und getragen worden ist, mit der psychologischen Erziehungslehre ernst gemacht. Von den Methoden und Gesichtspunkten der modernen Psychologie aus hat man eine neue Grundlegung der Erziehungs- und namentlich der Unterrichtslehre unternommen. In den letzten beiden Jahren hat E. Meumann, Professor in Münster, sich das Verdienst erworben, in seiner „Einführung in die experimentelle Didaktik" alles zusammenfassend zur Darstellung zu bringen, was die Wissenschaft bisher für die künftige psychologische Pädagogik geleistet hat. Hier erscheint nun in der Tat die Pädagogik als ein Teil der Kinderpsychologie, der Methode wie dem Inhalt nach nicht wesentlich von dieser unterschieden. Und niemand wird sich dem Eindruck entziehen können, daß damit in der Tat der Weg zur psychologischen Begründung didaktischer Methoden gefunden ist, den Herbart und Pestalozzi vergebens gesucht haben. Gewiß ist noch vieles zweifelhaft, und zumal das experimentelle Verfahren im engeren Sinne scheint mir in seinem Verhältnis zur pädagogischen Praxis noch nicht endgültig geklärt zu sein. Allein dies hindert nicht, den entschiedenen und absoluten Fortschritt anzuerkennen, welchen die pädagogische Methodenlehre der modernen Psychologie verdankt.

Andererseits ergeben sich gerade aus Meumanns Darlegungen aufs deutlichste die Schranken, die dem gestaltenden Einfluß der exakten Psychologie für die Pädagogik gezogen sind. Was auf diesem Wege erreicht werden kann, das ist die Grundlegung einer Didaktik für die elementaren Lehrfächer: Lesen, Schreiben, Zeichnen, Rechnen und die Anfänge des Sprachunterrichts, also eben das, was Pestalozzi zunächst gewollt hatte und was als Grundlage des gesamten Volksschulunterrichts

auch praktisch von großer Bedeutung ist. Hierzu kommt eine Reihe von Untersuchungen und Ergebnissen, die ebensowohl, zum Teil noch mehr, physiologischer wie psychologischer Natur sind: die Fragen nach dem Verhältnis der geistigen zur körperlichen Arbeit, den Ermüdungstatsachen, der Periodizität der Entwicklung u. ä., endlich alle Erscheinungen der pädagogischen Pathologie, wie geistige und moralische Minderwertigkeit, Pubertätseinflüsse usw., alles Gegenstände, die der Psychologe nur mit Hilfe des Arztes behandeln kann.

Es ist gewiß ein bedeutendes und in keiner Weise zu unterschätzendes Gebiet, das hiermit umgrenzt wird. Darüber hinaus aber wird eine rein psychologische Pädagogik nicht gelangen. Für den weiteren Aufbau der Erziehungslehre kann die Psychologie durch die Art ihrer Fragestellung und besonders durch das Gewicht, das sie grundsätzlich auf die Beobachtung der Zöglinge legt, von vorteilhaftem Einfluß sein. Es bleibt ihr Verdienst, daß sie die Frage nach der Natur des Zöglings, ihren allgemeinen Gesetzen wie der individuellen Veranlagung nach, in den Mittelpunkt der Betrachtungsweise gerückt und damit der allzu abstrakten und allgemeinen Art, nach welcher selbst die großen pädagogischen Denker früherer Zeit ihren Gegenstand behandelten, fürder unmöglich gemacht hat. Es bleibt ihr Verdienst, daß sie den nach- und pseudo-Herbartschen Schematismus, mit dem insbesondere die didaktischen Fragen seit Jahrzehnten behandelt werden, durch reale Grundlagen zu ersetzen versucht hat. Aber sie wird niemals vermögen ein wissenschaftliches System der Pädagogik ausschließlich nach ihren Gesichtspunkten im Ganzen zu gestalten und im Einzelnen zu begründen.

Dies gilt ebensowohl von der Didaktik der höheren Lehrfächer und der Organisation des höheren Unterrichts überhaupt, wie von der Erziehung im allgemeinen Sinne, insbesondere der Ausbildung des Gefühls- und Willenslebens, der künstlerischen Phantasie und überhaupt der komplizierteren geistigen Tätigkeiten, in denen die Persönlichkeit als solche eine ausschlaggebende Bedeutung behauptet. Aus zweierlei Gründen. Einmal weil die experimentelle und beobachtende Psychologie sich bisher dieser unendlich komplizierten Erscheinungen im ausreichenden Maße noch nicht hat bemächtigen können und es zum Teil auch niemals können wird. Denn wer wollte hoffen, daß es jemals gelänge, das Irrationale aus dem Begriff der Persönlichkeit und ihrer Entwicklung zu

eliminieren? Zweitens aber, und das ist prinzipiell noch wichtiger, weil in allen Fragen der höheren Erziehung, der Persönlichkeitsbildung überhaupt, die Zwecksetzung, also das ethische Moment, das eigentlich Wesentliche und Ausschlaggebende ist. Keine der Fragen, die hierher gehören, ist rein oder auch nur hauptsächlich aus psychologischen Gesichtspunkten zu entscheiden. Man denke an Fragen wie die: Sprach- oder Realienunterricht, künstlerische oder wissenschaftliche Bildung, vorwiegend intellektuelle Erziehung oder gleichmäßige Ausbildung der Gesamtanlagen? In jeder einzelnen dieser großen Erziehungsfragen treffen psychologische und ethische Momente zusammen, und der ethische Gesichtspunkt ist der maßgebende, er ist es, der die Richtung des psychologischen Denkens und der Beobachtung im einzelnen bestimmt. Daher ist es auch nicht wahrscheinlich, daß eine wissenschaftliche Pädagogik der Zukunft etwa in zwei Teile auseinanderfallen könnte, von denen der eine rein ethischen, der zweite rein psychologischen Inhalts wäre. Beide Gesichtspunkte kreuzen sich fortwährend, und nur die vorhin bezeichneten besonderen Teilgebiete sind der ausschließlich psychologischen Behandlung zugänglich.

Schon hieraus ergibt sich ein Wesenszug, welcher der Pädagogik ein bestimmtes Gepräge verleiht und es unmöglich macht, sie als ein bloßes Teilgebiet der Psychologie oder als ein solches der Ethik zu behandeln. Hierzu aber kommt noch ein zweites. Die pädagogische Zielsetzung schöpft aus der Ethik, allein sie wird ihre Gesichtspunkte nur zum kleineren Teil aus allgemeinen und abstrakten ethischen Begriffen und Anschauungen gewinnen können. Vielmehr wird sie in der Hauptsache stets genötigt sein, sich historisch zu orientieren, d. h. sich mit den ethischen Idealen in der Gestalt, die sie durch die geschichtliche Entwicklung empfangen haben, auseinanderzusetzen. Denn die Ziele der Erziehung sind immer individuell bestimmter Natur, und die geschichtlich gegebene Eigenart eines Volkes oder eines Zeitalters wird dem Allgemeinen stets eine in dieser Art bestimmte Färbung und Ausprägung geben. Die großen pädagogischen Denker der Vergangenheit sind sich zum Teil auch dessen bewußt gewesen: Locke, Fichte schreiben für ihre Zeit und ihre Nation. Aber auch wo das pädagogische Denken es unternimmt, ein Erziehungsgebäude von philosophischer Allgemeingültigkeit aufzurichten, da zeigt ein solcher Versuch in weit höherem Grade, als seinen Schöpfern

bewußt ist, nationale und zeitliche Bedingtheit. Das beweisen die beiden größten Schöpfungen, welche die Philosophie der Erziehung hervorgebracht hat, Platos Staat und Rousseaus Emile. Das beweist nicht minder Herbarts Erziehungslehre, die im Guten und Bösen das Kind ihres Zeitalters ist. Somit wird die genaue Kenntnis, die wissenschaftliche Durchdringung der Geschichte der Erziehung und ihrer Ideale ein wesentlicher Bestandteil der pädagogischen Wissenschaft überhaupt. Auch hierdurch empfängt die Pädagogik den bestimmten Charakter einer eigenartigen wissenschaftlichen Disziplin, die auf der einen Seite von allgemein philosophischen Gesichtspunkten und psychologischen Methoden, auf der anderen Seite von geschichtlichen Anschauungen und Auffassungen getragen und erfüllt ist. In dieser eigenartigen Verschmelzung des Allgemeinen mit dem Besonderen liegt einerseits ihre theoretische Bedeutung, und andererseits erwächst ihr aus der Beschäftigung mit dem geschichtlich Gegebenen und Individuellen die Kraft auf die geschichtlich gewordenen Zustände einzuwirken, individuelle und zugleich praktische Ideale zu schaffen. Hier ist der Punkt, wo die praktische Bedeutung der pädagogischen Wissenschaft ihren Ursprung aus der theoretischen Eigenart derselben nimmt.

Ist dem aber so, so ist es klar, daß die Pädagogik einen gleichberechtigten Platz unter den Universitätswissenschaften verdient. Ihre akademischen Vertreter werden vermutlich ebenso wie die der Philosophie in ihren Interessen und Leistungen mehr nach der einen, der psychologischen, oder nach der anderen, der ethischen und geschichtlichen Seite neigen, und es wird das hier ebensowenig wie dort der wissenschaftlichen Entwicklung zum Schaden gereichen. Aber erst in der Vereinigung beider Seiten stellt sich die Bedeutung der Gesamtdisziplin in ihrem ganzen Umfang, ihrer Kraft und Eigenart dar.

L'IDEA DELL'EDUCAZIONE.

Von Lorenzo Michelangelo Billia.

Che cosa fanno tutti questi eserciti di gente che insegna, che professa l'arte di educare? Non pare che siano davvero un po'troppi per un ufficio così delicato e spirituale che non può compiersi per delegazione nè per comando altrui, nè per mestiere? Si sono moltiplicate le scuole per promuovere quella prosperità a cui tendono tutti i desideri. Il progresso è stato più estensivo che intensivo: si è propagata la professione educativa, non s'è svegliata la passione e il proposito, c'è l'impiego, non la missione: e già si comincia a sentire un certo fastidio di una pedagogia ufficiale e burocratica che non crea nulla e vorrebbe regolare tutto. Ma io comincio qui a vedere un'aurora di speranza: la veduta utilitaria tramonta e nella coscienza umana si sente confusamente e poi si afferma che la cultura vale per se stessa e non per subordinarla a qualche fine inferiore. Si comprende che l'educazione è opera dello spirito e lo spirito opera sapendo. Ma se l'educazione è azione, scienza dell'educazione non si dà, ma la pedagogica è un nome che si dà alla psicologia e alla morale in quanto mirano all'educazione. La pedagogia materiale, normalistica, reggimentale, caporalesca detta *come si deve fare*, minuzia precettiva, Bädeker del maestro. Lo spirito invece vuole prima dire a se stesso *che cosa* si deve fare, *che cosa* si deve *essere*. Il come verrà da se. Guardate la madre: essa stabilisce *che cosa* deve fare: il come verrà da se.

Ecco dunque giustificata la ricerca della definizione: non per simmetria esteriore di trattato, ma per necessità della coscienza. Dico *ricerca:* chi ricerca sa e non sa. Questa è la condizione specifica della natura umana: che smentisce da una parte la miseria sensistica che non riconosce il pensiero immanente ma lo immagina generato ed elaborato dai bassifondi dell'animalità, e dall'altra la veduta entusiastica e gnostica.

Si è definita l'educazione arte. Passo falso. C'è un'educazione natura. L'educazione si fa osservando, ma è essa stessa materia

di educazione: se ne parla come di una cosa che si deve fare; ma essa è anche una cosa fatta. Nessuno può dire di avere escogitato l'arte o il dovere di educare prima di aver visto qualcuno a compierlo. L'educazione non venne inventata. I genitori sono naturalmente educatori senza che nessuno loro lo dica. L'educazione nasce dalle profondità dell'intelligente amor paterno e materno, che vanno scrutate chi vuol sapere che sia educazione. Campo inesplorato, abisso profondo, inesplorabile. Che è? dove finisce?

Le osservazioni che vanno sotto il nome di giornale di una madre o di un padre dovrebbero contenere non solo le osservazioni che si fanno sul bambino, ma quelle fatte sui genitori stessi.

L'amore paterno e materno è un'elevazione di tutti i sentimenti, di tutte le energie più alte, più pure. Sarebbe mai una vera creazione? Certo trae dall'inconscio attività che prima nessuno avrebbe sospettato. La paternità e la maternità recano una trasformazione non solo nell'organismo, ma nello spirito, un'attuazione di energie occulte che non sarebbero mai altrimenti venute all'atto. Quanto di queste energie sia dato da natura, quanto dal risveglio di memorie infantili è arduo determinare.

Nel sentimento parentale l'intelligenza si fa più ingegnosa, l'affetto più potente, la volontà più decisa, il senso morale si affina, sorge lo scrupolo e l'eroismo dal fondo stesso dell'abbiezione, chi pareva freddo, ignorante, empio, egoista è fatto divenire animoso, perspicace, gusta il piacere, sente il bisogno di fare bene altrui e di adorare. Una psicologia frettolosa, che ha esercitato fino a poco fa in certi strati il dominio facile e prosuntuoso dei *parvenus* e che ora tramonta senza rimpianto e scompare senza onore, direbbe: eh si capisce: i genitori nella prole amano se stessi: è l'egoismo evoluto. Curiosa evoluzione d'egoismo che arriva al sacrifizio dell'abnegazione costante, voluta, deliberata. I semplicisti colla facile boria delle loro soluzioni pronte ci fanno accorti che c'è una questione. Essi sentenziano, noi studiamo. Non si amano i figli come le dita della mano o i varii oggetti della proprietà individuale: si ama il figlio come un altro, un ente, un oggetto e qui sta la dignità dell'amore paterno e materno: la sua natura spirituale. Eppure il figlio è ancora il padre o qualche cosa del padre. Due affetti contrarii: l'amore di se stesso e l'amore di un altro uniscono le loro forze e si danno stimolo reciproco. Amore vero, pieno, che vuol bene

a lui, al figlio, gli vuole tutto il bene. Da questo amore l'educazione, questo amore è l'educazione. Questo amore vuole *lui*, *per lui*, non per altro: non per lo stato, per la comunità, per il partito, neppure per la schiatta: lui, non alcuna cosa di lui: non il musico, il poeta, il sarto, il politicante, l'usuraio, l'atleta. Dimenticare dunque che l'educazione è un fatto naturale per ridurla ad arte rischia di privare l'educazione stessa degli immensi tesori della spontaneità, rischia di offendere il diritto dei genitori e in nome dell'educazione di togliere la prima e fondamentale educazione.

Ma anche l'arte c'ha ad essere: la natura stessa importa l'arte: la tendenza al perfezionamento è il principio dell'arte. L'educazione *arte* non sopprime l'educazione *natura*, ma è questa stessa perfezionata dall'osservazione e dalla tradizione.

L'osservazione perfezionatrice deve essere fatta dall'educatore stesso: non è sua guida, se non è sua persuasione.

L'educazione è dunque opera o funzione di un uomo superiore per sapere e valore o per paternità esercitata verso un altro. Ma quest'altro non è inerte: coopera e resiste: cooperando e resistendo modifica sè stesso e l'azione dell'educatore ne' suoi effetti. L'educazione quindi è ad un tempo l'azione dell'educatore e quella dell'educato che fanno una cosa sola. L'una non si dà senza l'altra: io non educo se non chi viene educato, io non parlo se non a chi mi ascolta, non insegno se non a chi apprende. Ma insieme se ascoltare, apprendere, crescere, guarire, formarsi, divenire, perfezionarsi, ascendere sono opera non del maestro, del medico, della madre, ma dell'alunno, del malato, del figlio, sono opera che non si fa se non per alcuna cura, alcuna azione di superiorità benefica. Almeno la parola. La parola pronunziata ed intesa è comune a chi la dice e a chi l'ascolta: è la stessa parola: la stessa cosa pensata. Armonia della massima unità e della massima distinzione: comunione delle idee e personalità dei pensanti, massimo d'influenza e massimo di spontaneità. Opera che è espressa profondamente dalla parola *pastor* e non ha forse altra dignità uguale, altra analogia più completa che nella maternità. Il figlio vive di vita propria del nutrimento che riceve.

L'educazione è l'azione costante di un essere intelligente diretta con proposito a promuovere lo sviluppo complessivo e il perfezionamento di un altro essere intelligente.

ESQUISSE DE LA MORALE SOCIALE.

Par le Chambellan intime Casimir Lubecki,
Dr en droit et Dr en philosophie.

L'homme désire le bonheur: c'est le plus fort et le plus constant caractère de la nature humaine. Celui qui se réfugie dans le suicide lui-même, cherche la paix, et les ascètes comptent sur une récompense éternelle. Ce n'est que dans les crises de neurasthénie les plus violentes, dans le désespoir, et dans quelques genres de démence que l'on agit intentionnellement à son propre détriment et au détriment des siens. Mais ces états pathologiques, d'une choquante anomalie, confirment précisément la loi générale que nous venons de poser. Rarement on a tenté de se dérober à cette loi, et jamais en somme de telles tentatives ne peuvent aboutir. Il faut en principe reconnaître chez l'homme un penchant invincible vers le bonheur.

De plus, il est un fait que l'homme vit dans la compagnie de ses semblables, autrement dit en société; tout au moins nous avons ici en vue les hommes vivant en commun et non les solitaires exceptionnels et inexistants en pratique. Or, naturellement tout membre de la société tend au bonheur. De là peuvent naître des conflits et des doutes dont l'Ethique sociale doit enseigner la solution la plus simple. Et en même temps, conjointement avec John Stuart Mill, nous considérons comme le but suprême, l'accession de tous au plus grand bonheur possible, car cela est le plus conforme au besoin principal de notre être. Par bonheur nous entendons la satisfaction de nos désirs conscients tout aussi bien qu'inconscients.

Après nous être rendu compte tout d'abord de la nature de notre désir du bonheur, nous considérerons les difficultés qui y sont liées dans la vie en commun et établirons le régulatif de leur suppression, ou éventuellement de l'évolution progressive de leur extinction.

L'homme désire le bonheur, non sentimentalement et rêveusement, mais énergiquement et activement: de toutes ses forces il travaille à l'acquérir. De cette manière échappant à tout soupçon d'insincérité et de faiblesse, l'homme s'aime; c'est là le véritable amour. Lorsqu'il agit de même à l'égard d'autrui, nous appelons justement cette conduite amour du prochain. L'amour en effet possède avant tout un caractère volitionniste; le principe affectif y est secondaire, et n'est point nécessaire ni durable, tandis que la volonté tendant au bonheur est essentielle à l'amour et en détermine l'intensité. Socialement, l'amour envisagé si souvent comme *attraction* n'a qu'une signification confuse — comme chez Empédocle et le baron d'Holbach, pour ne citer que deux noms parmi la foule des philosophes qui ont proclamé ce concept — c'est plutôt une comparaison défectueuse, empruntée à l'érotique et aux sentiments semblables, et non point une définition. Pareillement, les définitions des Cartésiens, telles que «*amare sive diligere est felicitate alterius delectari*» (Leibniz), ou bien «*amor est laetitia concomitante idea causae externae*» (Spinoza) expriment trop fortement le plaisir fruit du bonheur ou même de l'image de l'être aimé, ce qui n'est qu'un phénomène secondaire de la bienveillance, et oublient trop le fondamental principe de la volonté d'accroître le bonheur chez le bien-aimé. En tout cas, à prendre la question socialement, il s'agit davantage d'actes que d'émotions intérieures de celui qui aime. C'est ce côté social que Kant fait clairement ressortir en disant que: *aimer son prochain c'est accepter ses desseins, en tant qu'ils ne sont pas immoraux et les faire siens.* L'excellente analyse de l'amour que nous lisons dans le IIIe Livre de l'Imitation de N. S. Jésus-Christ, à juste titre néglige l'élément joyeux et accentue la soif de remplir les souhaits, autrement dit rendre heureux celui qu'on aime: „Il n'est pas digne de se nommer amant celui qui n'est prêt à tout *souffrir* pour l'être aimé et à se conformer en tout à sa *volonté*" (Chap. V. 8). Toutefois on pourrait déterminer le plus exactement dans l'éthique sociale que l'amour (aussi bien de soi-même que d'autrui) est une *tendance vers le bonheur* (pour soi-même et relativement pour autrui). *Le caractère volitionniste* de l'amour l'emportant sur son caractère sentimental, constitue une circonstance des plus favorables pour le gouverner au moyen de la philosophie, et c'est pour cela que la mission

de l'éthique sociale est tout particulièrement fructueuse, en sa qualité de science fort efficace pour la formation de la moralité sociale.

Tout membre du corps social doit être socialement moral pour que la vie sociale soit heureuse. L'homme-individu est le point de départ d'un système d'éthique sociale. Dans la sphère sociale, l'homme, règle générale, aime le plus soi parmi tous les individus. Les exceptions extrèmement rares, que l'on rencontre le plus souvent chez les mères à l'égard de leurs enfants, notamment le sacrifice de soi-même pour autrui, provoquent l'étonnement par leur héroïsme, et par leur singularité témoignent en faveur du principe du plus puissant amour de soi-même. Ce fait n'est qu'une universelle loi de la nature qu'aucune prescription morale d'ailleurs ne réprouve, et qui en réalité doit être inévitablement pris comme base d'une construction éthique pour la société. C'est une chimère que la maxime de Tolstoï, par exemple, d'après laquelle il vaut mieux se laisser tuer soi-même que de tuer un assaillant en se défendant; on estime davantage sa propre vie que celle des autres. L'immense majorité des gens sont précisément dans ces dispositions et c'est uniquement en partant de cette constatation qu'une argumentation quelconque pourra avoir quelque valeur pratique.

Que dans cette tendance à réaliser ses propres desseins, tout membre de la société doit tenir compte des autres membres, c'est évidemment la condition fondamentale de l'existence de la société: par des concessions mutuelles et seulement par ces concessions on parvient ensemble à des biens supérieurs auxquels ne sauraient atteindre les efforts d'un individu isolé. Puisque l'existence du désir du bonheur est semblable chez chacun d'eux, il faut traiter les autres d'après soi-même. Ce principe est connu depuis des siècles; dès les époques les plus reculées on l'a affirmé avec insistance en proclamant la haute antiquité. Le Décalogue de Moïse ordonne d'aimer son prochain comme soi-même, et Tseu-kung, disciple de Confucius, a énoncé ce vers doré, célèbre en morale: «*Je ne fais pas à autrui ce que je ne voudrais pas qu'on me fît*» (Lün-jü, V. 11. Legge, Ch. class. I. p. 41). Il n'y a du reste aucun motif à suspecter cette idée qui dans son naturel et sa puissance

paraît être pour ainsi dire innée. Mais il s'agit ici de ce problème: non seulement l'homme s'aime lui-même plus que tout autre personne, mais encore dans l'amour porté à autrui se manifestent une multitude de degrés. Parfois même se produit une contradiction entre la bienveillance et la manière d'agir, lorsque, par exemple, nous sacrifions au bien de notre mère celui de notre ami sincèrement aimé, ou bien quand pour défendre notre patrie nous exterminons ses ennemis qui nous sont pourtant chers, étant notre prochain. C'est ainsi qu'en bien des circonstances il convient d'agir au détriment de ceux qu'on aime, et cette conduite est non seulement irréprochable, mais au contraire, moralement obligatoire, et ne rencontre que des éloges. La compréhension scientifique de cette antinomie ressortira peut-être du présent travail.

De même que nous sommes convaincus que l'amour de soi prime tous les autres, après cet amour le plus grand est celui que nous ressentons pour nos semblables. Nous aimons le mieux ceux qui ont en eux le plus de nous-mêmes, c'est-à-dire qui sont nous-mêmes en partie. Ceci comporte des conceptions aussi diverses que les esprits, mais le principe avec les modifications qu'y apporte la variété des caractères, n'en reste pas moins inébranlable et immuable. Nous considérons le plus généralement comme le plus fort l'amour pour nos parents, amour qui prend sa source dans la communauté du sang; l'amour pour un ami a pour base la communauté d'esprit; l'amour érotique s'appuie d'ordinaire sur la communauté intellectuelle et corporelle, et c'est pour cela qu'il est si puissant. En ce qui se rapporte aux rangs de plus en plus éloignés d'individus, l'amour devient de moins en moins intense, de plus en plus tiède jusqu'à l'indifférence, en comparaison de celui qu'on éprouve pour ses proches. Cette gradation conséquence de l'amour de soi pris comme point de départ a une incontestable légitimité; très certainement il serait monstrueux qu'un homme aimât chaque étranger à l'égal de son propre enfant, par exemple. L'étroitesse du lien entre deux êtres décide du devoir d'un plus grand amour c'est-à-dire de l'énergique tendance à procurer du bonheur à une certaine personne. Du moment que nous concevons l'amour activement on peut même jurer de le garder, comme le font les époux par exemple dans le mariage

catholique; il serait impossible de jurer de garder un sentiment comme on promet de s'appliquer à la recherche du bonheur. Donc dans le choix des personnes pour lesquels nous devrions être efficacement les plus bienveillants, il est relativement assez facile de s'orienter. Notre propre inclination et l'autorité de l'Ethique nous désignent d'abord la famille et les amis de notre esprit, distinguant parmi eux une certaine hiérarchie; puis viennent les bienfaiteurs, les compatriotes etc. Au cas d'un conflit entre les intérêts des diverses personnes nous appuyerons ceux de nos plus proches. Comme manifestation secondaire (pour les partisans de l'amour-sentiment c'est même une manifestation essentielle) se produit le chagrin d'écraser un individu plus éloigné au profit d'un plus proche, attestant en quelque sorte de l'amour pour ce plus éloigné. L'amour en effet persiste, seulement sa mise en œuvre est conditionnée par la conquête des biens les plus importants pour les plus aimés.

Il surgit cependant des complications beaucoup moins simples: il arrive par exemple que l'on sacrifie à l'intérêt de ses compatriotes son propre intérêt et celui de ses plus proches. Cette manière d'agir est honorée comme héroïque. Et ce n'est pas sans raison. Quoique, en effet, l'homme s'aime le plus lui-même, et autour de soi, pris pour centre, groupe les moins en moins aimés, l'ensemble de ces éloignés, pris comme entier, peut pourtant dans sa synthèse éprouver un amour plus grand que celui que cet homme a pour lui-même. Prenons, pour exemple la nation pour laquelle il est permis et même ordonné moralement de se sacrifier. Pour toute la société, on se sacrifiera — acte glorieux — non seulement soi-même, mais encore toute sa classe sociale et ainsi de suite. Cela ne peut avoir lieu toutefois que lorsque ce groupe supérieur absorbe en soi un individu donné et, relativement, son entourage immédiat qui doit être sacrifié pour l'ensemble. Il serait en effet d'une moralité douteuse de s'exposer au péril, par exemple pour un groupe d'étrangers, et non pour un groupe d'amis, ou pour le bien public dont on est une parcelle. Si graphiquement nous placions l'homme comme point central et tracions un cercle pour désigner son entourage, puis un plus grand cercle pour sa nation par exemple, à titre de grand cercle central commun, enfin toute la société, c'est-à-dire dans la phase actuelle l'ensemble de toutes les nations civilisées, à titre de cercle le plus

grand; dans ce cas les infimes groupes centraux sont à sacrifier au profit des immenses groupes plus étendus, et jamais à l'inverse. Toutefois il serait éventuellement possible de sacrifier d'autres groupes n'embrassant pas le centre commun, même au profit de petits groupes centraux, moins nombreux. Il n'est ici question, bien entendu, que des buts subjectivement de même valeur, car en cas de buts différents, il faut considérer que pour le bien minime de quelqu'un de proche il n'est pas permis de détruire le bien immense de quelqu'un d'éloigné.

Les conceptions sur les rapports entre l'amour de soi et l'amour social prennent une signification qui varie, soumise à l'évolution, notamment selon ce que nous considérons comme un devoir social d'aimer. Ce domaine s'accroit en même temps que le progrès se répand parmi les peuples. C'est là un fait incontestable, un fait bienheureux, car l'amour convient excellemment à notre essence. Aimer est une grande joie, et l'amour social mutuel contribue par sa nature même au bonheur général où chacun sans exception n'a qu'à gagner. A mesure qu'augmente le nombre de ceux qui s'aiment entre eux, non seulement augmente aussi le sentiment de la sécurité et de la joie, mais d'une manière toute particulière grandit une influence collective et suggestive sur l'accroissement spontané de l'amour.

Dans l'antiquité on bornait l'amour à quelques attachements entre personnes libres, et en principe, à considérer les choses dans leur généralité, on n'aimait que ceux qui montraient de la bienveillance — il régnait donc une certaine étroitesse et on se mouvait dans ce cercle vicieux: qui doit vraiment prendre l'initiative de l'amour, du moment qu'on haït ses ennemis? Le christianisme élargit énormément le concept «autrui», et en prescrivant l'amour de tous a permis de sortir de ce cercle vicieux. Voici la devise de cette magnifique évolution: «*Aime ton ennemi*», enseigne le Christ «*fais du bien à celui qui te nuit*» (Luc. VI). «*Ce n'est ni un Juif, ni un Grec, ni un esclave, ni un homme libre, ni un homme, ni une femme, car vous êtes tous unis en Jésus-Christ*» (S. Paul aux Galat. 3. 28). «*Aimer*» écrit au Ier siècle Clément de Rome dans une de ses lettres «*signifie chercher le profit de tous*». L'évolution de l'avenir dépend encore de nous; il faut créer des conceptions de

plus en plus riches, le marasme est contraire même aux traditions. Il n'y a aucun motif rationnel ou sentimental de mettre des limites quelconques aux sphères de l'amour. Plus cet amour s'étend, plus, en vertu de l'harmonie nécessaire, il grandira proportionnellement dans les groupes centraux. L'amour pour les esclaves a fortifié l'amour de la famille; la pitié envers les animaux alimente les sentiments d'humanité. Il est simple et moral de porter secours à celui qui succombe sous le faix des souffrances, même avec un léger dommage pour sa propre famille, car cela confirme l'existence de la vaste alliance basée sur l'amour, alliance d'où découle un plus grand bonheur universel. Là où pourra atteindre la possibilité sociale dont les aptitudes se développeront avec l'évolution future, que là seulement soit la limite provisoire du monde de notre amour. Efforçons d'englober dans ce cercle commun tout ce qui vit, tout ce qui sent; partout où nous apercevons des manifestations de la vie, admettons-les aux confins de notre bienveillance sincère. Ce que proclamait dès le moyen âge S. François d'Assise et maître Eckhardt est aujourd'hui mis en lumière par Höffding et Jodl. Créons ainsi un sol fertile où fleurira magnifiquement ce qu'il y a d'essentiel en nous que fait vibrer la soif du bonheur.

L'Éthique sociale, c'est-à-dire l'éthique des individus vivant en commun, se fondant sur le fait de l'amour propre chez chacun, applique nécessairement cet amour-propre aux desseins de l'ensemble, ce qui précisément ajoute au bonheur de tous. En cas de conflit, la prospérité d'un rapport plus proche est préférée à celle des rapports plus éloignés, à moins que ceux-ci pris ensemble ne soient plus importants que le premier. Dans l'évolution, la liberté et l'embrassement du plus grand nombre d'êtres dans les liens de l'amour est un fait et un bien. De son côté, l'Éthique tend à réaliser des progrès en cette direction à l'avenir.

ÜBER EINE METHODE MORALSTATISTISCHER FORSCHUNG. (AUSZUG.)

Von F. Tönnies (Kiel).

Die Vergleichung statistischer Reihen, die verschiedene Daten in bezug auf dieselben Gegenstände — Orte oder Distrikte — enthalten, ermangelt eines festen Prinzips. Ich habe versucht, ein solches zu gewinnen, indem ich die Werte *klassenweise* miteinander verglich. Voraussetzung ist eine teilbare Anzahl, da bei Primzahlen jede Klasse nur ein Individuum bezeichnen würde. Je kleiner aber die Klasse, desto unwahrscheinlicher ist das Zusammentreffen einer Klasse mit der gleichen (oder der entgegengesetzten) Klasse in der anderen, je größer, desto wahrscheinlicher. Eine mittlere Wahrscheinlichkeit wird am besten zugrunde gelegt. Die wirklichen Fälle des Zusammenfallens und der Berührung (oder Nachbarschaft) beziehe ich auf einen möglichen Fall des vollkommenen Zusammenfallens *und des Gegenteils.* Ich gewinne daraus eine Idealziffer, die ein Plus- oder Minusvorzeichen erhält. Die wirklichen Fälle ergeben entweder 0 oder eine Ziffer mit Plus- oder Minusvorzeichen — durch Subtraktion der negativen von den positiven Instanzen —, die sich der einen oder der anderen Idealziffer mehr oder weniger nähert. Diese Ziffern bezeichnen das Maß einer *Korrelation* oder *Antikorrelation*, die das Verhältnis zwischen je zwei solchen Reihen ausdrückt. Die Anwendung erlaubt unter hinzukommenden Umständen Schlüsse auf Kausalität oder Antikausalität zwischen den gemessenen und in den statistischen Zahlen ausgedrückten Tatsachen.[1]

[1] Eingehende Darstellung der Methode wird zum erstenmal in Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung usw., 1909, H. 2, publiziert werden.

ENTWICKLUNGSWERT UND MENSCHENÖKONOMIE.

Von Rudolf Goldscheid (Wien).

Der Wert ist eines der Zentralprobleme der gesamten Wissenschaft. Die heutige Situation in der Wertlehre ist aber leider dadurch charakterisiert, daß Philosophen und Nationalökonomen vollständig einander vorbeireden, weil einer die Sprache des anderen nicht versteht, sowie dadurch, daß die Naturforscher sich um das Wertproblem soviel wie gar nicht kümmern. Vielfach verkennt man die Bedeutung des Wertproblems sogar so weit, daß man meint, wo das Werten beginnt, höre das wissenschaftliche Erkennen auf. Von den Philosophen wird gewöhnlich all das, was geeignet ist, irgendein menschliches Begehren zu befriedigen, als Wert definiert. Diese Auffassung ist wegen ihrer Allgemeinheit und damit Verschwommenheit unbrauchbar. Auch ist ihr Ausgangspunkt ein zu ausschließlich individualistischer. Die Ökonomen wieder haben fast durchweg die Tendenz Wert und Preis zu verwechseln. Angebot und Nachfrage kann nämlich nur das Preiskriterium, nicht das Wertkriterium abgeben, weil sonst die *Struktur der Kaufkraft* maßgebend wäre für den Wert. Wenn neun Zehntel der ganzen Kaufkraft sich im Besitze einiger weniger Snobs befände, und bloß ein Zehntel in den Händen aller anderen, dann würde der Wert zu neun Zehntel von den Neigungen dieser wenigen Snobs bestimmt. Auf dem Markt kommen nur die kaufkräftigen Bedürfnisse in Betracht, die Bedürfnisse, ja selbst Erfordernisse, die der Kaufkraft entbehren, fallen gar nicht ins Gewicht. Beweis genug für die Unhaltbarkeit dieser Auffassung. Versucht man den Wert aber als Arbeitsgallerte zu definieren, so muß man, auch wenn man dabei die gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit, die zur Erzeugung eines Dinges erforderlich ist, im Auge hat, die Voraussetzung machen, daß natürlich nur auf nützliche Dinge die gesellschaftliche Arbeit verwendet werden darf. Diese Voraus-

setzung zeigt bereits, daß die vollkommen objektive Arbeitswerttheorie allein gleichfalls nicht ausreichend ist.

Was fehlt, ist eine Wertlehre, die weder schlechthin subjektiv noch schlechthin objektiv ist, das ist also eine *intersubjektive Wertlehre*, und außerdem muß die Wertlehre zugleich *soziologisch orientiert* sein. Neben der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit sind die *gesellschaftlich notwendigen Bedürfnisse* das zweite unentbehrliche Bestimmungsstück des Wertes. Werte im wahren Sinne des Wortes sind alle jene Dinge, die geeignet sind, gesellschaftlich notwendige oder zum mindesten gesellschaftlich wünschbare Bedürfnisse zu befriedigen. Das Werturteil ist ein Relationsurteil. Ein Koordinatensystem ist darum unbedingt erforderlich, um über den Wert im einzelnen etwas aussagen zu können. Dieses Koordinatensystem wird durch unsere jeweilige Erkenntnis von dem Entwicklungsziel, das wir uns angesichts der gegebenen Bedingungen setzen müssen, gebildet. Über das Koordinatensystem können die Meinungen auseinandergehen, es läßt sich keines unabänderlich für alle Zeiten errichten, aber für jede Zeit ist auf Grund der Summe aller Erkenntnisse ein ganz bestimmtes Koordinatensystem als das relativ zuverlässigste nachweisbar. Ist das Koordinatensystem gegeben, dann ist jeder einzelne Wert in der Skala der Werte bestimmt eingeordnet. Gegenwärtig kann wohl in nichts anderem als in der höchsten Macht des Organischen über die Natur das Koordinatensystem des Wertes erblickt werden, die Wertlehre muß darum nicht nur intersubjektiv und soziologisch, sondern zugleich *evolutionistisch* sein.

Als die zwei Grundkategorien des Wertes sind so angesichts unserer Stellung in der Natur, die eine empirische ist, der *Arbeitswert* und der *Entwicklungswert* anzusehen. *Das, was angestrebt werden muß, ist die volle Äquivalenz von Arbeitswert und Entwicklungswert.* Diese Äquivalenz ist dann erreicht, wenn jede Arbeitseinheit mit dem höchsten Entwicklungswert verbraucht wird. Arbeit und Nutzen können deshalb auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden, weil es nur von unserer Blickeinstellung abhängt, welchen Teil eines Arbeitsprozesses wir Arbeitsaufwand und welchen wir Nutzeffekt nennen. In der Natur, wo der Satz von der Erhaltung der Energie gilt, gibt es keinen Mehrwert. *Wer Ökonomie sagt,*

sagt Wert. Das ist der Grund, warum nichts verkehrter sein kann, als wenn die Ökonomen der Meinung sind, daß die Wertlehre, im allgemeinen Sinne begriffen, in ihrer Wissenschaft nichts zu tun habe. Genau das Gegenteil ist der Fall. Es ist die Wertlehre, die die Nationalökonomie erst zu einer Wissenschaft in höherem Sinne macht. Die Nationalökonomie ist Mehrwertlehre. Was aber Mehrwert ist, darüber kann, wenn man Nachfrage und Angebot nicht mehr als Wertmesser anerkennt, nur das Koordinatensystem des Wertes entscheiden. Begreift man aber, daß es unsere Aufgabe ist, eine Äquivalenz von Arbeitswert und Entwicklungswert zu schaffen, weil ja *alle Kultur nichts anderes ist, als die richtigste Umwandlung von äußerer Arbeit in innere Arbeit*, dann sieht man sofort, auf wie gefährlichen Abwegen die Wissenschaft der Gegenwart sich befindet, indem sie sich über den Entwicklungswert des Menschen keine volle Rechenschaft gibt. Wenn man mit Rembrandtschen Gemälden heizt, so entwertet man Werte, weil man denselben Heizeffekt auch mit Gütern weit geringeren Wertes herstellen kann. Dieselbe *Produktion von Wenigerwert* ist es, wenn man die Menschen, wie dies heute geschieht, in sehr komplizierten Arbeitsprozessen zu minderwertigen Gütern umwandelt. In einem zu langen Arbeitstag kann unmöglich Mehrwert geschaffen werden. Das Fortleben der Materie in immer höheren Werten ist ja die oberste Aufgabe aller wirtschaftlichen Arbeit. Daher auch die wirtschaftliche Bedeutung aller geistigen Werte. Sie schaffen Entwicklungsnutzen und sind darum ökonomisch erfaßbare Phänomene. Bisher machte man sich keine Skrupel über den Menschenverbrauch, der unsere Kultur begleitet, weil man den Menschen für ein im Überfluß vorhandenes Gut betrachtete. Nach Malthus findet ja eine kontinuierliche Überproduktion an Menschen statt. Es ist aber nicht richtig, daß der Mensch ein im Überfluß vorhandenes Gut ist, das man nach Belieben vergeuden darf. Die Irrigkeit dieser Annahme kam deshalb bis heute der Wissenschaft nicht zu Bewußtsein, weil man sich nicht fragte, ob die Quantität der Menschen, die wir produzieren müssen, um die Lücken des Todes auszugleichen, nicht die erreichbare Qualität der zu produzierenden Menschen herabdrückt. Betrachten wir den Stufenbau der Arten in der Natur, so sehen wir, daß auf einer je höheren Entwicklungsstufe wir eine Art antreffen, sie mit

einem um so geringeren Nachwuchs ihre Erhaltung besorgt. *Das Nachlassen der Fruchtbarkeit muß darum vielfach als Höherentwicklungssymptom gedeutet werden, was zur allerstrengsten Menschenökonomie zwingt.* So führt die *Entwicklungswerttheorie* zum Postulat der *Entwicklungsökonomie*, und diese wieder zur Einsicht in die Notwendigkeit der *Menschenökonomie*, die sich schließlich zur *Völkerökonomie* erweitern muß. Was ich hier nur in der größten Kürze andeuten konnte, habe ich in meiner Schrift: „Entwicklungswerttheorie, Entwicklungsökonomie, Menschenökonomie", die Anfang 1908 erschien, ausführlich dargelegt und bewiesen.

DISKUSSION.

Max Weber: Die Frage des *wirtschaftlichen* Wertes dürfe mit der Frage der *philosophischen* Wertorientierung nicht konfundiert werden. Der Wertbegriff der Nationalökonomie bedeute nirgends eine Projizierung des „Sollens" in die Wirklichkeit, sondern sei ein Begriff, welcher der Praxis der kaufmännischen Buchführung entspreche und bestimmte Relationen von Faktizitäten zueinander symbolisiere. Redner führt dies an Beispielen aus.

Goldscheid (Schlußwort).

LA MÉTHODE POSITIVE EN SCIENCE ÉCONOMIQUE.

Par François Simiand.

Le sujet qu'indique ce titre appellerait, pour être traité dans sa plénitude, un développement que le cadre de cette communication m'interdit. Je me propose donc de vous soumettre ici, sous une forme résumée, les thèses directrices qu'une présentation critique de cette méthode me paraît devoir comporter; et, pour un exposé moins schématique des arguments, des preuves ou des exemples, je vous demanderai la permission de me référer soit aux indications plus détaillées que j'ai pu donner autre part, notamment dans mes études critiques de l'*Année sociologique*, soit à des contributions plus explicites que je compte apporter dans des travaux ultérieurs.

Je pars d'un postulat, de l'unique postulat que *la science économique a pour objet de connaître et d'expliquer la réalité économique*. Cette simple proposition qui en elle-même peut, au premier abord, paraître un truisme, aboutit en réalité, si toutes les conséquences en sont tirées, à exclure de la science économique proprement dite, soit pour une raison, soit pour une autre, soit pour plusieurs raisons à la fois, la majorité, sinon la plupart, des travaux, théories et systèmes qui à l'heure actuelle se réclament d'elle et prétendent à la constituer. Elle vaut donc la peine qu'on s'y arrête et qu'on ne l'accepte pas sans en avoir au moins aperçu la portée.

I. Si la science économique a pour objet de connaître et d'expliquer la réalité économique, elle n'a pas pour objet de construire un idéal économique ou de déterminer une pratique économique, même rationnelle : ces deux derniers objets sont assurément objets de recherche légitime, de recherche utile, importante, indispensable même peut-être, mais ils sont proprement les objets d'une discipline normative et d'une discipline pratique (art ou science appliquée) qui sont à distinguer nettement de la science propre-

ment dite. Or, ouvrez n'importe lequel des manuels ou traités d'économie politique actuellement existants. Vous verrez rechercher les avantages ou les inconvénients de telle institution ou de tel phénomène; vous verrez juger et apprécier, trouver heureux ou malheureux, désirable ou regrettable, tel ou tel fait, tel ou tel mode d'activité. Le problème qui explicitement ou implicitement sera au fond de toutes les théories sera un problème de la forme: quelle est et comment se réalise la production la plus économique? la répartition la meilleure? La théorie de la monnaie, la théorie du libre échange et du protectionnisme, telles qu'on les expose couramment, nous fourniraient encore d'autres exemples.

Allons plus avant; regardez même aux théories qui se donnent le nom de théories d'économie pure: quel en est le problème fondamental, dont dérivent ou auquel se subordonnent tous les autres? C'est de déterminer les *conditions d'équilibre* d'un marché *idéalement défini* appelé marché libre. Mais pourquoi vouloir déterminer les conditions d'équilibre, plutôt que les conditions de déséquilibre, de tel ou tel déséquilibre, sinon par le postulat finaliste implicite que l'équilibre est l'état normatif, idéal, du marché économique? Qu'on ne dise pas que pour passer aux conditions de déséquilibre, il suffira de prendre l'inverse des conditions d'équilibre: s'il n'y a qu'un équilibre, il y a beaucoup de déséquilibres possibles. Et nous n'avons qu'à prendre un de ces cas pour apercevoir le caractère d'une telle détermination: si, comme je crois avoir des raisons de le penser, l'étude des faits doit nous conduire non seulement à reconnaître que nos sociétés vivent dans un certain perpétuel déséquilibre, mais encore à présenter comme un but à l'art économique d'*organiser le déséquilibre*, un certain déséquilibre, fera-t-il doute pour quelqu'un que la théorie de l'organisation de ce déséquilibre soit un recherche d'art ou de science appliquée, et non, en elle-même, de science proprement dite? pourquoi en serait-il autrement de la théorie de l'organisation de l'équilibre?

Au vrai, de tels problèmes, de telles théories ne sont pas problèmes, ne sont pas théories de science positive. Un problème de science positive est de la forme: comment tel fait s'explique-t-il? quelle est la cause, quels sont les effets de tel phénomène? non de la forme: comment peut être obtenu tel résultat quels sont les moyens pour telle fin? Une théorie de science

positive est constituée par l'explication causale, à forme de loi, d'un phénomène ou d'une catégorie de phénomènes; elle n'est pas la détermination idéale d'un certain système hypothétique de relations entre des éléments conçus par l'esprit.[1]

II. Nous voulons donc, proprement et avant tout, expliquer la réalité. Mais à cet office les théories économiques actuelles, les théories de l'économie pure elle-même ne s'offrent-elles pas à leur façon, et cette façon n'est-elle pas la meilleure, certains diront même la seule possible? L'économiste se trouve placé en présence d'une réalité infiniment complexe, rebelle à l'expérimentation artificielle, et même rebelle à une observation rigoureuse et intégrale. Ne prendra-t-il pas, pour en rechercher l'explication, la méthode la plus applicable, peut-être la seule applicable, s'il se place tout d'abord par la pensée dans des conditions idéalement simples, fait des hypothèses sciemment conceptuelles et schématiques, dégage déductivement ce qui résulterait de ces conditions dans ces hypothèses, puis emploie ces résultats de l'analyse abstraite à pénétrer les ensembles indistincts que sont les faits concrets et à éclairer la part plus ou moins grande que cette préalable simplification idéale nous met maintenant à même d'y comprendre? Les problèmes dont nous avons noté plus haut une formule finaliste prendront alors la forme suivante: *Supposons* que les hommes tendent à obtenir le plus de produits pour le moins d'éléments de production possible; *supposons* que les hommes tendent à assurer au plus grand nombre d'individus la somme de biens la plus grande; *supposons* un marché en équilibre, ou que, s'il n'y est pas, il tende à y arriver: que feront les divers agents, qu'adviendra-t-il des divers éléments en jeu, quels phénomènes se produira-t-il?

Est-ce une telle méthode qui sera la méthode de la science économique telle que nous l'avons définie, c'est-à-dire une telle méthode nous met-elle en état d'expliquer la réalité économique? Nous ne lui reprocherons pas, en soi, comme on le

---

[1] Cf. sur toute cette confusion du point de vue théorique et du point de vue normatif, sur la position finaliste des questions, sur les rapports de la science et de la pratique, *Année sociologique*, t. VI, p. 507—11, t. VII, p. 568, p. 616 à 620, t. VIII, p. 527—36, p. 584—86, t. IX, p. 517—19, t. X, p. 509—11. Ne pas confondre cette distinction avec la distinction du normal et du pathologique, que la science positive peut et doit faire ici exactement dans le même sens qu'elle la fait déjà ailleurs (cf. *Année sociologique*, t. V, p. 480, VII, p. 580).

fait souvent d'un certain côté[1], d'employer l'abstraction; toute science commence par abstraire; mais nous avons à voir si elle l'emploie *bien*, si elle l'emploie *avec succès*, c'est-à-dire si son abstraction suit d'assez près, exprime assez bien la réalité proposée à l'étude, pour pouvoir aboutir à nous donner une connaissance de cette réalité même. Ou bien cette économique n'est qu'une construction arbitraire, légitime comme telle, mais qui ne vaut ni moins ni plus que toutes les autres constructions analogues possibles; ou bien cette économique veut être explicatrice du réel, et alors nous sommes en droit de la juger en examinant, d'une part, si la base que l'hypothèse, comme il le faut bien, emprunte initialement à la réalité, est exacte, et, d'autre part, si la théorie où elle aboutit rejoint et fait comprendre le fait qu'elle doit servir à expliquer.

III. Les éléments de fait que nous trouvons à la base des théories économiques hypothétiques sont de deux sortes: les uns sont des propositions sur les choses extérieures (telle, par exemple, la loi des rendements décroissants); les autres, des propositions d'ordre psychologique. Nous n'insisterons sur aucune des propositions de la première espèce, parce que cette discussion demanderait une place et un détail technique que cette communication ne comporte pas.[2]

Aux propositions d'ordre psychologique, on a fait un grand reproche qui, dans l'histoire de la pensée économique, a marqué une reprise et un renouveau d'importance.[3] On a dit que, supposant à la conduite de l'homme économique les seuls mobiles

---

[1] C'a été et c'est encore un des griefs favoris de l'école historique pure ou des «historiens historisants»: ils ne s'aperçoivent pas, en effet, que, bon gré mal gré, dans leur travail même, ils font un usage constant d'abstractions: seulement ce sont des abstractions faites sans méthode et empruntées sans critique au langage courant ou à la science d'il y a cinquante ou cent ans (J'ai déjà développé ce point ailleurs, V. *Méthode historique et science sociale* dans *Revue de synthèse historique*, 1903, p. 8—12). — Sur les différences de notre position avec celle de l'histoire économique ou de l'école dite école historique, cf. *Année sociologique*, t. IV. p. 486 et t. VIII p. 517—20 (Compte rendu de Schmoller, *Grundriss*), t. IX, p. 465, t. X. p. 540—51.

[2] Cf. *Année sociologique*, t. X, p. 522—26, dans le compte rendu de Effertz *Les antagonismes économiques*, la critique de plusieurs propositions de cet ordre qui ne sont pas entièrement personnelles à cet auteur.

[3] Ad. Wagner, *Grundlegung* et son école; (et aussi Schmoller, *Grundriss*, dans sa partie de théorie constructive initiale, Cf. *Année sociologique*, t. VIII, p. 517—20).

de l'intérêt personnel bien entendu, elles retranchaient arbitrairement de la vie économique d'autres mobiles qui ne laissaient pas d'y avoir un rôle essentiel, les mobiles d'ordre altruiste ou caritatif et les mobiles d'ordre désintéressé. Si fondée que puisse être cette critique, nous ne nous y attacherons pas ici, parce qu'en elle-même — et le travail théorique fourni par les économistes qui l'ont faite l'a montré — elle porte sur la façon d'appliquer la méthode, non sur la méthode elle-même; et c'est la méthode elle-même que nous avons mise en question.

Il est, à notre point de vue, plus opérant d'examiner si effectivement les constructions théoriques qui sont établies sur ces bases le sont bien, comme le principe même de la méthode l'exige, par la voie d'une pure déduction analytique. En fait on peut montrer que, dans beaucoup des cas un peu complexes où il faut bien arriver, la déduction analytique, partant d'un principe général abstrait de conduite, aboutit à plusieurs conduites également possibles: si la théorie les dégage et veut les suivre toutes jusqu'au bout, elle atteindra bien vite à une complication inextricable et indéfinie, et en tout cas elle ne donnera que plusieurs possibilités, sans pouvoir déterminer par elle-même si l'une se réalisera de préférence et laquelle; si, au contraire, elle n'en suit qu'une (faute, souvent, en fait, d'apercevoir les autres), ou bien ce choix est arbitraire et par suite aussi la théorie qui en procède, ou bien il est fondé par une observation, consciente ou inconsciente, de la réalité, de la conduite qui, en fait, paraît être suivie par les hommes dans ce cas, et non seulement, alors, la méthode n'est plus purement déductive, mais ce recours à la méthode expérimentale n'est entouré d'aucune des précautions et garanties qui sont nécessaires à en fonder un emploi judicieux et probant.[1] Si utile que puisse être à la cause de la méthode expérimentale la démonstration apportée par une telle critique, elle n'est cependant pas décisive; car on pourrait toujours y répondre que, si une déduction est démontrée imparfaite ou incomplète, une analyse plus rigoureuse et intégrale, quitte à être plus complexe et plus difficile ou quitte à conduire à une solution multiple, est peut-être capable de la corriger et de la rendre logiquement inattaquable.

[1] Cf. des exemples de ces pratiques donnés dans *Année sociologique*, t. VIII, p. 577—80 et 581—84 (compte rendu de Landry, *L'intérêt du capital*). Cf. aussi mon article *Observation psychologique en économie sociale*, dans *Revue de Métaphysique*, 1899, p. 447—57.

C'est aux propositions elle-mêmes, bases de ces déductions possibles, qu'il faut enfin regarder. Faute de pouvoir ici les soumettre toutes à un examen, retenons en seulement une pour exemple et pour type, une qui, dans les théories actuelles, a enlevé à toute autre la première place, qui dans la théorie fondamentale, la théorie de la valeur, est la pièce centrale, essentielle : la loi que le besoin décroît à mesure que croît la quantité de la chose employée à le satisfaire. L'importance qu'elle a prise, les développements ingénieux, complexes et subtils qu'on y a donnés et dont on l'a entourée, exigeraient pour elle une discussion détaillée que nous ne pouvons entreprendre ici. Nous devons nous borner — et cela suffira du reste à notre dessein présent — à indiquer les voies par où cette discussion pourrait et devrait la saisir. 1° Il est des besoins pour lesquels il n'est pas de satiété. 2° Même pour les besoins susceptibles de satiété, existe ce qu'on pourrait appeler un seuil de satisfaction, et tant que ce seuil n'est pas atteint, la satisfaction croît avec la quantité employée à le satisfaire. 3° Le besoin devenu une passion a justement pour caractère de croître indéfiniment, même lorsqu'augmente la quantité employée à le satisfaire. 4° Cette loi n'indique rien touchant les rapports des différents besoins entre eux : c'est pourtant de ces rapports que naissent ou dépendent beaucoup des phénomènes économiques premiers. Si considérables que puissent être ces objections, elles le cèdent cependant à une dernière, qui, au fond, pourrait dispenser de toutes les autres. C'est l'objection qu'enfin et surtout cette loi prétendue fondamentale reste en dehors ou au moins en deçà de ce qu'il s'agit justement d'expliquer : cette loi, même si elle est pleinement valable, vaut seulement du point de vue de l'individu, pour les choses prises dans un rapport de consommation directe et immédiate ; elle ne vaut plus, elle n'a peut-être même plus de sens, du point de vue d'une collectivité, pour les choses prises dans un rapport d'utilité durable, prises dans leur qualité de choses échangeables : du moment où une chose existe qui a pour les hommes une valeur persistante, et du moment surtout où cette chose peut s'échanger contre les autres choses et les autres choses contre elle, toute chose peut conserver pour l'individu une valeur de satisfaction au delà de la quantité où est satisfait le besoin direct que cet individu a de cette chose, puisqu'elle peut lui valoir encore d'autres satisfactions indéfini-

ment. Que peut donc nous apprendre cette loi sur les phénomènes qui sont en dehors du champ où, toutes choses mises au mieux, elle peut s'appliquer? Et qui ne voit que ces phénomènes sont justement les plus nombreux, les plus notables, les plus importants de ceux qu'une science économique peut se proposer de comprendre? C'est en vain qu'on prétendra par cette voie aller du simple au complexe, de l'élément au composé: comment une disposition psychologique qui existerait ou pourrait exister dans l'individu supposé isolé et n'existe plus dans l'individu pris en collectivité, expliquerait-elle ce qui se produit dans l'individu pris en collectivité, c'est-à-dire justement ce qui fait qu'elle-même n'existe plus? Dira-t-on que le besoin collectif suivra lui-même la même loi, et que, par suite, les mêmes phénomènes en résulteront de cette nouvelle façon? La psychologie collective n'est plus domaine d'introspection individuelle, et, si cette loi existe dans l'individu social, il faut l'établir par une observation extérieure, c'est-à-dire changer de méthode. Toute tentative pour substituer à cette loi une loi meilleure, si elle est de même sorte, est condamnée d'avance à retrouver au même point le même insuccès.

IV. Cette constatation que nous faisons au point de départ, nous la ferons facilement, croyons-nous, au point d'arrivée. Nous pouvons encore moins que les propositions de base passer en revue ici, en une discussion détaillée, tous les résultats obtenus par les théories de l'économie constructive.[1] Nous devons nous contenter d'indiquer sur un exemple simple, mais central, le sens et la portée possible de cette discussion. Cet exemple sera la théorie de la détermination du prix d'un marché libre par le jeu dit de l'offre et de la demande, et encore, dans cette théorie, seulement l'analyse élémentaire centrale: des vendeurs A, B, C, D, E, viennent au marché disposés à vendre respectivement à des prix a, b, c, d, e; des acheteurs, A′, B′, C′, D′, E′, y viennent disposés à acheter respectivement aux prix a', b', c', d', e'; l'échange sera possible entre les vendeurs dont les estimations sont inférieures à celles des acheteurs ou de certains des acheteurs, et ces derniers acheteurs: le prix, qui sera le même pour toutes les unités échangées, puisque le marché est supposé en état de concurrence parfaite, se fixera, nous dit-on, entre un

[1] Nous en avons discuté plusieurs à l'occasion de divers ouvrages, v. notamment *Année sociologique*, t. VIII, p. 575—76, t. IX, p. 542—44, t. X, 518—25.

maximum, qui sera l'estimation du dernier acheteur admis ou celle du premier vendeur exclu, et un minimum, qui sera l'estimation du dernier vendeur admis ou celle du premier acheteur exclu. — Remarquons que cette théorie laisse, entre ces limites, le prix indéterminé. Cependant, passons condamnation sur ce flottement final. — Voyons combien de conditions ce mécanisme, pour être possible, suppose existantes et réunies: il suppose que les choses objet de l'échange sont de nature fixe et stable, d'une qualité unique et fixée, divisées ou divisibles en unités, indifféremment interchangeables, que tous les acheteurs se rencontrent avec tous les vendeurs, sur le marché, au même moment. Il n'est pas de défenseur un peu réfléchi de cette théorie qui ne reconnaisse que ces conditions ne se trouvent pas toutes ni complètement réalisées dans les échanges que nous offre la réalité: or, où nous étudie-t-on, où nous explique-t-on tous les phénomènes que la réalité nous montre s'écartant de ce cas dit théorique et qui, dans cette attitude même, sont pourtant, nous avons tout lieu de le croire, soumis à des régularités et à des lois? — Mais ce n'est pas assez dire encore: cette théorie, destinée à expliquer la formation du prix, implique cette condition que les prix existent déjà; ce sont des défenseurs mêmes de la théorie qui le reconnaissent.[1] Ainsi la théorie n'échappe à un cercle que parce qu'elle se donne justement ce qu'il s'agit d'expliquer. — Allons plus loin encore et voyons que cette mésaventure a une raison plus profonde; toute cette analyse part de l'hypothèse initiale que des vendeurs et des acheteurs d'une chose arrivent au marché avec une estimation de cette chose: c'est dans cette hypothèse même qu'il faut apercevoir qu'est impliquée l'existence préalable d'un prix de marché de cette chose; regardons les faits et voyons-les comme ils sont: les estimations individuelles dérivent d'un prix déjà réalisé et connu, elles se constituent dans l'esprit de l'individu par différence en plus ou en moins avec ce qu'il sait de la valeur déjà communément reconnue à la chose; et

[1] Ad. Landry, *Manuel d'économique*, p. 518—19: «Ainsi le prix d'un bien ne peut être déterminé que pour autant que les prix des autres biens sont donnés, et en même temps ces prix dépendent eux-mêm es du prix en question», mais cela n'est pas un cercle, ajoute cet auteur, «si nous comprenons bien les rapports de la théorie et de la réalité, si nous savons voir que dans la réalité, à quelque moment qu'on se place, il y a un prix établi pour chaque chose, et que ... ce ne sont que des variations de ces prix établis qui se produisent».

la preuve en est que, dans le cas d'une chose nouvelle, ou d'une chose dont aucun prix établi n'est connu des échangistes, l'estimation de ces échangistes sera complètement indéterminée, arbitraire et même ne saura pas se fixer, n'existera pas comme notion quantitative définie. Le vice radical de cette théorie est donc finalement qu'elle veut expliquer un phénomène de nature sociale par des phénomènes individuels qui justement dérivent de ce phénomène social lui-même et n'existent que par lui. Et ce vice se retrouverait dans toute théorie qui prendrait les mêmes voies. Il en faut donc adopter d'autres. Il faut prendre le phénomène dans sa réalité même, et, puisque, dans cette réalité, il se trouve être social, il faut l'étudier et l'expliquer comme tel: à cela la psychologie d'introspection et l'analyse idéologique ne peuvent qu'échouer; et ne peut y réussir au contraire qu'une méthode expérimentale objective.[1]

V. De ce point de vue une fois reconnu et adopté, les phénomènes se classent et se hiérarchisent conformément à leur vraie nature[2], les régularités et les lois se formulent et s'établissent dans leur vrai sens et avec leur vraie portée. Ne prenons brièvement pour exemple que la relation célèbre dite loi de l'offre et de la demande. L'économie pure en fait volontiers une loi universelle, valable indépendamment de toute particularité de temps et d'espace, régissant tout phénomène économique dans la mesure où il est économiquement pur. Si nous la regardons d'un point de vue positif, nous apercevrons sans peine[3] que, bien loin d'être indépendante de tout état social, elle implique, pour seulement pouvoir exister et jouer, une appropriation préalable des choses, une propriété susceptible d'aliénation, susceptible d'aliénation à la volonté du propriétaire, l'institution du contrat par accord des volontés et spécialement du contrat d'échange et de vente, en un mot tout un ensemble d'institutions bien déterminées, qui non seulement ne se rencontrent que dans un certain nombre de sociétés, mais qui même dans ces sociétés ne fonc-

[1] Sur un autre exemple, celui de la théorie du salaire, j'ai fait ailleurs avec plus de détaile des constatations analogues: V. *Salaires des ouvriers des mines* (Paris 1907) notamment p. 76, 194, 213 . . . 488, 496—97.

[2] Sur la classification nouvelle des phénomènes économiques de ce point de vue, V. *Année sociologique*, t. IV, p. 476, 503, 514, t. V, p. 480, 492, t. VI, p. 478—83, 521, t. VIII, p. 526, 567, t. IX, p. 519, 520—22, t. X, p. 555.

[3] Nous l'avons déjà noté, *Année sociologique*, t. X, p. 513—14.

tionnent pas, ou pas pleinement, pour l'universalité des choses et la totalité des individus. Elle implique un certain état de la répartition qui fasse que les échangistes possibles aient besoin d'aboutir à échanger. Elle implique enfin l'existence de ce marché de libre concurrence défini, nous l'avons déjà remarqué, de telle façon que, même dans nos sociétés économiquement les plus avancées, un tel marché n'a pas été pleinement réalisé pour aucun produit; et, si nous étudions les faits d'un esprit positif, dégagé des spéculations traditionnelles, nous apercevrons, semble-t-il, que ce marché non réalisé n'est même pas le type vers lequel tendent tous les marchés existants, qu'au contraire toute une part de la vie économique la plus réelle et la plus profonde est un immense effort pour échapper à un marché de ce genre, pour constituer, selon l'expression de B. et S. Webb, des «remparts» contre la libre concurrence, et que cette loi de l'offre et de la demande joue d'autant plus que les choses échangées sont pour les échangistes plus conceptuelles et irréelles, et d'autant moins que les choses échangées sont pour les échangistes plus concrètes et plus saisies dans leur rapport réel et direct avec le besoin qu'elles satisfont ou la peine qu'elles coûtent. Curieuse loi universelle que cette loi d'un ensemble de phénomènes, dont aucun jusqu'ici ne la vérifie pleinement, et dont un grand nombre, sinon la plupart, consistent justement à s'en affranchir!

La méthode positive, consciemment appliquée à la matière économique, replacera à leur rang et ramènera à leur valeur les résultats obtenus, — souvent non dégagés en leur vrai sens, — par le travail économique accompli à ce jour. Il resterait, après cette présentation par opposition avec d'autres, à en faire une présentation directe. Elle s'est heurtée et se heurte encore à des objections ou à des préjugés; elle se heurte notamment aux arguments, peu renouvelés depuis Stuart Mill, que l'expérimentation en matière sociale est difficile, sinon impossible, et en tout cas tout à fait incapable de conduire à des résultats concluants qui aient valeur de loi ou seulement de régularité. Aucun de ces arguments n'est sans réplique, en droit. Mais, en l'espèce, il n'est pas de meilleure réplique que celle du fait, c'est-à-dire de montrer, en marchant, que le mouvement est possible. C'est à quoi s'appliquent et s'appliqueront les travaux qui s'inspirent de cette méthode: j'ai, pour ma part, confiance qu'ils y réussiront.

Ce rapide exposé, je le reconnais, est bien insuffisant pour

justifier cette confiance, et cependant je ne voudrais pas le terminer sans en élargir encore les conclusions, parce que c'est de cet élargissement même qu'elles peuvent prendre toute leur signification. Ce n'est pas seulement, en effet, dans l'étude des phénomènes économiques que le point de vue positif, qui y devient, comme par force, le point de vue sociologique, paraît devoir et pouvoir apporter un renouvellement et être la condition du succès. C'est encore, à côté d'eux et parallèlement à eux, les phénomènes religieux, les phénomènes juridiques, les phénomènes moraux, qui, de ce point de vue et de ce point de vue seul, apparaîtront dans leur vrai sens et pourront recevoir l'explication véritable dont ils sont susceptibles. Les disciplines qui ont jusqu'ici étudié ces diverses catégories de phénomènes ont revêtu des formes plus ou moins différentes; et par conséquent l'opposition qui peut être faite entre ces disciplines et l'étude positive et sociologique des mêmes phénomènes, peut être assez différente aussi de celle que nous avons rapidement esquissée ici entre la discipline économique existante et la science économique véritablement positive. On peut aussi, d'autre part, découvrir ou établir la prépondérance nécessaire du point de vue sociologique en ces études par d'autres voies et par d'autres preuves. Mais, à travers ces différences, et de préférence à ces autres arguments, la thèse capitale et décisive m'apparaît être qu'*en fait*, tous ces phénomènes, religieux, juridiques, moraux, économiques, ont, dans la réalité offerte à notre étude, le caractère essentiel d'être d'abord et avant tout des phénomènes sociaux, et que la méthode positive, pour en aborder la connaissance et l'explication, sera, pour les uns et pour les autres, nécessairement et identiquement une méthode sociologique.

DISKUSSION.

F. Somló will zum Vortrag, den er für sehr bedeutend hält, hinzufügen, daß die Durchführung der vorgeschlagenen Methode eine Organisation der soziologischen Induktion erheischt. Die individualpsychologische Schule hatte es leicht, sie konnte aus dem eigenen Ich alles Notwendige bequem hervorholen; die hier vorgeschlagene Methode hingegen, die auf die Tatsachen zurückgeht und in objektiver Weise die Kausalitätsbeziehungen der Tatsachen festzustellen bestrebt ist, erfordert einen Überblick über die kolossale Menge der bekannten Tatsachen. Dies kann nur durch eine groß angelegte Kollektivarbeit der Forscher, etwa durch Schaffung einer sehr umfassend gestalteten deskriptiven Soziologie geschehen.

Lasson führte aus, daß er 1. auf den Gegensatz von individueller und sozialer Psychologie nicht viel zu geben vermöge, daß 2. strenge Beobachtung realer Vorgänge und die darauf sich begründende Bildung von allgemeinen Begriffen und Formen durchschnittlichen Geschehens um so besseren Erfolg haben werde, je höher die allgemeine philosophische Bildung gestiegen sei, und daß 3. die alte Nationalökonomie Adam Smithschen Gepräges eben durch ihre strenge Objektivität den Erscheinungen gegenüber immer noch die meiste Aussicht gewähre, den ökonomischen Tatsachen durch genaue Begriffsbildung gerecht zu werden.

Simiand (Schlußwort): Je suis d'accord avec le premier orateur pour penser qu'en effet l'application de cette méthode positive demande une organisation du travail et des travailleurs qui n'est pas encore réalisée. Cependant, je pense que, dès maintenant, dans la masse inorganique et imparfaitement connue des faits dont nous pouvons disposer, nous pouvons et devons choisir ceux qui sont le plus prêts pour une élaboration scientifique véritable. Une telle application de notre méthode, si fragmentaire et incomplète qu'elle soit, est cependant importante pour l'éprouver mieux, pour lever les objections ou les réserves comme celles que nous venons d'entendre, et surtout pour préparer et rendre véritablement scientifique l'observation et la description même des faits qui nous restent à connaître. L'observation pure et simple, en effet, ne peut s'effectuer selon les besoins mêmes de l'élaboration ultérieure que si elle est dirigée et organisée par la science élaboratrice elle-même. Il y aurait beaucoup à dire pour traiter toutes les questions que soulève l'application de cette méthode. Ne pouvant les aborder ici, je me borne à ces quelques remarques, et remercie, en terminant, M. le président de toute la bienveillance qu'il a bien voulu me témoigner et la section de l'attention qu'elle a bien voulu me prêter.

COMTE'S BEGRIFF DER SOZIOLOGIE.

Von Ferdinand Tönnies.

Der Erfinder des Namens „Soziologie", der oft auch als Begründer dieser Wissenschaft, nicht selten als ihr „Vater" hingestellt wird, meinte selber nicht, etwas schlechthin Neues ins Leben zu rufen. Ja, man kann sagen: die Vorstellung, daß diese „fundamentale" Disziplin ihr *Dasein* erst beginne, steht im Widerspruch mit dem Grundgedanken der Comteschen „Hierarchie der positiven Wissenschaften". Dieser Grundgedanke sagt nämlich, daß diese Wissenschaften mit der menschlichen Natur selber gegeben sind, weil zu jeder Zeit das Bedürfnis irgendwelcher „Theorie" zur Verbindung der Tatsachen bestehe. Nur der Stand ihrer Entwicklung sei verschieden und durch den allgemeinen Zustand des menschlichen Geistes bedingt, der von den theologischen Begriffen seiner Kindheit zu den metaphysischen des Jünglingsalters und von diesen zu den positiven und natürlichen des Mannesalters fortschreite. Also gab es auch von jeher eine „soziale Physik" — diesen Ausdruck wendet Comte im *Discours préliminaire* seines *Cours* noch ausschließlich auf jene letzte Fundamentalwissenschaft an —, aber dem Entwicklungsgesetze gemäß, das er entdeckt haben will, sei diese Lehre, deren Gegenstände die besondersten, kompliziertesten, konkretesten und am direktesten für den Menschen interessanten seien, am längsten im (sagen wir kurz) vorpositiven Zustande geblieben, und *stecke noch darin*, zumal da sie noch speziellere Hemmungen zu überwinden gehabt habe und fortwährend habe. „Hier also ist die große, aber offenbar die einzige Lücke, die man noch auszufüllen hat, um die Konstitution der positiven Philosophie zu vollenden" (*Cours de philos. positive*, I, 21). Nun meinte freilich Comte, daß er selber berufen sei, diese Lehre *als Wissenschaft* — in dem besonderen und höheren Sinne, den das Wort bei ihm gewinnt — zu begründen, zu schaffen oder zu konstituieren. Denn er fährt

fort (a. a. O.): „Jetzt, da der menschliche Geist die Physik des Himmels, die Physik der Erde, mechanische sowohl als chemische, die organische Physik, sowohl die der Pflanzen als der Tiere, begründet hat, bleibt ihm noch vorbehalten, das System der Wissenschaften abzuschließen durch Begründung der *sozialen* Physik". Begründung bedeutet hier eben nichts anderes als Überführung in ihren positiven, also definitiven Zustand. Comte rechnet sich zum Verdienst, den Terminus «*Physique sociale*» erfunden zu haben (*Cours*, IV, 15) und verweist auf seine frühen kleinen Schriften, in denen er zuerst vorkomme. In der Tat taucht der Ausdruck auf im dritten dieser *Opuscules*, das im Mai 1822 als Stück des *Catéchisme des industriels*, den Saint-Simon herausgab, erschien. Der Titel dieser Abhandlung war damals: «*Plan des travaux nécessaires pour réorganiser la société*». „Da die Überlegenheit des Menschen über die anderen Tiere keine andere Ursache haben kann und wirklich nicht hat, als die relative Vollkommenheit seiner Organisation, so muß alles, was die menschliche Gattung gemacht hat, und alles, was sie machen kann, offenbar, im letzten Grunde, angesehen werden als eine notwendige Folge seiner Organisation, die in ihren Wirkungen durch den Zustand der Außenwelt modifiziert ist. In diesem Sinne ist die *soziale Physik*, d. h. das Studium der Kollektiventwicklung der menschlichen Gattung, in Wirklichkeit ein Zweig der Physiologie, d. h. des Studiums der Menschen, wenn es in seiner ganzen Ausdehnung begriffen wird. Anders ausgedrückt, die Geschichte der Zivilisation ist nichts anderes als die unerläßliche Fortsetzung und Ergänzung der Naturgeschichte des Menschen." Damit ist der Grundsatz ausgesprochen, der die ganze zweite Hälfte (die drei letzten Bände) des *Cours*, d. i. die Darstellung der Soziologie, darin beherrscht. Der erste dieser drei Bände (in der ganzen Reihe der vierte) ist noch ausdrücklich als „soziale Physik" (oder „dogmatische Partie der sozialen Philosophie") bezeichnet, und erst in seinem Zusammenhange begegnet zuerst der Terminus „*Soziologie*", den Comte durch folgende Anmerkung rechtfertigt (*Cours*, IV, 185 n.): „Ich glaube von jetzt an, diesen neuen Terminus wagen zu sollen, der völlig gleichwertig ist mit meinem schon eingeführten Ausdruck «soziale Physik», um mit einem einzigen Worte diese ergänzende Partie der natürlichen Philosophie bezeichnen zu können, welche auf

das positive Studium der Gesamtheit der fundamentalen Gesetze, die den sozialen Phänomenen eigentümlich sind, sich bezieht. Die Notwendigkeit einer solchen Benennung, um der besonderen Bestimmung dieses Bandes zu entsprechen, wird, so hoffe ich, hier die letzte Ausübung eines legitimen Rechtes entschuldigen, das ich immer mit aller schicklichen Umsicht gebraucht zu haben glaube, und ohne aufzuhören, einen tiefen Widerwillen gegen jede *Gewohnheit* eines systematischen Neologismus zu empfinden."

Ganz im gleichen allgemeinen Sinne wendet aber Comte auch die Ausdrücke «*Science sociale*» und «*Philosophie sociale*» an. Wäre die französische Sprache in der Lage, wie die unsere, diese in *einem Worte* zu befassen („Sozialwissenschaft — Sozialphilosophie"), so hätte er anscheinend gar nicht das Bedürfnis empfunden, ja vielleicht es verschmäht, jenen, trotz vielen Widerstrebens siegreich gewordenen Terminus in die Welt zu setzen. Das Wort „Sozialphysik", das freilich auch uns etwas sonderbar vorkommt, möchte seinen Wünschen noch besser entsprochen haben.

Aber neben allen diesen Bezeichnungen erhält sich auch sehr lebendig bei ihm die früheste, in der er immer wieder das eigentliche Ziel seiner Bestrebungen festlegt, die Bezeichnung „positive Politik". Als „*System der positiven Politik*" gab er schon 1824 das erwähnte dritte *Opusculum* neu heraus. 30 Jahre später nannte er diesen Titel „verfrüht"; er wollte ihn nun seinem zweiten großen Hauptwerk vorbehalten, das er eben in vier Bänden vollendet hatte: „System der positiven Politik oder Traktat der Soziologie, der die Religion der Menschheit einrichtet" — wo aber der Titel zugleich die neue Phase seines Denkens bezeichnen soll, mit der er sich über den rein intellektualistischen Standpunkt des *Cours* erheben will, wenngleich er die wesentliche Einheit seiner „Laufbahn" immer wieder hervorhebt.

Von dem Gedanken, die Politik zur positiven Wissenschaft zu machen, war schon der 20jährige Schüler Saint-Simons erfüllt. Hier lag der Ausgangspunkt seines Philosophierens überhaupt. Er kehrt immer wieder darauf zurück und unterscheidet zunächst nicht zwischen diesem Vorhaben und dem anderen, das soziale Leben oder die Zivilisation und ihren Fortschritt naturwissenschaftlich darzustellen. Freilich überwiegt im *Cours*

bei weitem der Terminus *Physique sociale.* Aber in dem ersten großen Kapitel (der 46. Vorlesung), dem er den Titel gibt: „Vorläufige *politische* Erwägungen über die Notwendigkeit und Zeitgemäßheit *(opportunité)* der sozialen Physik, gemäß der fundamentalen Analyse des gegenwärtigen sozialen Zustandes" stellt er uns seine Doktrin bald als „die neue politische Philosophie", bald als „die positive Politik" vor. Die Leitgedanken sind hier folgende: Die heutigen Gesellschaften sind in einem beklagenswerten Zustande, in einer erschreckenden revolutionären Verfassung. Eine tiefe und mehr und mehr ausgedehnte Anarchie des gesamten intellektuellen Systems charakterisiert sie; herrührend von dem unvermeidlichen Zwischenzustand — einem „Interregnum" —, durch den fortwährend wachsenden Verfall der theologisch-metaphysischen Philosophie auf der einen Seite, die beständige, aber noch unvollendete Entwicklung der positiven Philosophie auf der anderen, die bisher zu eng, zu speziell und zu furchtsam war, um sich endlich der geistigen Regierung der Menschheit zu bemächtigen. Bis dahin muß man zurückgreifen, um den wirklichen Ursprung des schwankenden und widerspruchsvollen Zustandes gehörig zu erfassen, worin wir heute alle großen sozialen Begriffe erblicken, eines Zustandes, der durch eine unbesiegbare Nőtwendigkeit, das moralische Leben und das politische Leben so kläglich trübt; aber auch nur da kann man das allgemeine System der sukzessiven Operationen reinlich wahrnehmen, die, teils philosophisch, teils politisch, allmählich die Gesellschaft von dieser verhängnisvollen Neigung zu einer nahen Auflösung befreien und sie unmittelbar zu einer neuen Organisation hinführen müssen, die zu gleicher Zeit fortschrittlicher und dauerhafter sein wird, als jene, die auf der theologischen Philosophie beruhte." In dieser Absicht soll die „gleich radikale Unfähigkeit der entgegengesetztesten politischen Schulen" charakterisiert werden, von denen die eine das Prinzip der Ordnung, die andere das des Fortschritts vertritt. Dagegen soll die „positive Politik" zeigen, daß diese beiden Ideale voneinander untrennbar und nur die beiden Seiten eines und desselben Prinzips darstellen, wie in der Biologie die Begriffe Organisation und Leben, von denen jene sogar im wissenschaftlichen Sinne „offenbar" herzuleiten sind.

Die ganze Soziologie Comtes, wie sie in den drei Bänden des

Cours sich darstellt, hat keinen anderen Inhalt. Sie beruht auf der Ansicht, daß unwissenschaftliche, also falsche *politische Lehren* bisher die soziale Welt beherrscht und bestimmt haben. Die eine „Schule" von Urzeiten her, speziell aber im Mittelalter; die andere „Schule" während der letzten drei Jahrhunderte, also in der „Neuzeit". Sie widersprechen einander aufs schärfste, jede ist auch widersprechend in sich. Jede hat ihr Verdienst, Comte will es unparteiisch würdigen. Die eine vertritt das wesentliche und notwendige Prinzip: *Ordnung*, die andere das wesentliche und notwendige Prinzip: *Fortschritt*. Jene ist ehemals wohltätig und fördersam gewesen „für die Bildung und erste Entwicklung der modernen Gesellschaften", während der letzten drei Jahrhunderte aber bei den fortgeschrittensten Völkern *rückschrittlich* geworden, „durch den natürlichen Fortschritt der Intelligenz und der Gesellschaft". Die andere ist „kritisch" und folglich pure revolutionär, sie verdient aber doch das Epitheton „fortschrittlich", denn sie hat den hauptsächlichen politischen Fortschritten, die im Laufe der letzten drei Jahrhunderte erfüllt worden sind, „vorgestanden" („präsidiert"), diese mußten nämlich ihrem Wesen nach *negativ* sein. Das Übel ist, daß *auch heute noch* die Ideen des Fortschritts der kritischen oder revolutionären „Philosophie", ebenso wie es vom Übel ist, daß auch heute noch die der Ordnung dem „theologischen und militärischen" *System* entlehnt werden. Man will vorwärts gehen und bringt eine Zerstörung zuwege, wie man unter dem Vorwande zu organisieren rückwärts schreitet. In Wahrheit sind beide Prinzipienreihen unfähig, „organisch" zu werden. Das sei aber ebenso eine dritte „Meinung" oder „Doktrin" oder „Schule": die „stationäre" Politik, die sich allmählich zwischen die rückschrittliche und revolutionäre Lehre geschoben habe und gewissermaßen, ohne jeden unmittelbaren, eigenen Begriff, aus den gemeinsamen Trümmern beider gebildet worden sei. Natürlich muß dann Comte beflissen sein, die unermeßlichen Vorzüge seiner „positiven Politik" vor der theologischen und der metaphysischen, vollends vor der bloß vermittelnden Richtung, herauszustreichen. Er spricht nun von ihr, bald und am häufigsten als von der neuen politischen Philosophie, bald als von der sozialen Philosophie oder der sozialen Wissenschaft oder, unter seinem alten Terminus der sozialen Physik, und kommt dann endlich, in der

47. Vorlesung, wo er die bisherigen „Versuche eine Sozialwissenschaft zu konstituieren erörtert", und nach Montesquieu Condorcet erwähnt — von Saint-Simon geflissentlich schweigend —, auf den Ausdruck „Soziologie", der von da ab vorherrscht, ohne daß einer der übrigen Ausdrücke verschwindet, und auch ohne daß irgendein Unterschied ihrer Bedeutung angedeutet wird. So folgt denn die nicht weniger als 128 Seiten lange 48. Vorlesung, in der „die fundamentalen Merkmale der positiven Methode im rationellen Studium der sozialen Phänomene" entwickelt werden. Ich kann aber nicht dabei verweilen, setze auch als bekannt voraus, daß er die „soziale Statik", die der „Dynamik" vorausgehen soll, nur summarisch behandelt hat, daß ihre Bedeutung durchaus zurücktritt, so daß die „soziale Dynamik" sich beinahe völlig deckt mit dem, was Comte — wenigstens im *Cours* — als Soziologie vorträgt. Diese „Dynamik" aber bedeutet eine Erörterung der „Gesetze" der Entwicklung, die sich für Comte in dem einzigen fast resümieren, das er entdeckt haben will: dem Gesetz der drei Stadien, dessen Bedeutung auf der Voraussetzung beruht, daß der *intellektuelle* Fortschritt die gesamte übrige Entwicklung beherrsche und bedinge.

So wird Comtes Soziologie fast unmittelbar „Philosophie der Geschichte", und er wendet auch *diesen* Ausdruck darauf an, an dessen Stelle er hin und wieder auch „historische Wissenschaft" setzt. Die Vielheit der Bezeichnungen, deren Wortsinn doch so mannigfach ist, verrät, daß ein klarer wissenschaftlicher Begriff nicht vorhanden ist. — Im Eingange des fünften Bandes rechtfertigt er die Beschränkungen, die er sich in deren Abhandlung auferlegen müsse; vornehmlich, daß er seine ganze Erörterung nur auf eine einzige soziale Reihe, nämlich auf die Entwicklung der fortgeschrittensten Völker, auf die Elite oder Avantgarde der Menschheit beziehe. Und dazu macht er eine methodologische Anmerkung, die, wie mir scheint, in den neueren Darstellungen nicht gehörig beachtet wird, nämlich, daß eine solche Beschränkung schließlich darauf hinauskomme, auch auf das Studium der sozialen Phänomene die kapitale Unterscheidung zwischen „abstrakter" Wissenschaft und „konkreter" Wissenschaft auszudehnen, die von ihm als für jeden denkbaren Gegenstand gültig aufgestellt worden sei. Er bezieht sich hier zurück auf die zweite Vorlesung seines *Cours*; klar

durchgeführt hat er freilich weder dort noch hier diese Unterscheidung. Bald läßt er jede Wissenschaft, z. B. auch die Mathematik, einen abstrakten und einen konkreten *Teil* haben, und versteht unter dem konkreten einfach den mit weniger allgemeinen Begriffen operierenden, denn „abstrakt" und „allgemein" ist ihm gleichbedeutend. Bald meint er ganz verschiedene Wissenschaften, wie die Chemie und die Mineralogie, von denen diese die Begriffe und Gesetze, die in jener festgestellt sind, anwende. Nun aber heißt es, der Gebrauch der Geschichte in der Soziologie müsse wesentlich abstrakt bleiben, es könnte „gewissermaßen nichts weiter sein, als Geschichte ohne Namen von Personen, ja ohne Namen von Völkern", wenn diese nicht doch stark dazu beitrügen, die Darlegung der Sache aufzuklären. Und diesen Gebrauch der Geschichte nennt er nun bald die abstrakte Ausarbeitung der fundamentalen Gesetze der sozialen Entwicklung, bald die abstrakte Aufstellung der fundamentalen Gesetze der Sozialität, die man doch eher von der *Statik* hätte erwarten mögen. Auf diese kommt Comte allerdings zurück im *Système de politique positive*, und er anerkennt hier selber die Notwendigkeit einer eingehenderen Darstellung, als sie im *Cours* erfahren habe. Er widmet ihr den ganzen zweiten Band des vierbändigen Werkes. Man streitet über die Bedeutung, die dem *Système* im Verhältnis zum *Cours* zuzuschreiben sei. Ich bin der Meinung, daß man, um dem Soziologen Comte gerecht zu werden, das *Système* nicht als eine bloße Verirrung abtun darf, wie nach Stuart Mill auch Barth zu meinen scheint, wenn er auch als Grund für seine Beschränkung auf den *Cours* angibt, daß nur diese, und nicht die spätere subjektive Phase „fruchtbar nachgewirkt" habe. Auch Alengry, dessen tüchtige Monographie sich freilich auf das *Système* miterstreckt, urteilt, die neue Methode lenke ihn von jeder wirklich soziologischen Untersuchung ab, und, obgleich er hier den statischen Gesichtspunkt vorwalten lassen wolle, so seien es nicht statische Gesetze, die er aufstelle, sondern „abstrakte und allgemeine Betrachtungen über das Eigentum, die Familie, die Sprache und die Gesellschaft". Wenn Comte sich über die statischen Gesetze getäuscht hat, so hat er sicherlich auch über „dynamische" sich Illusionen hingegeben. Daß aber seine Betrachtungen „abstrakt und allgemein" seien, kann ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden; es ist ja, was er ausdrück-

lich gewollt hat. Der besondere Titel des Bandes ist: *Statique sociale ou traité abstrait de l'ordre humain*, und er hebt gleich im Eingange hervor, der Geist der „statischen Soziologie" sei einfacher, allgemeiner *und abstrakter* als derjenige der dynamischen, und sie bilde das direkte Band zwischen der „Finalwissenschaft" und der Gesamtheit aller vorausgehenden Wissenschaften. In der Tat sind jene Betrachtungen nicht wahllos aneinander gereiht, sondern sollen den notwendigen Elementen der sozialen Ordnung gewidmet sein, die nach Comte den wesentlichen Teilen unseres zerebralen Daseins: Tätigkeit (es könnte dafür auch heißen: Wille), Gefühl und Intelligenz entsprechen. Diesen drei Kapiteln läßt er aber vorangehen eine „positive Theorie der menschlichen Einheit", die nunmehr für ihn gleichbedeutend ist mit einer allgemeinen Theorie der *Religion*: und hierin liegt allerdings eine entschiedene Neuerung gegenüber dem *Cours*, während im übrigen der Geist dieser Ausführungen nicht so sehr abweicht von denen, die dort skizziert wurden. Schon dort ist der streng theoretische Gesichtspunkt überwuchert von den Zielen des Reformators, des Propheten, der sich zuletzt entwickelt hat zum Religionsstifter. Aber seine Religion ist doch eine Vernunftreligion, und liegt durchaus in der Richtung, die auch früher als Mission der positiven Philosophie bedeutet war; nur daß jetzt nicht mehr allein und nicht einmal mehr hauptsächlich an den „Kopf", sondern hauptsächlich an das „Herz" appelliert wird; die Erfüllung des „Kopfes" mit wissenschaftlicher Denkungsart bleibt aber immer Voraussetzung. Mit Recht kann sicherlich in dem Briefe an Vieillard vom 3. Aristote 64 (28. II. 1852) Comte sich auf dessen Zeugnis dafür berufen, daß er seit 30 Jahren als bestimmtes Ziel im Auge gehabt habe, die geistliche Macht, die im Mittelalter auf so bewundernswerte Art entwickelt gewesen sei, in würdiger Weise zu „rekonstruieren", und daß es eine notwendige Konsequenz seines Gedankens gewesen sei, die *moralische* Überlegenheit des „Positivismus" auf die Höhe der vorher etablierten intellektuellen zu erheben. Schon in dem fünften Bande der *Opuscula* (März 1826), wo er die Tendenz der modernen Völker auf eine „spirituelle Organisation" als notwendig begründen will, erklärt er das Wort „spirituell" durch den Zusatz: „d. h. intellektuell *und* moralisch". Als „Soziologie" in einem strengen und wissenschaftlichen Sinne

kann aber weder das spätere noch das frühere Werk gelten. Diese muß in erster Linie die Wirklichkeit, und nicht ein Ideal des sozialen Lebens ins Auge fassen. Sie muß Denkmittel schmieden, um diese Wirklichkeit zu verstehen — dafür ist *vor* Comte manches, *durch* ihn wenig geschehen. Die bleibende Bedeutung seiner Soziologie liegt in einer anderen Sphäre. Sie stellt nicht eine Begründung, sondern eine Krönung dar; nicht ein Piedestal, sondern ein Kapitäl.

L'IMPOPULARITÉ DU LIBRE ÉCHANGE ET L'IMMORALITÉ DE LA RICHESSE.

Von Lorenzo Michelangelo Billia.

J'ai plusieurs fois entendu, c'est un quart de siècle que j'écoute ce drôle de dialogue:

— Voulez vous le pain à bon marché?

— Non.

— Voulez vous vendre vos produits pour acheter ce dont vous avez besoin sans aucune perte?

— Non.

— Voulez vous avec la même monnaie acheter deux pains au lieu d'un, occuper deux chambres propres au lieu d'entasser votre famille dans un seul cachot, avoir deux habits avec ce qu'à présent vous coûte une seule jacquette, réaliser quelque petite épargne?

— Non.

Telles sont les demandes de mes amis les libéro-échangistes, je pourrais dire telles sont nos demandes et telles sont les réponses que nous donnent l'Europe et le monde. C'est curieux, c'est étonnant, on serait tenté de dire que c'est de la folie. Le libéro-échangiste a la conscience toute claire et toute sûre de représenter et de plaider l'utilité de tout le monde. Cependant nous sommes très peu, nous sommes seuls, abandonnés; tout le monde est contre nous: si on ne nous jette pas des pierres, c'est parceque le monde ne nous écoute pas même. Pourtant ce ne sont pas seulement des vagues aspirations que nous avons: les chiffres les plus constatés et les plus précis donnent à tout le monde le montant des méfaits du système protectionniste: le gaspillage enorme de richesse, le travail détourné des industries naturelles aux industries artificielles, le féodalisme tributaire, l'impôt sur le pain payé par tous pour la richesse oisive d'un petit nombre, la dénutrition, la pellagre.

Pour nous ce n'est pas une hypothèse, c'est une vérité mathématique que tous ces malheurs sont en grande partie des produits de ce système curieux qui prétend d'enrichir le monde en augmentant la dépense; je dis en grande partie, je ne dis pas entièrement; mais je me dédommage bien tôt de ma modération en faisant observer que cette partie est plus grande que les chiffres mêmes ne nous le disent. Il a été observé plusieurs fois que le malaise qui fait naître la question sociale réclame d'abord une production plus abondante avant de songer à une distribution plus juste. Pourquoi, on l'a dit[1], s'inquieter pour distribuer s'il n'y a rien à distribuer? Eh bien le protectionisme ce n'est pas seulement une mauvaise et injuste distribution, c'est aussi une entrave à la production, une diminution de la production: ici si les uns prennent plus qu'il n'est juste, cela ne vient pas seulement de ce qu'ils s'arrogent, qu'ils arrachent quelque chose de plus que les autres à la masse de la richesse générale; il vient aussi de ça qu'ils agissent de telle sorte que la richesse générale est non seulement moins répandue, mais plus petite, et même tarie. Les petits pilleurs, les gamins, les chasseurs, quelque fois les soldats qui vont donner un aide interessé au travail de la vendange altèrent quelque peu la distribution; mais ils n'en veulent pas du tout à l'abondance, à la production: plus il y en a plus ils sont contents: il en reste aussi pour les maîtres des vignobles. Tout-au-contraire les soidisants producteurs menacent d'une révolution toutes les fois que les vignobles de leur voisins vont bien et jettent beaucoup. Si l'Invisible pourrait être saisi, ils enverraient en prison comme coupable de contrebande le chef des libéro-échangistes, celui que le paysan appelle le bon Dieu. Ils ne sont producteurs, il ne gagnent pas autant qu'ils veulent, il ne sont contents qu'à condition de quelque disette. Mais donc il devraient-être une très faible minorité: toute l'opinion publique devrait être contre eux; et tout le monde devrait être avec nous. Malheureusement c'est tout le contraire qui arrive, tout le monde est contre nous, les protéctionnistes s'appuyent sur leurs victimes elles-mêmes: le libre échange est très impopulaire. Si l'on daigne de parler de nous, nous sommes peints comme des reveurs de mauvais goût, ennemi du bien-être et de la prospérité nationale. Le

[1] L'ont dit Novikow, G. Negri et bien d'autres. V. mes brochures *Lo Stato al suo posto* e *Perchè il dazio sul grano*.

parti de la disette est non seulement très puissant, mais très respecté, très honoré, comblé de bénédictions. Comment se fait-il ça? J'ai entendu devant une drôle d'injustice un esprit chagrin qui se disait: c'est absurde, donc il arrive. Mais ça ne suffit pas; il faut s'expliquer une chose si étrange: il faut plonger plus à fond notre regard pour se rendre compte de ce phénomène. Un optimisme immoral et contradictoire justifie tout: c'est trop. Se tirer d'affaire en disant que tout le monde est fou et méchant c'est trop peu: plus une chose est étrange plus elle mérite d'être étudiée, comprise, expliquée. Jamais on ne trompe les hommes avec le pur mensonge: il faut y mêler quelque chose de vrai afin que le mensonge soit cru: il faut de la raison pour faire passer le déraisonnable. Tous les imposteurs, les sophistes qui ont trompé le monde soit dans l'ordre économique, soit dans l'ordre moral et religieux, ou qu'ils l'aient fait exprès, ou qu'ils y aient étés entrainés par un faux raisonnement, se sont tirés d'affaire en s'appuyant à quelque chose de vrai, de bon, de croyable.

Nous autres nous disons avec toute la force d'une conviction claire et bien sûre, issue de la mesure arithmétique des faits, que le libre échange favorise et multiplie la richesse. Les chiffres sont là pour le démontrer: les documents sont publics: nos adversaires pourront bien en prendre connaissance, vous autres qui m'écoutez n'en avez plus besoin. Eh bien, une opinion très répandue, très autorisée, très puissante dit tout le contraire et elle est bien plus acceptée que la notre: même des esprits cultivés sont avec elle: on dit que ce n'est pas le libre échange qui produit le richesse, mais c'est la protection. Mais si nous avons raison, eux devraient avoir tort: et ci c'est nous qui avons tort, leur raison à eux devrait bien se faire voir à nos esprits qui sont et resteront toujours convaincus du contraire. D'autre côté si nous avons raison, comment se fait-il que cette raison n'apparait pas si claire aux autres? Notre conviction est inébranlable, mais nous sommes loin de prétendre au privilège de la raison. Personne ne fait exprès à se tromper. Donc? Peut-être, le mot employé par un parti et par l'autre ne suffit pas pour exprimer au juste leur pensée: il faut l'expliquer: c'est le même mot: richesse: mais qu'est que nous entendons pour richesse, qu'est qu'entendent nos adversaires? Nous entendons par richesse l'abondance, la

somme des biens utils, la condition du bien-être universel: lorsque nous disons richesse nous ne pensons pas si cette richesse est à nous ou aux autres; nous n'en connaissons pas les propriétaires ou les détenteurs; nous en considérons seulement et en mesurons la capacité de pourvoir au besoins humains: tout comme le botaniste nous parle du sapin sans s'inquieter si le tel ou le tel autre en a ou non. Notre «richesse» donc c'est la somme de tous les biens matériels. Elle est toujours bonne, ou si l'on aime mieux, elle n'est ni bonne ni mauvaise, des qu'elle est une chose abstraite et non pas une action de la volonté. Mais le mot richesse a aussi une autre signification bien differente, plus ancienne, et plus interessante pour le monde. La richesse c'est *la condition* de l'homme riche: dans cette acception elle n'est plus abstraite de tout individu, elle n'est plus une somme. Or qu'est ce qu'un riche? Pour que quelqu'un soit riche il ne suffit pas que la somme des biens utils existe: il faut que lui en soit le maître. Et cela ne suffit pas encore. Jusqu'ici les deux choses qu'on appelle du même nom de richesse paraissent être diverses, mais aller encore d'accord. On dirait que s'il n'y a pas de la richesse au premier sens du mot personne ne peut s'en emparer. Donc les deux «richesses» seraient la même chose considérée, d'abord en général, puis entre les mains de quelqu'un. Mais la chose ne se passe pas si simplement. Selon l'arithmétique ordinaire et selon notre économie politique, si Caïn posséde 10 sacs de blé et Abel 10 sacs, cela fait 20 sacs, c'est à dire une richesse double que 10 sacs seulement. Allez demandez à Caïn et vous verrez que la chose ne se passe pas du tout comme ça. Le 10 sacs de blé de Caïn n'ont plus de valeur, ne constituent plus une richesse, il ne sait qu'en faire si Abel en possède autant. Eh bien, direz-vous: est que Caïn veut posséder de plus et même le double? Donnons le lui: nous savons où prendre les sacs de blé: nous ferons comme ça: 20 sacs à Caïn, 10 à Abel. Est tu content d'avoir le double de ton frère? Et il parait encore que les deux «richesses» soient d'accord. Selon l'arithmétique $20 + 10$ font 30. Non, pas du tout. Caïn n'est pas content. Mettons qu'Abel en ait assez de ses dix sacs: voici que Caïn n'est plus riche: les 10 sacs qu'il a de plus ne lui servent à rien si Abel n'en a pas besoin; la richesse de Caïn est nécessairement conditionnée à la disette d'Abel. Il ne suffit pas à Caïn d'avoir le

double, il a besoin qu'Abel n'ait rien ou très-peu ou toujours moins de ce qu'il lui faut. On n'est riche si on n'a de plus et pour que l'un ait de plus il faut nécessairement que les autres aient de moins et qu'ils demeurent dans cette condition.

Quiconque donne quelque chose à Abel ou à tout le monde, quiconque augmente la richesse générale, frère Soleil qui fait pousser le blé dans les champs de tous, c'est l'ennemi de la richesse de Caïn. C'est vrai que Caïn ne tue pas toujours Abel; il faut qu'Abel vive et qu'il achete . . . . le plus cher possible . . . . et qu'il travaille pour Caïn au prix le plus bas, ce qu'il ne ferait pas s'il aurait à manger à suffisance et à bon marché.

Donc il faut reconnaître que dans le sens de Caïn qui est celui de la convoitise et du monde, il n'est pas du tout vrai que le libre échange, comme tout ce qui favorise l'abondance, soit aussi favorable à la richesse. C'est tout le contraire: voici pourquoi le libre échange est très-impopulaire. En favorisant l'abondance il va contre une convoitise, la convoitise la plus forte, la plus repandue, la plus puissante, et la plus féroce; celle d'être riche, c'est-à-dire non seulement de posséder, mais de posséder de plus; ce qui serait tout à fait impossible si les autres n'en possédaient pas moins, et n'avaient pas des besoins sans être en état de les satisfaire. La richesse est donc fondée sur la disette.

Si tout le monde était riche, quelqu'un dirait qu'il n'y aurait plus de pauvres: donc c'est la même chose ce de désirer la richesse particulière et de désirer la richesse générale qui est une somme de richesses particulières. C'est ça une apparence trompeuse.

La richesse générale n'est pas du tout la somme des richesses particulières: il serait une étrange somme qui détruirait ses coéfficients. Si par richesse générale on entend la richesse particulière de tous, c'est une absurdité parceque cette richesse n'existe qu'à condition d'être particulière: et à condition que les autres soient pauvres et dépourvus. Nous dirons donc mieux que si tout le monde était riche, il n'y aurait plus de riches. Nous sommes obligés de dire que désirer la richesse pour soi-même c'est désirer la pauvreté, la disette et la souffrance d'autrui. Donc le libre échange visant à la parfaite réciprocité des services et à la jouissance égale et à la pro-

duction plus abondante des bénéfices, livre à la fin du compte un combat contre la richesse au sens égoïste du mot, qui c'est le sens dans le quel la richesse est condamnée tout-court par l'Évangile. On ne comprendrait pas cette condamnation dans l'autre sens que nous avons indiqué plus haut.

Mais on observera peut-être: vos considérations expliquent que le libre échange soit haï par ceux qui visent à se former une grande richesse, mais elles laissent encore inexpliqué ce mystère curieux que le libre échange soit indifferent au grand nombre des hommes, qu'il soit impopulaire chez la grande masse des consummateurs, chez eux aux dépenses des quels la grande richesse particulière se forme: vous avez expliqué pourquoi Caïn en veut au libre échange; mais vous n'expliquez pas pourquoi Abel en n'est pas enthousiaste comme il devrait, mais au contraire il est indifférent, ou bien il l'ignore et maintes fois il s'en méfie.

On pourrait dire que Caïn est actionnaire de quelque journal qui fait l'opinion: ça y est pour quelque chose: mais ce serait un expédient trop commode que de m'en servir. Caïn a assez d'argent pour faire crier; mais il n'a pas encore assez pour persuader. Il y a des moyens moins grossiers, plus simples, plus sûrs et qui coûtent moins.

Ce qu'on appelle l'intérêt général, le bien-être de tous ce n'est pas une chose de telle sorte, qu'on puisse s'en déclarer ouvertement les ennemis et avouer que notre intérêt particulier est en opposition avec elle. Vous savez que Caïn est patriote, et que ses convoitises prennent le nom redoutable et vénérable d'industrie nationale, d'intérêts nationaux. Bien de monde hors de cette salle aurait besoin d'être détrompé; mais non pas vous qui de longue date avez appris à démasquer les sophismes contradictoires qui se cachent sous ces noms trompeux; vous savez faire comprendre que l'industrie qui s'appelle nationale surtout dans les pays pauvres mérite bien ce titre parcequ'elle vit au dépenses de la nation; que la crainte que la marchandise étrangère nous envahisse c'est la crainte de Caïn que les milliers des Abels nationaux achetent à bon marché les denrées qu'il aime à leur vendre chères . . . . Mais enfin il n'est pas nécessaire de posséder la dialectique d'Antonio Rosmini[1] pour

[1] Je le fais tout-à-fait exprès à mentionner ici ce nom : pour rappeler que cet esprit vraiement universel débuta précisement avec une polémique très-

comprendre que étant donné que les riches sont ceux que dépensent ou qui peuvent dépenser beaucoup, c'est un joli jeu de mots cette inversion d'en conclure que donc pour être riches il suffit de dépenser: il devrait être aisé de comprendre que si tout le monde dépense beaucoup on s'appauvrit toujours, que ce de faire payer cher enrichit un soidisant producteur, mais il ne multiplie pas la richesse générale: et tout au contraire il produit l'universelle misère.

Même la puissance des sophismes elle-même n'explique pas encore l'indifférence et la méfiance d'Abel ni son obstination contre ses intérêts. Y doit y avoir quelque raison plus profonde. D'abord: les lois naturelles de l'économie sont une vérité, une vérité sûre, immuable qui ne change pas comme l'opinion des députés et les intérêts des actionnaires. Or le monde, ce monde, même le monde des Abels est tout plein de Pilates qui haussent les épaules et disent avec mépris: *Quid est veritas?* Le libre échange c'est une idée, c'est l'idée: or l'idée a été chassée comme une dame divorcée presque de toutes les Universités et on a mis à sa place tout le demi-monde à la mode. Du moment qu'on ne voulait plus de vérité absolue on ne devait plus admettre une théorie absolue telle que le libre échange, la liberté économique, les lois naturelles.

Il y a encore une autre raison: pour livrer un combat pour la vérité et pour le bonheur universel il ne suffit pas d'en avoir une idée vague, et pas même d'en avoir un idée claire, il faut avoir un amour de la justice et de son prochain plus forte que toute convoitise et que tout égoisme. Or Abel n'est pas un héros. Abel ne s'émeut pas de l'intérêt général: il pense toujours à se dédommager autrement: si Caïn lui fait payer cher, il ne forme pas le dessein ni le propos à faire jouir tout le monde du bon marché; ce serait une théorie . . . il pense à trouver des autres

---

énergique contre les sophismes immoraux du très-grossier abbé Melchiorre Gioia qui jouait de mots en soutenant l'utilité de luxe qui, selon lui, augmente et produit la richesse parcequ'il fait dépenser. Rosmini mit en lumière l'équivoque sottement trompeux: dans son raisonnement on voit toute la théorie du libre échange; et dans le sophisme de M. Gioia celle du protectionisme. V. Rosmini: *Delle opinioni di M. Gioia intorno alla moda.* On pourra consulter aussi avec profit la brochure de mon ami M. J. B. Zoppi: *Antonio Rosmini e l'economia politica.* Extr. du vol. *Per Antonio Rosmini.* Milano, Cogliati 1897.

Abels pour vendre cher lui aussi, il pense à sortir de l'espèce commune des consummateurs qui achetent dix et vendent un pour entrer un jour dans la catégorie des privilégiés qui achetent un et vendent dix. Bien qu'il ne soit pas de notre opinion il faut pas dire qu'Abel soit tout-à-fait stupide; il a sa ruse à lui: il pense que si nous réussissons à effacer tout privilège, il n'y aura plus de chance pour lui d'entrer un jour dans la classe des privilégiés: voici pourquoi les lois et les règlements faits pour assurer à une petite minorité des enormes bénéfices arrachés par un vol public aux millions de citoyens, tel le régime des sucres en Italie, ne soulevent pas l'indignation populaire: parceque bien de monde espère de jouir un jour ou l'autre de quelque fortune qui serait impossible à obtenir dans un régime ou le prix égalerait la valeur, ou chacun ne pourrait profiter qu'en raison directe de son travail, ou personne ne pourrait prendre aux autres plus qu'il donne. Ainsi le régime protectionniste donne un grand essort, oui, au travail et surtout à l'intelligence: tout élève des écoles professionelles, tout jeune commis comprend aisement que moins on a des scrupules, moins on est embarassé par *des idées*, et plus on a chance de fortune: il comprend que la loi, le Parlement, la force et l'opinion publique sont des excellents instruments pour s'emparer de la richesse. La justice c'est l'inutile plainte des vaincus.

Eh bien que devons nous conclure de tout cela? Notre défaite sans aucun espoir? Deux compagnons se promenaient un jour au fond de la vallée: ils ont vu au sommet de la colline une petite maison: c'était une petite auberge, on disait qu'on y était bien: qu'il y avait du bon vin. Ils marchèrent jusque là haut; ils trouvérent le bon vin et de quoi se rassasier; mais ils trouvérent aussi beaucoup mieux, ce qu'ils n'avaient pas même soupçonné: une vue charmante et illimitée, qui inspirait à l'esprit les pensées les plus sublimes; une compagnie de sages qui vous entretenait avec une doctrine profonde à la fois et claire; une séjour de paix où rien ne manquait aux désirs de l'âme. Les deux compagnons ne descendirent plus: ils avaient cherché une petite chose, ils avaient trouvé la plus grande. Tel est le libre échange: il donne plus qu'il ne promette; il appartient à un ordre de choses plus élevé que celui des proies pour les quelles les hommes livrent des combats acharnés parceque

elles sont de l'espèce de celles dont on ne peut jouir sans en exclure les autres comme le Poéte l'a vu.[1] Dans le libre échange nous cherchions l'utilité, il est prêt à nous la donner si les convoitises humaines ne l'empêchent pas; mais il nous donne en plus la justice et la vérité. Il ne favorise pas la richesse au sens diabolique du mot: voilà pourquoi il est impopulaire; tout comme la philosophie et la religion il ne pourra jamais sans se détruire chercher un appui dans les bas instincts et dans les convoitises égoïstes: voici pourquoi il n'est pas fortuné dans la politique. Le libre échange c'est la moralité et la justice: sa valeur moral dépasse sa valeur économique. Il relève des grands principes de la philosophie et il est lui même une philosophie; et non pas cette mesquine soidisante philosophie qui se borne à être historique et descriptive, mais, comme la véritable philosophie il est non seulement moral, mais foncièrement moral: il ne lui suffit pas de s'arranger avec le moral, mais il derive du moral et il est le moral. Je dirai une chose étonnante: même sa défaite c'est sa gloire. Dans l'ordre inférieur des faits il faut bien avouer des défaites. Mais ces défaites étant l'effet de la confusion des mots et l'œuvre des convoitises immorales qui gouvernent le monde et qui le constituent, elles nous font comprendre encore plus la valeur de la doctrine et du principe qu'on nie et qu'on méprise. Ce fut une bien mauvaise journée que celle où Caïn tua Abel: dans un moment la terre trèssaillit d'horreur; mais la conscience humaine s'eveilla. Ainsi nous comprennons par les offenses qu'elle reçoit que la doctrine que nous professons n'est pas un expédient bon pour quelque époque, pour quelque classe, pour quelque affaire; mais elle plane plus haut: elle est bien plus qu'une chose utile, elle est la loi, la seule loi, la vérité.

Bien souvent il nous arrive comme aux deux compagnons, en cherchant une chose bonne d'en trouver une meilleure et nous nous apercevons que c'était vraiement celle-ci que nous cher-

---

[1] Perchè s'appuntano i vostri disiri
Dove per compagnia parte si scema,
Invidia muove il mantaco a'sospiri.
Purgatorio XV, 49—51.

O gente umana, perchè poni il core
Là'v'è mestier di consorto divieto?
Id. XIV, 86—87.

chions, que c'était celle ci l'objet de notre désir plus profond et ineffable. Ainsi les grands artistes grecs et une grande partie au moins de nos artistes italiens humbles et exquis ne se proposaient peut-être que de décorer la maison et la ville de l'homme et lui soulager l'âme et les yeux; cependant ils ont travaillé à un but plus élevé: ils ont perfectionné l'esprit, la race, la nature humaine.

Je ne ferai pas le moindre pas en arrière devant la consequence de ce raisonnement qui nous a conduit à voir que le libre échange tout comme la vérité et la justice ne monte pas des bas fonds de l'égoïsme, qu'il n'est pas terrestre, qu'il n'est pas de ce monde. Mais cela ne veut dire nullement que nous devons nous contenter de l'admirer en théorie sans le prétendre dans la pratique comme disent quelque fois nos adversaires. Tout au contraire nous devons sans cesse, sans relâche combattre pour le faire de plus en plus pénétrer dans la pratique: sur tout parcequ'il est juste. Fut-il vrai, supposition absurde, que le protectionisme n'appauvrit pas le peuple, ou du moins ses demarches ne fussent pas si nuisibles que nous le soutenons, il faudrait le battre en brêche également, parceque rien n'est plus nuisible, rien n'est plus dégoûtant et déformant que l'injustice. Le combat pour le libre échange nous enseigne une précieuse vérité. La justice ce n'est pas seulement un coéfficient, ou, comme l'enseignait une fois l'économie, une condition du bien-être, de l'utilité; la justice est bonne par elle-même, et les choses, les affaires, les utilités sont bonnes en tant qu'elles réalisent la justice. La justice c'est l'éternelle beauté; il ne suffit pas de mettre un peu de beauté dans les choses: on doit faire les choses les plus belles possibles. Toute vertu est supérieure au monde réel; mais ce n'est pas là une raison pour y renoncer: tout au contraire l'idée de toute vertu exige que nous la fassions pénétrer dans la vie tant privée que publique. Les vérités absolues de la géométrie étant éternelles ne sont pas de ce monde d'ici bas, cependant rien se fait de bon ici bas en dépit de ce lois: c'est par elles que le palais ou nous sommes a été bati c'est par elles en tant qu'étudiées et observées que le plancher qui nous soutient ne tombe pas. On a assez chanté cette lâche chanson: Il faut être pratiques: il faut que les idées s'adaptent à la réalité. Lorsqu' j'etais bien jeune et plus timide et que le monde ne me paraissait pas si mauvais,

s'y ai cru un moment et un petit peu moi aussi : à present non plus : à la fin de ma journée ici bas il me semble de voir plus clair que les idées n'ont rien à s'adapter à la soi-disante réalité ; mais tout au contraire c'est la ainsi dite réalité qui doit être adaptée aux idées. Lorsqu'on fait arrêter l'idée devant la réalité nous avons le préjugé, l'esclavage, la guerre, le Sultan, les persécutions soidisantes religieuses, ou la persécution antireligieuse, l'exploitation de l'homme. Tout ce qui est grand, qui est beau, qui est bon dans la vie et dans l'histoire c'est l'œuvre d'un élan, d'un effort pour adapter la réalité à l'idée, depuis la Venus de Cléomène jusqu'au dévouement du Père Damien qui donne sa vie pour les pauvres lépreux, depuis le combat de Socrate pour la vérité jusqu'à la noble et exceptionnelle politique de William Ewart Gladstone.

LES CONDITIONS SOCIOLOGIQUES DE L'AMÉRIQUE LATINE.

Von F. Garcia Calderon.

I.

Pour avoir un aperçu général des conditions sociologiques de l'Amérique Latine, il faudrait étudier son développement et son état actuel, les caractères dynamiques et les caractères statiques de ce Continent, d'après le langage des sciences sociales. Or, il est beaucoup plus aisé de retracer les principales étapes de l'évolution sociale de tous ces pays à héritage espagnol que d'établir quels sont aujourd'hui leurs traits essentiels. C'est là précisément leur originalité vis-à-vis de l'Europe dont la vie sociale, vieille de quelques siècles, laborieusement organisée, encadrée, définie, possède des caractères précis et stables.

Non que le progrès et la vie des peuples latino-américains soient si rapides et tumultueux, si riches dans l'ascension, que ceux des États-Unis. Mais comme la densité sociale est faible, comme l'âme nationale n'est pas formée, comme les institutions sont encore des formules plutôt que des réalités, on peut dire que l'instabilité domine, que les idées et les choses ne forment guère un tout solide et harmonieux. Ce sont des peuples en état de croissance, jeunes, inquiets, progressifs. Il faut les juger à leur marche, à leur élan.

Ce dynamisme est si fort qu'il est curieux d'observer comment, après trois siècles de domination par l'Espagne, qui avait conquis et colonisé ces régions, et alors que l'Indépendance se fait d'un mouvement commun, la différenciation des nationalités, des États, se produit rapidement. Du Nord au Sud, du Mexique à Buenos-Ayres, leur passé était homogène: c'étaient des colonies de l'Espagne assujetties à la plus uniforme des machines politiques, une sorte d'universelle pression religieuse, économique, administrative, contraire à toute liberté, soupçonneuse, rigide, déprimante.

L'organisation sociale à la fin du XVIIIe siècle est peu différenciée. Il y a une classe qui a tous les privilèges, qui gouverne les colonies, qui domine partout, dans l'Administration, dans l'Université, dans le Clergé: c'est la noblesse espagnole. D'autre part il y a les Indiens, race déshéritée et vaincue, qui forment, avec les nègres esclaves et les métis, la classe inférieure, qui sont les serfs de ce curieux féodalisme. Et progressivement, quoique dans l'anarchie, un Tiers-État s'organise. Il est formé des fils de la race conquérante, des métis cultivés; et il n'aspire qu'à posséder les privilèges de la noblesse, il prépare la Révolution, il est, au fond, indifférent à la forme du Gouvernement, et son rôle futur sera bureaucratique.

Mais, avec l'essor collectif vers l'indépendance, préparé dans les dernières années de XVIIIe siècle, réalisé de 1808 à 1824 dans plusieurs batailles marquées par un bel esprit de solidarité américaine, avec la liberté politique et économique conquise, des États se forment en conservant plus ou moins les anciennes divisions administratives espagnoles; et, très rapidement, ils se divisent et luttent entre eux. Bolivar veut établir la Confédération de ces nations au Congrès de Panama, en 1826, mais son projet échoue, malgré son dessein de faire de l'Amérique Latine une contre-partie à l'hégémonie saxonne de Nord et de créer un grand équilibre de races et de peuples dans le Nouveau Continent. Ce premier échec est dû à un défaut précoce de solidarité dans l'Amérique Espagnole; c'est aussi le signe d'un mouvement trop rapide vers l'autonomie de nouvelles Républiques, vers la séparation politique, c'est encore une forme de l'individualisme espagnol, ennemi de l'organisation, jaloux, concentré, batailleur.

Ces nations qui se forment rapidement, dont l'héritage est d'inégalité, de hiérarchie monarchique, de tutelle excessive, acceptent un régime républicain. Ce phénomène plutôt illogique est un phénomène d'imitation. Quelques meneurs de la Révolution Américaine cherchent en Europe des monarques pour le Continent libéré; mais avant que leurs recherches aboutissent, c'est la République avec la charte des droits politiques qui est proclamée généreusement. Les idées de la Révolution française, l'exemple de la Révolution Nord-Américaine, l'influence indirecte, lointaine, mais d'autant plus efficace qu'elle était simple, de Rousseau et de ses théories de souveraineté nationale et de contrat social, donnent un idéal, une formule, à cette révolte de

l'Amérique Latine contre l'Espagne. Le modèle politique de la Confédération des États-Unis s'impose moins énergiquement que l'idée française : quelques républiques seulement acceptent la Fédération, parmi lesquelles l'Argentine, le Mexique, le Brésil, le Vénézuela en demeurent encore aujourd'hui des exemples frappants. Le type d'un État unitaire, de forte centralisation, reflet de l'œuvre administrative de Napoléon, domine partout ailleurs.

On peut donc remarquer, dès l'origine, un divorce entre les idées et les traditions dans ces républiques nouvelles. La tradition est monarchique, féodale ; les idées nouvelles sont démocratiques, égalitaires. Et, logiquement, la charte des libertés devient une formule brillante plutôt qu'une conséquence du passé. Bref, il n'y a rien de national, d'organique, dans la récente formation politique. De ce déséquilibre prématuré dériveront dans l'avenir les révolutions et les luttes sociales.

De sorte que les premiers faits que l'on observe dans l'Amérique Latine vers 1830, aussitôt l'œuvre de l'indépendance accomplie, sont ceux-ci :

a) Des nations qui s'organisent rapidement, jusqu'à devenir parfois ennemies, malgré leur héritage commun ;

b) Des peuples qui se donnent une constitution parfaite, républicaine, de type français, quoique ayant les cadres sociaux d'une monarchie, et une profonde séparation de classes.

Il y a toutefois deux pays qui échappent à cette loi générale : ce sont le Brésil et le Chili.

Le premier conserve ses anciennes formes sociales. C'est un peuple qui se sépare du Portugal, qui s'organise en Empire sous une dynastie traditionnelle, sans changer de fond en comble ses cadres politiques. La poussée libérale trouve donc immédiatement un contrôle, et l'évolution se fait sûrement, sans anarchie. L'unité, la continuité apportées par le monarque au régime constitutionnel lui donnent une puissance telle que, en 1889, quand la République est proclamée par une révolution pacifique, idéale, le Brésil continue sans trouble ses progrès et se place bientôt, par la force de sa tradition, par son organisation des classes sociales et sa liberté politique devenues des habitudes nationales, à la tête des Républiques de ce continent.

Le Chili reste libre, jusqu'en 1891, de ces révolutions politiques qui troublent les nations de régime analogue, parce que la classe dirigeante est une vraie oligarchie, unie par l'intérêt et le sang,

et que l'autorité du Président, toujours formé dans le même cadre social, acquiert ainsi la puissance de ce groupe de familles traditionalistes et donne à la vie politique une certaine continuité bienfaisante. Le féodalisme espagnol continue sous le masque républicain. C'est ainsi que la Révolution de 1891, dirigée contre le grand politicien Balmacéda, rendit manifeste de nouvelles ambitions égalitaires, démocratiques, par la lutte de classes, et qu'aujourd'hui le pays ayant perdu les avantages de son régime oligarchique, mène une existence inquiète, avec des finances profondément troublées et des menaces fréquentes de révolution sociale.

II.

Il y a dans le développement de l'Amérique latine au cours du XIXe siècle une loi générale qui se présente partout avec une uniformité imposante. Cette loi sociologique, déterminée par le choc des conditions anciennes et des conditions nouvelles de la vie sociale, est la succession d'une période positive ou industrielle à une période militaire ou de révolution.

La première époque de révolution, d'anarchie militaire, de «pronunciamiento», pour employer un mot qui a fait fortune, s'explique non seulement par l'ambition des chefs de la Révolution devenus des chefs de la politique dans tous les États, par l'inquiétude inhérente à l'enfantement de nationalités nouvelles, par la survivance de l'esprit de lutte et de rébellion, mais aussi par la conscience plus ou moins nette du divorce existant entre la réalité et les formes politiques. On a imité à outrance le type politique européen — la République, le Parlement, le Ministère responsable, l'harmonie des pouvoirs de l'État, le régime représentatif de la souveraineté du peuple, — dans les milieux retardataires, tous dominés par une politique féodale. Les hommes de la Révolution sont des doctrinaires ne voyant que l'absolu, et, comme la réalité n'obéit pas à leurs propos d'idéologues, les révolutions se succèdent. A chacune d'elles les «leaders» dénoncent tour à tour l'œuvre des Parlements et des Présidents et promettent la régénération, le progrès indéfini.

L'histoire de ces nations est la réalisation monotone de cette loi. C'est une longue marche inquiète, dominée par des ambitions outrées et des luttes sans fin. Ces révolutions ont généralement un caractère politique: c'est l'ambition des meneurs qui les fait

et les refait sans cesse. Elles sont rarement produites par des conflits d'idées religieuses. C'est cependant le cas de la Colombie dont la tragique histoire de plus d'un demi-siècle n'est que le heurt souvent héroïque de croyances rigides et intolérantes des conservateurs et des libéraux, également dédaigneux des intérêts positifs de leur pays.

La révolution crée l'anarchie; l'anarchie mène à la dictature. C'est encore là l'une des lois de l'histoire de l'Amérique latine. Chez tous ces peuples un moment arrive où un homme supérieur veut arrêter cette perpétuelle rébellion et créer un gouvernement stable, pratique et fort. Et il vise directement au pouvoir absolu, souvent masqué de formes constitutionnelles. Dans l'Argentine, c'est Rosas; au Paraguay, c'est Francia et les deux López; ce sont là de vrais tyrans sanguinaires, en dehors de toute loi morale et dont, malgré tout, on ne peut guère méconnaître l'énergie, le courage civique, le patriotisme. Il en est de même de Reyna Barrios au Guatemala; de Melgarejo en Bolivie; de Guzman Blanco au Vénézuela. Quand, dans ces pays qui les avaient condamnés à outrance, l'histoire impartiale arrive à se prononcer sur leur action, on observe que son jugement leur est plutôt favorable. C'est notamment le cas pour Rosas, dans la République Argentine. On comprend que ce sont des hommes créés par un milieu anarchique, qu'ils sont amoraux, cruels, tyranniques, mais aussi, sincèrement patriotes, et qu'ils représentaient, d'une manière incomplète, les vrais intérêts nationaux.

Il y en a parmi eux dont l'action, sans se séparer de cet absolutisme, est meilleure: Castilla au Pérou, qui libère les esclaves, qui organise le pays, qui donne une certaine continuité à la politique; Rafael Muez en Colombie, qui représente de grands intérêts de conservation sociale; Garcia Moreno à l'Équateur, dont l'œuvre vaste, presque géniale, mais éphémère, est un essai d'organisation d'un État théocratique, discipliné, cohérent, religieux, une sorte d'Arcadie enfin, et qui serait devenue une curieuse expérience sociale à notre époque.

De 1824 à nos jours, cette histoire sanglante et stérile se déroule, à peine arrêtée par les essais de réforme sans durée de ces ambitieux. Mais, dans les dernières années du XIXe siècle une nouvelle période commence et s'affirme progressivement, au Mexique, en Argentine, au Pérou, en Bolivie, dans l'Uruguay.

Le Brésil et le Chili n'ont eu qu'une révolution importante. Les

autres peuples de l'Amérique latine en sont encore au premier stade de leur évolution: le Vénézuela, dont la politique de ces dernières années est si connue de l'Europe, en est un curieux spécimen.

Il y a plusieurs causes à la transformation profonde subie par ces pays latino-américains dont l'importance croît sans cesse. Parfois, c'est encore l'énergie d'un seul homme qui a provoqué le changement. Au Mexique, Porfirio Diaz, dès 1884, gouverne le pays; et, par un système de réélections indéfinies, le pays a conquis, sous son empire, la stabilité, l'organisation, et toutes les forces du progrès économique et intellectuel. Dans la République Argentine, malgré d'autres influences réelles, il faut reconnaître que la personnalité du général Roca est pour beaucoup dans la nouvelle orientation nationale. Au Pérou, en Bolivie, dans l'Uruguay, le mouvement est plus spontané, peut-être plus profond. C'est une grande réaction nationale qui a amené un gouvernement civil après les luttes des meneurs militaires, et qui a posé les fondements d'une politique active, économique, marquée par la continuité et l'unité.

Partout, des causes plus générales ont déterminé cet avènement d'une période économique et positive. La classe moyenne s'élève par l'éducation et le travail et forme une bureaucratie pacifiste. On a donné à l'armée un rôle national, on l'organise, on l'instruit. L'idée espagnole du travail, forme inférieure de la vie indigne de l'aristocratie des seigneurs, s'affaiblit ou se perd. L'influence étrangère, toujours plus puissante, apporte un solide appui à l'ordre public et fournit des exemples d'effort, d'ascension sociale, par le succès dans l'industrie ou le commerce. Finalement les intérêts économiques priment chez ces peuples qui possèdent de grandes richesses naturelles. Ces influences diverses, s'ajoutant les unes aux autres, donnent à la paix intérieure une force inconnue. On comprend, pratiquement, que l'ordre est essentiel au progrès.

Cette période industrielle, dont le superbe développement du Mexique est un éclatant témoignage, — de même que celui du Brésil, de l'Argentine, du Pérou, — est caractérisée par un essor rapide de toutes les richesses, par un esprit de solidarité assez général, par l'organisation indéfinie de nouvelles compagnies et sociétés, par l'action plus énergique de l'élément étranger, par plus de raffinement dans la pensée et dans les mœurs.

III.

Esquissons maintenant le rôle des facteurs sociaux, — facteurs biologiques, comme la race; facteurs psychologiques, comme l'imitation; — dans cette évolution de l'Amérique latine.

a) *Race.* — La conquête et l'époque de la colonisation espagnole produisent bientôt un fort métissage dans la plupart des pays latino-américains. Et, l'immigration des nègres esclaves nécessaires pour les besoins de l'agriculture apporta à ce croisement un nouvel élément inassimilable. Les descendants des Espagnols forment la classe dirigeante; les Indiens sont encore, malgré leur nombre, malgré les déclarations des chartes libérales, des mineurs; les serfs sont ignorants, incapables de se gouverner par eux-mêmes. La tutelle politique qui leur est nécessaire devient aisément une pression dangereuse. Au Brésil, comme aux États-Unis, le problème nègre, vu la fécondité de la race, est un grave problème. Ailleurs, leur sang se perd progressivement dans des croisements avec la race blanche et la race indienne.

L'apport intellectuel et social de ces trois races est naturellement très divers. Le descendant des Espagnols, modifié par les nouveaux milieux, est brillant, imaginatif, sensuel, doué d'une intelligence primesautière et superficielle, faible de volonté, inquiet dans l'action, indifférent ou superstitieux en religion, généreux, sensible, humanitaire. Par tradition il dirige le mouvement politique et social. L'Indien et le nègre ne sont que très rarement parvenus à une étape supérieure, sociale ou politique: leur influence est indirecte, grâce au mélange des races. L'Indien est tenace, minutieux, discipliné; le nègre est sensuel, vif, très enclin à la déclamation et à la rhétorique.

Il y a deux pays où la race est plus homogène et où le climat a changé en partie les caractères psychologiques de la fraction sociale dominante: ce sont le Mexique et le Chili. Au Chili, les descendants des Basques formèrent l'oligarchie dominante. Ce sont des hommes tenaces et sobres, établis dans une région australe sur une terre étroite et pauvre où se sont développés un sentiment puissant de solidarité, un patriotisme conquérant, une hiérarchie sociale traditionnelle et rigide, des volontés fortes, des intelligences sans éclat, minutieuses et lentes. Au Mexique, le mélange des races a été plus rapide. Dans cette terre de hauts plateaux, froide et austère, la culture intellectuelle est plus pro-

fonde, et on remarque dans la pensée et dans la vie un sens positif très sérieux.

b) *Population.* — La race inférieure, le métissage, forment partout la grande majorité de la population dont, d'ailleurs, la densité est faible par rapport à l'étendue des territoires que ces jeunes peuples occupent. Des régions trois ou quatre fois plus vastes que bien des pays de l'Europe ne sont occupées que par des populations clairsemées, que, à défaut de statistiques précises, il faut évaluer entre 3 et 5 millions d'habitants. La seule exception d'importance est le Brésil dont la population, d'après des évaluations récentes, est de plus de 18 millions, mais est répartie sur un territoire, à peu de kilomètres près, aussi vaste que celui des États-Unis, et de plus d'un million de kilomètres carrés plus étendu que toute la Russie d'Europe.

De cette infériorité numérique dérivent des conséquences politiques importantes. La culture est limitée aux capitales, aux régions où cette population est concentrée. Le caractère national n'arrive jamais à se former dans ce heurt perpétuel de deux états de civilisation si dissemblables, celui de la minorité trop cultivée et celui de la majorité trop ignorante. La politique républicaine est un idéal plutôt qu'une réalité; chez des nations dont la population est si peu dense, le suffrage universel, la démocratie vraie, les fonctions législatives ne sont que des mots généreux. Finalement, pour la sélection des hommes dirigeants, pour la vie intellectuelle et artistique, on ne peut pas opérer sur de grandes masses d'hommes. Il y a donc moins de chances de trouver dans ces pays les membres d'une élite dominatrice.

c) *Milieu.* — Ce sont les tropiques, contraires à l'action, à la volonté, à l'endurance, qui ont fixé leur empreinte sur le caractère de la plupart de ces populations; cette influence explique à la fois leur habituelle nonchalance et leurs secousses politiques. Certes, au Sud, le Chili, l'Argentine; au Nord, le Mexique, paraissent libres, par leur position, de cette pression d'un climat énervant. Mais, ailleurs, principalement au Brésil, au Pérou, dans la Colombie, à l'Équateur, à Cuba, dans les Républiques de l'Amérique Centrale, au Vénézuela, cette action est très forte. L'éveil précoce de l'imagination, la sensualité légère et frivole, l'intelligence pénétrante et prompte, en dérivent; mais elle est l'origine de certains penchants à la déclamation, à la sensiblerie, de changements brusques et discontinus. Et c'est surtout l'énergie

et la discipline dans la politique, dans la vie, dans le travail, qui s'affaiblissent ou se perdent sous l'influence continuelle d'un climat doux et monotone.

Parmi tous ces peuples de l'Amérique Latine on rencontre cependant une grande variété de climats. La grande chaîne des Andes qui s'étend du Nord au Sud de l'Amérique est entourée partout de hauts plateaux froids, au climat fort et changeant. La côte est beaucoup moins tropicale que la région des forêts, où une végétation et une faune grandioses dominent l'homme et même l'accablent. Cette variété peut donner une grande complexité à ces pays, elle peut créer une grande richesse d'hommes divers, fils d'un climat chaud, pleins d'imagination et de rêve, ou d'une terre froide, énergiques et résistants. Mais, ceci est réservé à l'avenir. Aujourd'hui ces immenses régions, privées de voies de communication faciles, sont occupées par des populations diverses et faibles, qui tendent à s'agglomérer sur la côte, et qui par suite souffrent de la mollesse du climat.

d) *Religion.* — Le catholicisme espagnol est la religion de l'Amérique latine. Naguère fort de tous les moyens extérieurs d'action — l'inquisition, la servitude intellectuelle, l'appui des vice-rois espagnols, — il a dominé plusieurs générations par la contrainte, dès l'époque de la colonisation espagnole, dès le XVIe siècle. C'est aujourd'hui la religion d'État dans tout le Continent — sauf le Mexique et le Brésil — religion de privilège, bureaucratique, formelle, intransigeante. Elle a été féconde au double point de vue de la vie de famille et de la solidarité sociale. Le catholicisme a donné à la vie du foyer, à la vertu de la femme, un fort appui, aux relations des classes de la Société entre elles une certaine douceur qui se traduit surtout dans la charité. Il est toutefois vrai de dire que l'idée espagnole de l'honneur a contribué grandement à cette force des liens familiaux.

Mais cette influence religieuse est nulle au point de vue intellectuel : elle produit ou bien des fanatiques sincères et ignorants, ou bien des hommes indifférents à toute vie religieuse, des athées pratiques, parfois médiocres et ignorants aussi de toute haute culture. Le catholicisme ne crée donc guère de courant de vie chrétienne, de vie religieuse : nulle part on ne peut observer des mystiques, des penseurs religieux, un intérêt pour les questions religieuses, critiques ou historiques. Ce sont là des choses que

le matérialisme et la richesse font mépriser de plus en plus dans la vie contemporaine de ces nations-là.

e) *Imitation.* — Par l'éducation, par les modes, par une infinité d'influences, c'est le type français que l'on imite à outrance. L'Amérique latine, espagnole par tradition, devient progressivement française par imitation. Des langues étrangères, c'est la française qui domine ; dans l'instruction ce sont des livres français, des méthodes françaises qui s'imposent, sauf, en partie, dans le Chili moderne où la pédagogie allemande est en faveur. Les institutions politiques sont d'origine française, de la déclaration des droits du citoyen jusqu'à l'organisation des pouvoirs. Le libéralisme, l'humanitarisme, l'idéalisme sont généralement, dans cette Amérique, une importation française. Finalement, les courants intellectuels français du XIXe siècle, du romantisme au réalisme et au décadentisme, ont trouvé partout des imitateurs zélés.

Ainsi on pourrait parler d'une Amérique française, ou franco-espagnole, si ce n'était à cause d'une forte action industrielle et pratique que les Américains du Nord commencent à exercer dans tous ces pays et qui semble destinée à changer profondément leurs habitudes et leurs idéaux. Ce qu'on a appelé «américanisme» en Europe devient un besoin de la vie pratique pour l'Amérique Latine. Et on ne saurait prévoir aujourd'hui si la différence des races sera un obstacle à cette pénétration d'un continent espagnol, français, latin, par l'idée saxonne, à un renoncement final de la personnalité de ces peuples inquiets et imitateurs.

IV.

Si toutes ces républiques latines ne sont pas arrivées à un même degré de culture, si l'esprit militaire domine encore çà et là, il y a toutefois trois grands pays dont le progrès est sûr et qui présentent des aspects sociaux intéressants : le Brésil, le Mexique et l'Argentine.

Parmi les peuples latins le Brésil est un exemple de Confédération. Les États qui le composent ont une vie autonome et régulière. Ce pays présente dans sa constitution, dès l'origine de sa formation républicaine, des réalités qu'on conquiert difficilement ailleurs : la séparation de l'Église et de l'État, l'école laïque, la liberté religieuse. Et sa puissance actuelle, navale, militaire, industrielle est un témoignage de la force de ces peuples

latino-américains qu'on a condamnés et calomniés dans des études sociologiques faibles et généralisatrices à outrance. Le Brésil offre également de l'intérêt au point de vue des relations existant entre les races blanche et noire, relations dont l'harmonie et la tolérance mutuelle sont d'un bel exemple si on les compare aux difficultés tragiques que le problème social suscite aux États-Unis.

Le Mexique, en plein progrès économique et intellectuel, est une expérience curieuse en faveur du gouvernement personnel, du despotisme éclairé et bienfaisant pour ce peuple dévoré jadis par l'anarchie intérieure. Un homme d'État, dont le «Times» louait dernièrement l'action politique, Porfirio Diaz, gouverne le pays depuis un quart de siècle et la nation l'accepte; avec méthode elle s'adonne de toute son énergie à la conquête de la richesse et de la puissance, à un positivisme dans tous les ordres de la politique et de la vie. De même qu'au Brésil, l'Église est libre, l'instruction est libérale, toutes les lois de liberté religieuse sont accordées.

L'Argentine, dont le progrès économique peut être comparé à celui de l'Australie et du Transvaal, sera demain une des nouvelles puissances dans l'équilibre du monde, comme les États-Unis et le Japon, au siècle dernier, le sont devenues. C'est un centre de renaissance latine. L'immigration y est prospère, et on y remarque déjà un type de race nouveau, formé par l'entrecroisement des sangs étrangers espagnol, italien, et anglais, principalement. L'audace, l'énergie, une forme d'intelligence toute latine, prompte, vivace, éprise d'art et de beauté, une belle confiance dans sa propre destinée, sont maintenant les traits de la race nouvelle qui se forme dans la République de la Plata.

Il y a d'autres pays dont l'avenir est aussi sûr que celui de ces trois grandes nations. Le Pérou, héritier d'une grande tradition sociale, siège d'un empire original, celui des Incas, et d'une vice-royauté espagnole, acquiert pendant une période franchement industrielle de grandes forces de richesse, d'ordre, de civilisation. La Chili, dont la cohérence sociale et le pouvoir financier résistent toujours à des germes de décadence. La Bolivie, toute éprise de travail et de paix intérieure. L'Urugay, dont la culture intellectuelle est si riche, dont la politique est si libérale, dont la puissance économique s'accroît sans cesse. Ce sont encore là des peuples que la sociologie moderne ne peut guère oublier.

V.

Un regard sur l'ensemble de l'évolution de ce continent latino-américain permet de découvrir, en dépit des divisions et des guerres, de la variété des climats et du heurt des intérêts, une marche encore lente vers l'idée pan-américaine, c'est-à-dire vers une confédération morale et intellectuelle de toutes ces républiques issues de la même tradition espagnole. On y découvre des caractères communs très importants : l'hérédité espagnole, qui est générale, que l'on remarque toujours sous les apports de la culture étrangère (noblesse des sentiments, dignité chevaleresque, intolérance dans la pensée et dans la vie, manque de solidarité); la langue espagnole qui se conserve assez pure, malgré certains changements locaux, et qui est un lien très fort pour les peuples de ce continent; le catholicisme qui est la religion dominante et qui donne une forme à la mentalité des foules; l'influence de l'Europe, et de la France en particulier, qui s'étend partout, supérieure à celle des États-Unis, et qui unifie les directions diverses de l'intelligence et de la vie; les institutions d'origine française qui sont les cadres de la vie politique et qui empêchent toute profonde divergence; des penchants démocratiques assez généraux qui se manifestent par la libre ascension d'hommes appartenant à des classes sociales inférieures, dans une charité généreuse, peut-être excessive, dans les relations douces et prévoyantes du capitalisme et de la classe ouvrière, finalement dans une remarquable tendance à résoudre par l'arbitrage toutes les questions internationales.

Dans la dernière décade, cette communauté d'intérêts, de relations, de traditions, semble être devenue plus forte. Des Congrès internationaux, pan-américains, au Mexique, à Rio-de-Janeiro; des Congrès scientifiques, comme celui qui aura lieu en décembre à Santiago du Chili; des Congrès d'étudiants, comme le dernier de Montevideo, sont des signes de la coopération de plus en plus étroite de tous des peuples de l'Amérique latine. Finalement, au dernier Congrès de la Paix à La Haye, une doctrine, celle de l'homme d'État argentin, M. Drago, qui fut une des plus intéressantes questions posées devant cette assemblée, peut être considérée comme une nouvelle preuve de la solidarité latino-américaine. D'après cette doctrine, l'Amérique Latine considère comme attaque à la souveraineté politique des pays qui la composent, toute intervention étrangère, soit sous la forme d'occupation de

territoire, ou de pression par les armes, ou de saisie forcée des recettes douanières pour assurer le paiement des dettes contractées par lesdits pays. L'Amérique Latine, sans renier les avantages de la Doctrine Monroe, qui fut quelquefois une tutelle, aspire par la Doctrine Drago à affirmer son originalité devant l'Amérique saxonne et l'Europe. Et il y a là un nouveau témoignage de la solidarité des intérêts latino-américains.

En résumé, l'évolution sociale de l'Amérique Latine présente les caractères que nous allons exposer en raccourci:

I) Ce sont des peuples dont la marche a été rapide et instable; dont il est plus important de déterminer l'évolution, le dynamisme que l'état actuel.

II) Leur indépendance se crée au commencement du XIXe siècle, c'est de 1808 à 1824 qu'ils secouent le joug de l'Espagne. Aussitôt après ils présentent des caractères de différenciation: ils s'organisent en États autonomes et souvent ils luttent entre eux pour l'hégémonie, à tel point que la Confédération Latino-Américaine devient impossible dès 1826.

III) Leur développement présente partout deux périodes: l'une très longue, de révolutions intérieures; l'autre très récente, et qui n'est pas encore générale, d'organisation industrielle, de succès positifs.

IV) Dans cette évolution, la variété des races, la faible densité de la population, l'étendue des pays inoccupés, généralement tropicaux, sont des forces qui la retardent; la religion qui apporte une certaine unité à la vie sociale, et l'imitation qui change continuellement de modèles, sont des forces qui préparent un renouvellement partiel.

V) Trois grandes nations: le Mexique, l'Argentine, le Brésil possèdent aujourd'hui une organisation remarquable et sont notables par leur liberté politique et leur puissance. Le Pérou, la Bolivie, le Chili, l'Urugay, sont des peuples déjà en état de progrès sûr et croissant.

VI) Dans les dernières années, l'Amérique Latine acquiert progressivement la conscience de son unité fondamentale, de la solidarité des peuples qui la composent. La Doctrine Drago, au dernier Congrès de la Paix de la Haye, est la révélation de l'unité de ce continent latin pour l'Europe.

SULL'IDEA DI UNA SCIENZA DEL DIRITTO UNIVERSALE COMPARATO.

di Giorgio Del Vecchio,
Professore nella R. Università di Sassari.

Chi oggi affermasse che è scientificamente ammissibile e necessaria l'esplorazione del diritto positivo di tutti i popoli e di tutti i tempi; che pur l'esame delle fasi primitive ed embrionali è indispensabile per la piena intelligenza delle ulteriori, e che la comparazione dei varî dati è il mezzo più idoneo per determinare i caratteri e le tendenze dell'evoluzione giuridica, non troverebbe forse un oppositore. Le obiezioni potrebbero riferirsi soltanto alle difficoltà intrinseche della ricerca, e ai limiti che a questa sono segnati, non già da alcun dommatico preconcetto, ma dalla misura stessa delle nostre forze e dei nostri mezzi di studio.

Se però la legittimità della ricerca anzidetta è ormai fuor di questione, non è da credere che siano interamente scomparsi quei pregiudizi, che ritardarono sin quasi ai giorni nostri il concepimento e l'accettazione di un programma siffatto. Nemmeno è da credere che gli assertori del programma medesimo abbiano sempre chiara coscienza dei suoi veri fondamenti teoretici; chè anzi si suole annettere ad esso un significato antifilosofico, del tutto improprio e contrario al vero. Onde può non essere inopportuna qualche considerazione in questo proposito.

Il pregiudizio, per il quale si attribuisce alla propria stirpe (più o meno strettamente intesa) un valore esclusivo, o di gran lunga maggiore che a tutte le altre, è ben noto, e nella sua cruda espressione non è forse oramai seguito se non da pochi; ma, in guise più raffinate e meno palesi, si insinua ancora come elemento perturbatore nella considerazione dei fatti storici, a detrimento sopra tutto di quegli studi comparativi, che richiederebbero la maggiore obiettività. L'idea di un „popolo eletto", formulata nelle primitive religioni, si protrasse poi variamente,

fino a riapparire in sistemi filosofici anche recenti e profondamente meditati. Essa è, a nostro avviso, causa non ultima dei difetti che si riscontrano nelle dottrine del Vico; e appena è d'uopo accennare come quella medesima idea, pur sollevata a un'altezza nuova, abbia dannosamente ispirato la Filosofia della storia hegeliana.

Anche i giuristi non sono esenti dalla illusione, per la quale si esagera il rilievo di pochi dati particolari e presenti, fino a dar loro un valore quasi assoluto. Sui giuristi stessi il diritto positivo del tempo e del popolo cui appartengono esercita quasi una suggestione, cui non è agevole sempre il sottrarsi. Raccogliendo sistematicamente sopra le norme vigenti la loro attenzione e la loro opera, essi sono indotti a considerar quelle norme come la ragione giuridica in generale, a scorgere in esse *il diritto* anzichè *un diritto*.[1] Da ciò la tendenza a disconoscere l'importanza e trascurare lo studio dei diritti d'altri popoli e d'altri tempi, eccettuati soltanto quelli che siano in relazione storica immediata e diretta col proprio particolare. Deve confessarsi che, almeno fino ad un'età assai recente, le leggi e le consuetudini disparate e remote da quelle via via in vigore furono riguardate anche dai giuristi come oggetto di mera curiosità, molto più che di vera scienza; quando pure alla trascuranza non s'aggiunse un certo disprezzo.

Per una tradizione antica e non interrotta, lo studio del diritto romano è considerato ancora come l'unico o quasi l'unico fondamento della cultura storico-giuridica in generale. Questa restrizione può stimarsi in parte giustificata dall'eminente importanza di quel diritto, che è la fonte precipua dei nostri odierni sistemi, e che per la sua perfezione tecnica, il rigore logico delle sue costruzioni, l'ampiezza e la continuità del suo svolgimento è senza dubbio, qual parve anche al Leibniz, uno dei massimi monumenti del genio umano. Ciò non deve tuttavia far dimenticare che lo stesso diritto romano non rappresenta più che una parte comparativamente ristretta del pensiero giuridico dell'uma-

[1] Lo stesso termine „diritto positivo", come osservò il FRAGAPANE, si usa comunemente dai giuristi per designare solo il diritto attuale, vigente nel paese loro: mentre propriamente esso significa "il diritto che fu o che è nello spazio e nel tempo, in qualunque spazio ed in qualunque tempo" (FRAGAPANE, *Della Filosofia giuridica nel presente ordinamento degli studi*, 1899, p. 33).

nità; oltre di che esso ci è noto solo in una fase del suo sviluppo già relativamente molto avanzata. Quello che è per nostra scienza il diritto romano più antico presenta tali caratteri (ad es.: salda organizzazione della famiglia patriarcale, forme processuali ben definite, ecc.), da non lasciar dubbio che esso deve essere stato preceduto da una elaborazione storica molto lunga, per quanto a noi sconosciuta; elaborazione che meglio ci è dato studiare presso altri popoli, così antichi come moderni, aventi una cultura di gran lunga inferiore a quella romana. Quello dunque che per un verso ci è argomento di ammirazione — cioè la notevole perfezione intrinseca del diritto romano — ci prova, per altro, l'insufficienza di esso a dar lume sull'evoluzione giuridica da un punto di vista veramente universale.

Il difetto accennato, per il quale allo studio del diritto romano si attribuì una preponderanza quasi esclusiva, a scapito della considerazione degli altri diritti umani, fu, nel fatto, comune alle diverse scuole giuridiche, anche in lotta fra loro. I dottori del diritto naturale, sotto specie di pura speculazione, presentarono spesso teoriche improntate appunto dal diritto romano, che ancora costituiva, pur con molteplici alterazioni, la base storica e dommatica di quello in vigore. Cotesta „strana rassomiglianza" tra un diritto affermato come assoluto ed universale, e un particolare diritto europeo, fu notata già da parecchi, con un'ironia ed un sospetto non del tutto ingiustificati. È chiaro che una conoscenza più estesa ed approfondita della fenomenologia giuridica universale avrebbe preservato i giusnaturalisti dai gravi errori, nei quali essi incorsero appunto per ristrettezza e unilateralità di vedute intorno alla vita storica del diritto. D'altra parte, non è men vero che anche la „historische Rechtsschule", sorta in opposizione alle teorie giusnaturaliste, partecipò di quella medesima deficienza, e soggiacque a pregiudizi del tutto simili; contro quello che potrebbero lasciar credere alcuni tratti del suo programma, e il suo stesso nome. Il culto per il diritto romano fu dai giuristi della scuola storica spinto a tal segno, che non è arrischiato affermare che cotesto diritto divenne per essa un sostitutivo del combattuto diritto naturale. La coscienza della necessità di estendere l'indagine storica oltre gli angusti confini tradizionali, fino a comprendere possibilmente il diritto d'ogni popolo e d'ogni tempo, mancò interamente alla scuola storica[1]; e se mentre essa fioriva

[1] La stessa mancanza può osservarsi anche nello Stahl, *Gesch. d. Rechtsphilos.*

sorsero incitamenti in tal senso, ciò fu dalla parte opposta, da parte della „philosophische Schule" e dei teorici del diritto razionale, la cui dottrina aveva ormai superato, mercè la critica, molti dei pregiudizi dei giusnaturalisti antichi. Ci riferiamo, in ispecie, agli ammonimenti abbastanza noti del Thibaut[1], e a quelli dimenticati del Feuerbach, dei quali diremo qui appresso.

Ancora ai dì nostri, non ostante i progressi considerevoli compiuti per opera di non molti ma infaticati ricercatori, le cognizioni che si posseggono sulla fenomenologia giuridica universale sono assai lacunose e imperfette; del che — notiamo per incidenza — è senza dubbio effetto, ma in parte anche cagione il non essersi fin qui compresa tale materia in alcun programma didattico. In questa condizione di cose, essendo ormai vivo e profondo, sebbene mal definito, il senso della necessità di un siffatto studio, non è meraviglia che l'esigenza di esso si faccia valere per vie indirette, generando anche confusioni e perturbamenti, dei quali si risente dannosamente l'ordine degli studi e l'economia del pensiero.

Ciò che si comprende col nome di *Sociologia* è spesso niente altro che una raccolta di dati empirici, i quali dovrebbero logicamente ascriversi alla scienza del diritto universale comparato, e che sono esclusi in genere dalla giurisprudenza soltanto per il concetto troppo ristretto che ancora si conserva di questa scienza. Quegli stessi istituti e fenomeni della vita sociale che, riguardati in un certo grado dello sviluppo, o in una certa figura particolare a noi meglio nota, si riconoscono indubitabilmente di natura giuridica, sono invece relegati fuori dei confini „ufficiali" della giurisprudenza, tosto che si presentano in guisa meno evoluta, presso popoli men civili o anche diversamente civili. Ad esempio, una trattazione sul regime parentale o patrimoniale dei Papuani o dei Bogos, e forse anche degli Aztechi o dei Coreani, avrebbe scarsa probabilità di esser considerata da quei giuristi, che non amano oltrepassare l'orizzonte della cultura tradizionale; mentre troverebbe facile ricetto in quell'accolta spesso caotica di notizie e di congetture, che costituisce la cosidetta Sociologia, e che nella sua difettosa sistemazione è appunto l'indice del disagio della cultura contemporanea. Il vero è che,

(5. Aufl., 1878), p. 577. „Mit Recht beschränkt Savigny das geschichtliche Studium für uns auf das römische und germanische Recht"!

[1] Per es. in *Civilistische Abhandlungen* (1814), p. 433.

se una Sociologia ha ragione di essere, ciò è soltanto nel senso di *un complesso di esigenze metodologiche*, da osservarsi nello studio dei fatti umani, pure spettanti a scienze distinte.

Quali siano queste esigenze in relazione al diritto, e come esse possano accogliersi e armonizzarsi in un programma coerente sì rispetto alla scienza come alla Filosofia del diritto, vorremmo qui brevemente accennare.

I. Noi dobbiamo, anzitutto, muovere dal principio che tutto il diritto positivo, di qualsiasi popolo o tempo, è, per ciò che appartiene all'ordine dei fenomeni, un *fatto naturale*, vale a dire determinato da sufficienti cagioni, e connesso con ogni altro aspetto della realtà d'esperienza. Una trattazione scientifica della fenomenologia del diritto deve considerare ciò come un suo presupposto, il cui fondamento nella teoria della conoscenza non incombe già ad essa di dimostrare, ma che dev'essere nondimeno accettato e tenuto presente, sotto pena di disconoscere il carattere e i limiti propri della trattazione medesima. La consapevolezza della relatività del diritto positivo come tale è necessaria, acciocchè non avvenga di scambiare qualche fenomeno, o anche il fenomeno in generale, colla legge e col criterio di apprezzamento, cui la realtà fenomenica è logicamente subordinata; acciocchè, in altri termini, non avvenga di trasferire ideali o esigenze deontologiche nella rappresentazione dei fatti, quando si tratta, invece, di comprenderli e di spiegarli nella necessità della loro genesi. Qualunque pregiudizio valutativo si rechi in siffatta indagine conduce inevitabilmente ad alterare le proporzioni e falsare la prospettiva della materia che n'è l'oggetto. L'assumere un atteggiamento, che si può dir da naturalista, nella considerazione dei fatti umani, prescindendo da sentimenti e criteri, che pure sono inerenti alla soggettività dell'osservatore, è certamente cosa non facile, e suppone un potere d'astrazione e di riflessione critica, che non è meraviglia abbia fatto difetto per molto tempo; ma è nonpertanto condizione metodica indeclinabile per una cognizione esatta ed universale dei fatti stessi come fenomeni.

Da tale principio segue immediatamente che nessuno degl'istituti giuridici positivi può essere riguardato come un *prototipo* rispetto agli altri, ma tutti senza eccezione debbon essere ugualmente considerati ed analizzati nei coefficienti storici che li hanno prodotti. Per la stessa ragione, nessun istituto dev'essere eli-

minato o stimato indegno di trattazione scientifica; nessun disprezzo è giustificato in questa materia, come nessuna preferenza esclusiva. L'indignarsi eticamente — possiamo dire col Post — perchè un popolo viva senza matrimonio nel nostro senso, o pratichi i sacrifizi umani o il cannibalismo, o abbruci gl'incantatori e le streghe, non giova menomamente alla soluzione dei problemi etnologici, ma piuttosto allontana dal ricercare le cause di quei fenomeni; e chi può parlare di costumanze o di persuasioni popolari prive di senso, mostra di non esser maturo per questo studio.[1] Al detto di Cicerone, che dichiarava „paene ridiculum" il diritto di tutti i popoli estranei a Roma[2], fa riscontro la massima ben più profonda dello Spinoza: „Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere".[3]

Una conseguenza del principio accennato è altresì la necessità di non trascurare le origini e le fasi primitive degl'istituti, che pure abbiamo presenti come formazioni compiute o „tutte spiegate". Se per vero si ammette che nell'ordine empirico tutto è causalmente determinato, e nulla si può produrre che non derivi da sufficienti fattori, anche nell'ambito del diritto ogni positivo istituto dovrà studiarsi con riguardo ai suoi antecedenti: e quanto più addietro risaliremo nell'esplorazione di essi, tanto più esatta e piena nozione otterremo dell'istituto considerato. Il raffronto tra i varî momenti della sua vita, tra le diverse configurazioni assunte da esso coerentemente al mutare delle condizioni circostanti e determinanti, è necessario per iscorgere rettamente il significato pur della fase odierna, e comprenderla nella sua naturalità. Le indicazioni più preziose a quest'uopo ci sono date precisamente dai caratteri originari, da quelle guise rudimentali e inferiori, che ad un'osservazione superficiale posson parere trascurabili o disprezzabili. Perocchè a questo ancora è da por mente: che ogni determinato momento dello sviluppo, per quanto avanzato esso sia, riassume e compendia in sè tutti gli anteriori; onde il diritto di un popolo, in qualsivoglia tempo, conserva impronte e residui delle fasi già attraversate, non escluse le più remote. Ciò che fu norma e persuasione giuridica nel passato sopravvive in qualche modo anche nel presente, nè può mai andar del tutto perduto; benchè si celi spesso all'osservatore,

[1] V. Post. *Einleitung in das Studium der ethnologischen Jurisprudenz* (1886). p. 53.

[2] Cicerone, *De orat.*, L. I, C. 44. — [3] Spinoza. *Tract. politicus*, C. I, § IV.

per essere coinvolto ed incorporato con elementi sopravvenuti più tardi, e quasi rifuso in novella forma. Un esame attento però permette di discernere, almeno fino ad un certo punto, i diversi strati, che in un dato sistema giuridico corrispondono ai diversi momenti del suo sviluppo: di leggere, cioè, nel sistema stesso la storia della sua formazione. Una reliquia in apparenza insignificante può gettar luce improvvisa su tutto un mondo scomparso; una formula singolare conservata per tradizione anche inconsapevole, una consuetudine radicata e pure in disarmonia col diritto scritto, può condurre a ricostruire tutto un ordine di rapporti caratteristici di un'età ormai trascorsa. Tale processo ricostruttivo è specialmente reso possibile da ciò, che (come spesso accade) quello stesso frammento, che in una certa fase della cultura si presenta come un'anomalia, si rinvenga, presso altri popoli di minor cultura, come parte viva e integrante d'un sistema complesso e organico. La legittimità di una ricostruzione analogica su questa base, che esige per altro grandi cautele, apparirà anche più chiara da ciò che diremo tra poco.

II. Il principio metodologico ora indicato, benchè di fondamentale importanza, non sarebbe tuttavia sufficiente a costituire una scienza della fenomenologia del diritto. Esso designa la condizione *generica* della ricerca, in quanto questa ha carattere empirico; ma non la sua condizione *specifica,* in quanto la ricerca medesima ha per oggetto i fenomeni *di diritto,* e non altri. Da ciò l'altra esigenza, ugualmente fondamentale, di determinare logicamente ciò che s'ha da intendere per diritto, ossia gli elementi da cui essenzialmente dipende la *giuridicità* di un fenomeno. A questa esigenza non contrasta già il fatto della connessione e interdipendenza effettiva dei fenomeni in generale, neppure il fatto che uno stesso fenomeno può assumere varî significati, secondo che sia riguardato in uno od in altro aspetto; perchè quello, che qui si vuol rilevare, è precisamente l'aspetto *giuridico* dell'esperienza: onde questo *punto di vista* dev'essere innanzi tutto definito e fermato.

La definizione stessa esorbita bensì, per natura sua, dall'indagine empirica, che come tale mira a cogliere del diritto i fenomeni particolari e concreti, e non la forma logica universale. Questa è per sè argomento di pura speculazione; ma occorre tuttavia presupporla e averla presente, sia pure a modo di sottinteso, in tutto il corso di quell'indagine. La raccolta dei feno-

meni di diritto non sarebbe in vero possibile se non colla scorta e sul fondamento di uno schema concettuale, che dev'essere già in noi almeno latente allorchè iniziamo la cernita e la coordinazione dei dati. Da ciò soltanto è costituita e mantenuta l'unità della trattazione, che ha sempre per oggetto il diritto, non ostante le differenze, spesso grandissime, che si rilevano nel contenuto dei fenomeni giuridici esaminati; da ciò soltanto è resa possibile la loro *comparazione*, la quale ha precisamente per requisito un elemento di identità, che sussista e si riconosca costante attraverso il variare dei termini comparati. Che questo elemento di identità, ossia la forma logica del diritto, sia un prodotto della esperienza, è un'illusione, che altrove abbiam confutato, e sulla quale perciò qui non c'indugeremo. Ci basti di raffermare che tale forma è la condizione—limite dell'esperibilità del diritto in genere; di modo che essa si riscontra bensì nei singoli fenomeni di diritto, ma sempre atteggiata in qualche maniera particolare, cioè con un contenuto variabile e logicamente accidentale; laddove essa medesima comprende e definisce ugualmente tutti i *possibili* casi di natura giuridica, eccedendo così d'infinito tratto quelli empiricamente accertati. Col riconoscere questa condizione trascendentale dell'esperienza giuridica non si diminuisce, nè s'altera punto il valore dell'esperienza stessa; chè anzi la si pone nella sua vera luce, e se ne assicura l'autorità nella propria sfera. Ad essa in fatto, come a perenne fonte, possiamo e dobbiamo attingere la cognizione del contenuto, che il diritto assunse storicamente nei varî tempi e luoghi. Nè osta a quanto dicemmo l'aggiungere, che l'esame dei dati storici, nei quali siasi riconosciuto il carattere del diritto, può anche alla sua volta dare *occasione* di astrarre e rilevare in modo riflesso quella nozione formale, che nell'ordine logico li precede, e che in essi è soltanto applicata o esemplificata.

III. Secondo questi criteri fondamentali si fa luogo a una considerazione obiettiva dei fenomeni giuridici, e ad un coerente raffronto tra essi, così da costituire una scienza autonoma, che appunto possiamo dire scienza del diritto universale comparato. Ma per intendere pienamente le ragioni e gli scopi della comparazione, e quindi della scienza medesima, conviene risalire a un principio, che domina tutta questa materia: cioè alla reale *unità* dello *spirito umano*, di cui il diritto è una necessaria estrinsecazione. Con ciò pure siamo di fronte a una premessa della

indagine empirica, la quale porge bensì, coi risultamenti suoi, conferme e illustrazioni particolari di cotesta unità, ma muove realmente dall'ipotesi di essa, e ne deriva il suo organamento e il suo carattere scientifico più profondo.

Nell'essere d'ogni uomo ha il suo principio il diritto; ogni coscienza ha in sè gli elementi per superare la personalità empirica e coordinarla eticamente con quella altrui. A tale assoluta esigenza, o *seme eterno* del giusto, insito nello spirito soggettivo, è necessario avere riguardo per comprendere rettamente la numerosa serie di fatti che ne procedono, e che l'osservazione viene scoprendo.

Così noi ritroviamo anzitutto che l'attitudine psicologica a distinguere in qualche modo il giusto e l'ingiusto, a sentire e a concepire la verità giuridica, non è propria singolarmente di alcuni uomini, ma essenzialmente di tutti; nè il diritto positivo è un fatto particolare, che si riscontri soltanto presso qualche popolo o in qualche tempo, ma sempre e dovunque sia vita d'uomini è traccia di un'obiettiva coordinazione etica, ossia di un diritto, in cui si riflette un'attività comune del loro spirito.

Come poi lo spirito umano procede lentamente dalle più oscure alle più perspicue forme della coscienza, così il diritto positivo nasce in modo pressochè inconscio, e solo per gradi la sua genesi si accompagna ad una consapevole riflessione. Il cieco istinto, l'intuito vago dei propri fini è sufficiente a produrre presso gli uomini organizzazioni e istituti, che sembrerebbero denotare, tanto complessa ne è la struttura, il più profondo e maturo studio; e che non sono però meno frutto di mente e d'intelligenza, per ciò che siano nati spontaneamente e quasi inconsapevolmente. Non è possibile qui dipartirsi da quel pensiero, sul quale il Vico fondò la sua *Scienza nuova*: cioè, che questo mondo civile fu certamente *fatto dagli uomini*, e però i suoi principî si debbono ritrovare *nella nostra medesima mente umana*. Ben è il diritto positivo, e già lo avvertimmo, un fenomeno naturale; ciò non toglie ch'esso sia pure un fatto dello spirito, appunto perchè, come scrisse il Vico, „il fecero gli *uomini* con *intelligenza*".[1]

L'unità dello spirito umano, nel quale ha la sua radice il diritto, non appare soltanto in genere per la continuità, universalità e costanza onde si produce e si *pone* il diritto stesso; ma è confermata ancora in particolare per una serie di identità e

[1] Vico, *Scienza nuova* (1a), L. I, C. XI; (2a), Conchiusione (e *passim*).

somiglianze, che si riscontrano nel contenuto del diritto di tutti i popoli. Il pregiudizio che dominò per un certo tempo, specialmente sotto l'influsso della „historische Rechtsschule", secondo il quale ogni popolo avrebbe necessariamente un proprio diritto, a lui strettamente peculiare, relativo soltanto alle sue particolari condizioni di vita e perciò sempre diverso da quello degli altri popoli, ha dovuto cedere di fronte a una considerazione più vasta della stessa fenomenologia del diritto; la quale ha dimostrato ormai in modo non dubbio che una grandissima parte dei principî e degl'istituti giuridici fondamentali è patrimonio comune di tutta l'umanità in ogni tempo. Su cotesta comunanza insistono spesso, nel fatto, i moderni cultori della giurisprudenza comparativa[1]; poichè essi bene intuiscono, quand'anche non l'avvertano espressamente, che questa scienza trae la sua vera ragione di essere dal presupposto della sostanziale unità dello spirito umano, che si rivela pure attraverso il diritto.

Anche ciò che parrebbe contraddire a tale unità, cioè il fatto che le istituzioni giuridiche sono soggette a un'evoluzione, ne dà, invece, nuova conferma: poichè l'evoluzione stessa ha un carattere *generalmente umano*, compiendosi in modo sostanzialmente analogo presso genti anche disparate, lontane nello spazio e nel tempo, e tra loro non conosciute; senza che per ciò sia d'uopo ricorrere all'ipotesi di una comune origine etnica, che in molti casi non si verifica, e che del resto, anche ammessa, non varrebbe per sè a spiegare i fatti osservati. La similarità delle fasi dello sviluppo si riscontra avendo riguardo così in generale ai caratteri complessivi del sistema etico-giuridico, come in ispecie ai varî istituti (ad es. la proprietà, la famiglia, ecc.); i quali pure si svolgono per una serie di determinate strutture, che si ripetono con ugual successione, e spesso con somiglianze meravigliose fino nei più minuti particolari, presso società umane non aventi tra di loro alcun nesso storico.

Un'altra verità di fatto vuol essere qui ricordata, che parimente conferma, in ultima analisi, il detto principio, e che non

---

[1] Ricordiamo ad es.: Post, *Bausteine für eine allgem. Rechtswiss. auf vergleichend-ethnologischer Basis*, I.Bd. (1880), p. 14, 54 ecc.; *Üb. die Aufgaben einer allgem. Rechtswiss.* (1891), p. 17—19; Kohler, *Die Entwickelung im Recht* (in *Grünhut's Zeitschr.*, 1887), p. 412 e s; *Üb. die Methode der Rechtsvergleichung* (*ib.*, 1901), p. 274 e ss.; Dareste, *Études d'histoire du droit*, I Sér. (2. éd., 1908), p. XIII e ss.

è d'ordinario riconosciuta in tutta la sua generalità ed importanza. Intendiamo di alludere a quella proprietà delle norme giuridiche, di poter essere ricevute ed assimilate da popoli differenti da quelli presso cui si produssero. Tale possibilità di trasferimento, o *comunicabilità* delle norme giuridiche, si verifica in misura tanto maggiore, quanto più alto è il grado dello sviluppo al quale esse corrispondono. Avviene così che le leggi ed anche le consuetudini dei popoli più progrediti estendono quasi sempre (direttamente o indirettamente) il loro vigore oltre i confini tra i quali sorsero, e trovano applicazione, spesso molto più facile e rapida di quel che in astratto potrebbe credersi, ove già sussisteva un diritto diverso. Per questa trasferibilità delle idee e delle persuasioni attinenti al diritto, il sistema di ciascun popolo può in realtà profittare degli elementi elaborati da altri, rinnovando e rinvigorendo con essi — pur con adattamenti parziali determinati dalle singole circostanze storiche — il suo proprio organismo. Sarebbe difficile esagerare l'importanza di questo fatto, che interviene quasi costantemente nelle vicende del diritto umano, e sopra tutto nei suoi progressi. Esso, per chi bene lo mediti, ha essenzialmente questo significato: che il valore degli istituti giuridici supera di regola le cagioni e le contingenze, onde essi sortirono; che, quantunque la loro genesi sia sempre storicamente condizionata, la loro logica interna conferisce ad essi una vita autonoma, rendendoli capaci di applicazioni nuove e incalcolabilmente più larghe di quelle loro assegnate in origine; che, in fine, gl'istituti medesimi possono interpretarsi, oltre che come parti di una realtà storica individualmente determinata, anche come espressioni o momenti dello spirito umano, in un senso universale e vorremmo dir *metastorico*.

Fu a ragione osservato[1] che la „historische Rechtsschule" non diede mai una spiegazione soddisfacente della recezione del diritto romano in Germania. Ora è palese che questo fatto non potè esser propriamente compreso da quella scuola, appunto per la sua concezione troppo ristretta della storicità e nazionalità del diritto; cioè per quello stesso difetto fondamentale, che ci apparve testè pure in altro dei suoi effetti. Molto meno potè quella scuola, anche per l'angustia del campo nel quale mantenne le sue ricerche, acquistar la nozione della natura generica

[1] Per es. dal BECHMANN, *Feuerbach und Savigny* (1894), p. 15.

o *esemplarità* di un tal fatto, che non è punto un'eccezione, ma si verifica, come dicemmo, in maniera analoga presso i popoli più diversi ed in ogni tempo. Così lo stesso diritto romano, prima d'essere ricevuto in Germania, aveva ricevuto a sua volta molti elementi del diritto attico, e d'altri diritti dei popoli mediterranei; e ricordiamo, per aggiungere ancor qualche esempio, la recezione del diritto indiano in Birmania, quella del diritto islamitico presso molte popolazioni dell'Africa, quella del diritto germanico presso alcune slave e ungheresi, e quella recente del diritto francese in più parti d'Europa e d'America[1]; per non dire di recezioni particolari, e pure notevolissime, tanto nel diritto privato quanto nel pubblico, come ad esempio quella del regime parlamentare inglese, che si è compiuta e si va compiendo in diversi Stati.

In fine, un altro capitalissimo fatto dobbiamo accennare, che rappresenta in un certo senso la sintesi di quelli addotti fin qui. Nel diritto di ciascun popolo, per il suo svolgimento storico, i caratteri e gli elementi *generalmente umani* vengono prevalendo su quelli particolari o strettamente nazionali, che ne contraddistinguono le fasi inferiori. Le esclusioni e limitazioni empiriche, relative alle peculiarità dell'ambiente, sono via via superate, per far luogo a determinazioni più comprensive, coerenti ai principî universali della ragione; e in questa razionalità e universalità progressivamente avverate tendono ad incontrarsi le produzioni giuridiche dei varî popoli. V'ha, in altri termini, una *convergenza* degli svolgimenti particolari, per la quale si stabilisce una coordinazione sempre più vasta, e un'armonia sempre più profonda, tra i diritti delle singole genti. Questa tendenza non è se non un aspetto dello sviluppo dello spirito umano; onde ha insieme il carattere della spontaneità e della necessità, nè si fonda su circostanze o impulsi esteriori. Bensì, quel fatto testè notato, della comunicabilità delle idee

[1] Cfr., su tali ed altri casi, Bernhöft, *Über Zweck und Mittel der vergleich. Rechtswiss.* (estr. dalla *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.*, 1878), p. 27 e ss.; Post, *Üb. die Aufgaben einer allgem. Rechtswiss.*, cit., p. 22 e s.; Kohler, *Üb. die Methode der Rechtsvergleichung*, cit., p. 279 e ss. Sulle varie specie di trasmissione ed imitazione, che può essere diretta o indiretta, consapevole o inconsapevole, cfr. le osservazioni del Freeman, *Comparative Politics* (2. ed., 1896), p. 15 e ss. Cfr. anche ciò che in questo rispetto aveva già scritto Emerico Amari, *Critica di una scienza delle legislazioni comparate* (1857), spec. p. 53—69.

giuridiche tra popoli differenti, mentre già per sè suppone una certa unità dell'essere umano (senza di che non sarebbe possibile), concorre effettivamente ad agevolarne l'esplicazione e favorirne l'avveramento nell'ordine positivo. Gl'incontri che per contingenze diverse, ma con frequenza ed estensione crescenti, avvengono tra i componenti dei varî gruppi, sono la *bona occasio* per riconoscere reciprocamente l'identità dell'essenza spirituale che è propria di tutti gli uomini, e stabilire quindi rapporti, che hanno appunto per base il riconoscimento, almeno parziale, di cotesta unità di natura.[1]

Così, sia per l'elaborazione interna che si compie nel diritto di ciascun popolo, sia per comunicazioni ed interferenze scambievoli tra popoli distinti, si perviene di grado in grado all'accoglimento di criteri giuridici universali, atti a comprendere tutta l'umanità; si costituisce, in somma, e si perfeziona un sistema di concordanze, una *societas humani generis*, fondata sui diritti inerenti per natura ad ogni persona. Quello che nella ragione è esigenza *a priori*, si esplica nella storia con un lento processo, attraverso le più complesse e varie vicende.

La scienza del diritto universale comparato raccoglie ed ordina appunto i momenti di questo processo, in cui si riflette l'adempimento di un'esigenza finale della ragione; e diviene per tal guisa essa stessa un efficace stromento della progressiva unificazione del diritto umano. Ciò che distingue siffatta scienza dalla storia giuridica in senso stretto, e fa che il suo disegno in certo modo si sovrapponga alle storie dei singoli diritti delle nazioni, è precisamente questo suo assunto di carattere universale. I dati dell'esperienza giuridica non sono considerati da essa come semplici accadimenti, relativi soltanto alle cagioni particolari che li produssero, ma anche, ed essenzialmente, in quanto rappresentano un certo atteggiamento o grado di esplicazione dello spirito umano nella forma del diritto. Il punto

[1] Si può osservare che anche la guerra serve in effetto al raggiungimento di questo fine, del quale essa è nell'apparenza la negazione. „La guerra stessa", scriveva egregiamente il Cattaneo, „colla conquista, colla schiavitù, colli esilii, colle colonie, colle alleanze pone in contatto fra loro le più remote nazioni; fa nascere dalla loro mescolanza nuove stirpi e lingue e religioni e nuove nazioni più civili, ossia più largamente sociali; fonda *il diritto delle genti*, la *società del genere umano*, il mondo della filosofia. In mezzo alle guerre l'uomo riconosce a poco a poco nel suo nemico il suo simile" (*Del diritto e della morale*, in *Op.*, vol. VI, p. 333).

di vista puramente storico o *cronologico* è così superato: ogni formazione giuridica assume il posto che le compete per il suo contenuto d'idea, qualunque sia il popolo e il tempo in cui si è presentata di fatto. Secondo tale criterio, che suppone bensì la notizia storica, ma è per sè *metastorico*, istituzioni moderne e antiche, spettanti a popoli d'ogni parte del mondo, possono e debbono esser raccolte in un solo gruppo, sempre che in esse si presenti attuata la medesima concezione giuridica; la quale rivela il suo umano significato appunto per ciò, che appaia in modo uniforme presso genti lontane e tra loro non conosciute, in una fase determinata del loro rispettivo sviluppo.

Dirigendo le sue ricerche in cotesto senso, la scienza del diritto universale comparato segue e ricostruisce nei gradi del suo divenire fenomenico quell'idea del diritto, che si ritrova una e intiera nella pura ragione. Le due considerazioni sono possibili, e s'incontrano finalmente per ciò, che è lo stesso spirito umano che produce il diritto nell'ordine fenomenico, e lo contempla in se stesso *sub specie aeterni*; è la stessa esigenza della giustizia, che avverata parzialmente e per gradi nel corso storico, si afferma categoricamente nella coscienza come ideale assoluto, al quale i singoli fatti d'ordine empirico voglion essere ragguagliati.

Da tutto ciò che siam venuti esponendo è agevole trarre la conclusione. Se la scienza del diritto universale comparato verte nella sfera dell'esperienza, traendo alimento dai dati della fenomenologia giuridica come tale, ha nondimeno tutta una serie di premesse e di addentellati filosofici, senza dei quali necessariamente cadrebbe. Essa, che è e vuol essere scienza empirica, è per altro il limite di approssimazione della scienza alla Filosofia del diritto, e trova in questa i suoi principî e il suo compimento; come la Filosofia del diritto può e deve alla sua volta trarre profitto, per l'applicazione e il riscontro fecondo dei suoi criteri, da ciò che vien posto in luce da quella scienza.

Come, esistendo in verità siffatti rapporti, si sia potuto ravvisare un'antitesi tra giurisprudenza comparativa e Filosofia giuridica, fino a dichiarare a questa la guerra in nome di quella; come si sia potuto scrivere, per esempio dal Post, che, sorta ormai la giurisprudenza comparativa, la speculazione filosofica sul diritto „vollkommen einer vergangenen Zeit ange-

hört"[1], si stenterebbe a comprendere, se non fosse ormai troppo nota la forza del pregiudizio antifilosofico ai nostri giorni; se non si sapesse abbastanza che le più basse forme dell'empirismo, sconfitte e bandite dal campo della Filosofia generale, si son rifugiate e si annidano ancora tenacemente nelle sue diramazioni particolari, e sopra tutto nella Filosofia del diritto.

A confermare, del resto, l'infondatezza del pregiudizio accennato in questa materia, può valere ancora un richiamo storico.

Colui che primo formulò rigorosamente il programma di una giurisprudenza universale comparativa (senza pure aver conosciuto, per quel che sembra, i tratti già disegnati dal solitario genio del Vico) fu uno scrittore noto sopra tutto come criminalista, ma che pur dovrebbe avere un posto cospicuo nella storia della Filosofia del diritto, se tale storia non fosse per gran parte ancora da fare: vogliam dire Paolo Anselmo di Feuerbach (1775—1833), il cui scritto: *Idee und Nothwendigkeit einer Universaljurisprudenz*, pubblicato solo dopo la morte di lui[2], merita bene d'esser sottratto al totale oblio che ancora l'avvolge.[3] Quel medesimo Feuerbach che, cresciuto alla scuola del Reinhold, non uscì mai dall'orbita della Filosofia kantiana, e prevenne in alcuni svolgimenti ed

---

[1] Post, *Der Ursprung des Rechts* (1876), p. 4; cfr. p. 27. Simili gratuite dichiarazioni antifilosofiche, in contrasto anche con principî *effettivamente* seguiti dal Post medesimo, si trovano pure in altri suoi scritti, ad es.: *Das Naturgesetz des Rechts* (1867), p. 59, *Die Grundlagen des Rechts und die Grundzüge seiner Entwickelungsgeschichte* (1884), p. X e ss., *Üb. die Aufgaben einer allgem. Rechtswiss.*, cit., p. 2, ecc. Così anche l'Achelis (*A. H. Post und die vergleichende Rechtswiss.*, 1896) parla di un „diametralen Gegensatz" tra giurisprudenza comparativa e Filosofia del diritto (p. 17). Sulle fondamentali lacune ed incongruenze metodologiche del Post, cfr. Schuppe, *Die Methoden der Rechtsphilosophie* (in *Zeitschr. f. vergl. Rechtswiss.*, 1884), p. 232 e ss., Stoerk, *Studien zur sociologischen Rechtslehre* (in *Archiv f. öff. Recht*, 1886), p. 544 e ss., Petrone, *La fase recentissima della Filosofia del dritto in Germania* (1895), p. 149 e ss.

[2] V. A. v. Feuerbachs *Biographischer Nachlaß*, veröff. v. seinem Sohne Ludwig F. (2. Ausg., 1853), II Bd., p. 378 e ss. Alla necessità di una „vergleichende Jurisprudenz" il Feuerbach aveva accennato già anche nella sua prefazione alle *Jurist. Abhandl.* dell'Unterholzner (1810; in A. v. F. *Kleine Schriften vermischten Inhalts*, 1833, p. 163 e s.).

[3] Di tale scritto non è alcun cenno nemmeno nei più notevoli saggi storici e bibliografici sull'argomento, come quelli del Meili, *Institutionen der vergleichenden Rechtswissenschaft* (1898), e del Pollock, *The history of Comparative Jurisprudence* (in *Journ. of the Society of Comparative Legislation*, 1903).

applicazioni giuridiche lo stesso Kant; quel Feuerbach che nella *Kritik des natürlichen Rechts*, nel saggio intitolato *Anti-Hobbes*, nel discorso *Über Philosophie und Empirie in ihrem Verhältnisse zur positiven Rechtswissenschaft*, e in altre opere, trattò i maggiori problemi della metafisica del diritto secondo i principî del razionalismo critico, fu precisamente il primo che ebbe un'idea chiara, compiuta e mirabilmente esatta della necessità e dell'assunto di una scienza del diritto universale comparato; scienza che, se è tuttora agl'inizi, allora doveva parer quasi un'utopia. Egli comprese perfettamente che il principio assoluto della giustizia, quale si ricava per deduzione dalla pura ragione, nè sostituisce, nè esclude la cognizione piena ed approfondita del fenomeno giuridico, cui si giunge per il raffronto delle istituzioni di tutti i popoli e tempi; che anzi i due ordini di ricerche debbono necessariamente coesistere e integrarsi a vicenda.

Per i pensieri da lui svolti in questo proposito, ed in ispecie per le sue vedute metodologiche sulla giurisprudenza comparativa, il Feuerbach merita veramente il nome oggi abusato di precursore; e il ricordo della sua opera ci è qui sembrato opportuno, oltre che nel puro rispetto storico, anche perchè essa costituisce una nuova prova di ciò che abbiamo cercato di dimostrare: cioè che l'idea di una scienza del diritto universale comparato non è punto legata per sua natura a una concezione empirica della Filosofia del diritto, ma scaturisce al contrario, realmente e logicamente, da una sua concezione razionale.

DISKUSSION.

Vidari: Ho ascoltato con interesse la bella comunicazione dell'amico G. Del Vecchio, sia perchè essa conferma quell'indirizzo di pensiero che già ebbi a lodare nei suoi lavori precedenti, sia perchè io godo di trovarmi quasi interamente d'accordo con lui. Soltanto in un punto mi pare di poter dissentire, ed è nel ritenere necessario, come egli opina, alla cernita del materiale caotico della fenomenologia giuridica e morale la precedente determinazione del concetto di moralità e di giustizia. Io credo che si possa bene, per aver un criterio direttivo nella indagine storica, appellarsi alla coscienza medesima dei popoli, dei quali si vanno indagando le istituzioni, ritenendo, almeno in via provvisoria, giuste o rette quelle che da essi sono in coscienza ammesse come tali, riservandosi poi naturalmente di risalire, per mezzo di una indagine comparativa degli elementi storici, alla determinazione filo-

sofica del concetto ideale di giustizia. Talchè la indagine storica avrebbe in sè, o nella coscienza popolare a cui si appella, il suo criterio, e costituirebbe la base o il fondamento necessario per la costruzione di una vera scienza filosofica del diritto e della morale.

Lasson.

Toennies.

Del Vecchio (Schlußwort).

DAS PROBLEM DER RECHTSPHILOSOPHIE.

Von Felix Somló,
Professor an der Universität Kolozsvár (Klausenburg).

Das gemeinsame Problem, das sich alle Rechtsphilosophien stellten, ist die Festsetzung gewisser Prinzipien für das richtige Recht.

Es handelt sich dabei — mit anderen Worten — immer um Prinzipien, die uns anstatt der herkömmlich rein-empirischen zu einer wissenschaftlichen Gesetzgebung verhelfen sollten.

Das Problem eines wissenschaftlich festgestellten Rechtes läßt sich aber in zwei ganz verschiedene Komplexe von Fragen teilen. Erstens handelt es sich dabei um die durch das Recht zu erreichenden Zwecke und zweitens um eine wissenschaftliche Feststellung jener Mittel, die zur Erreichung dieser Zwecke führen.

Der erste Teil der Fragestellung ist eine Spezialität der Gesellschaftswissenschaften. In den übrigen Wissenschaften findet sich diese Fragestellung nicht. Normen werden ja auch von anderen Wissenschaften aufgestellt, jede angewandte Wissenschaft ist eigentlich eine normative, denn sie schreibt zur Erreichung gewisser Zwecke ein bestimmtes Handeln vor. Nur befassen sich diese Wissenschaften nicht mit der Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer Zwecksetzung, sondern entnehmen die Zwecke, zu deren Erreichung sie ein gewisses Handeln bestimmen, einfach dem Bewußtsein oder sich aufdrängenden praktischen Bedürfnissen. Die Zwecke sind demnach für diese Wissenschaften etwas Gegebenes und ihre Aufgabe besteht nur darin, die geeigneten Mittel zur Erreichung dieser Zwecke ausfindig zu machen.

Dieser zweite Teil der Fragestellung ist nun aber den normativen Sozialwissenschaften mit den übrigen praktischen Wissenschaften gemeinsam. Ist einmal der zu erreichende Zweck auf die eine oder andere Weise erfaßt, so handelt es sich bei der Bestimmung der geeigneten Mittel eigentlich immer um die Kenntnis

von kausalen Zusammenhängen, d. h. um die Frage: Welche Ursachen führen jenes Resultat herbei, das wir bezwecken? Die Beantwortung dieser Frage setzt sowohl in den normativen Sozialwissenschaften, wie in allen übrigen praktischen Wissenschaften die Kenntnis gewisser kausaler Zusammenhänge, also eine reine Wissenschaft, voraus.

Die ältere Rechtsphilosophie befaßte sich mit diesem letzteren Problem nicht. Sie hatte mit einer reinen Wissenschaft der kausalen Zusammenhänge, deren Anwendung zu einer wissenschaftlichen Gesetzgebung führen sollte, nichts zu tun, sondern sie wollte das richtige Recht, ohne die Sätze einer solchen Wissenschaft in Anspruch zu nehmen, einfach aus gewissen allgemeinen Sätzen deduzieren. Theoretische und praktische Wissenschaft fielen in ihr zusammen.

Die meisten Versuche der neueren Rechtsphilosophie hingegen sind durch die Zuhilfenahme einer reinen Sozialwissenschaft charakterisiert.

Nur wird das Verhältnis dieser kausalen Sätze zum Handeln und zum Sollen sehr verschieden gefaßt.

So sehen wir eine Rechtsphilosophie, die das Zweckproblem gänzlich fallen läßt und bloß aus der Erkenntnis des kausalen Zusammenhanges des Rechtes mit anderen Erscheinungen die Normen des sozialen Handelns ableiten will.

Es gibt nach dieser Ansicht eiserne soziale Gesetzmäßigkeiten, welche das soziale Geschehen bestimmen. Das richtige soziale Verhalten ist jenes, das mit diesen Naturgesetzen des sozialen Lebens konform ist und sich denselben nicht in ohnedies ganz unnützer Weise widersetzt. Wir können die naturgesetzmäßigen Ereignisse nach dieser Ansicht weder willkürlich hervorbringen, noch können wir sie willkürlich verhindern. Es kommt, was in naturgesetzmäßiger Weise kommen muß. Wir können das Kommende nicht aufhalten, aber wir können uns schädigen, wir können uns Gefahren aussetzen, indem wir uns kurzsichtig dem Unaufhaltsamen widersetzen.

Fassen wir die soziale Gesetzmäßigkeit in dieser Weise auf, so bleibt für eine Anwendung unserer Kenntnisse und für ein zielbewußtes Handeln, also für eine wissenschaftliche Gesetzgebung, konsequenterweise überhaupt kein Raum. Und es ist inkonsequent, wenn diese Richtung, um einem Fatalismus auszuweichen, neben den gewaltig einherschreitenden Naturnotwendig-

keiten doch noch ein klein winziges Plätzchen für eine kluge Anpassung oder ein kurzsichtiges Dawiderhandeln reserviert. Denn konsequent gedacht, ist auch dieses Anpassen oder Dawiderhandeln streng in der Naturnotwendigkeit mitinbegriffen, und kann nicht außerhalb derselben stehen.

Eine der vorangegangenen sehr ähnliche Richtung der neueren Rechtsphilosophie ist diejenige, welche auf Grund einer Bestimmung von *Entwicklungstendenzen* des sozialen Geschehens wissenschaftliche Direktiven für die Gestaltung des Rechtes gewinnen will.

Unter Entwicklungstendenz wird eine gewisse Regularität, eine Richtung der Entwicklung verstanden, von welcher angenommen wird, daß sie in einer näheren oder ferneren Zukunft anhalten wird. Was unter Entwicklungstendenz verstanden wird, ist demnach nichts anderes als eine mehr oder weniger begründete Vermutung über die zukünftige Entwicklung.

Nun sollen diese Tendenzen eine Direktive für die Gestaltung des Rechtes abgeben. Unsere Rechtsgestaltung wäre mit den erkannten Tendenzen der Rechtsentwicklung in Einklang zu bringen. Diese Auffassung ist ein schwacher Abklatsch der vorherigen. An Stelle der Gesetze treten die bescheidenen Tendenzen mit der Warnung an uns heran, uns ihnen in kluger Weise zu fügen, da wir gegen sie ohnedies nichts vermögen.

Wenn nicht einmal aus der Erkenntnis sozialer Gesetze wie wir sahen — Normen des Handelns folgen, so können solche um so weniger aus jener Wahrscheinlichkeit folgen, welche bezüglich der sozialen Zukunft in den Entwicklungstendenzen zum Ausdruck gelangt. Will jemand die Todesstrafe abgeschafft wissen, so muß er ganz anders geartete Gründe dafür haben, als die Tatsache, daß sie im Rückschritt begriffen ist, oder die Wahrscheinlichkeit, daß sie abgeschafft werden wird.

Den Bestrebungen, aus kausalen Naturgesetzen ohne Zuhilfenahme von Zweckbestimmungen die Prinzipien einer wissenschaftlichen Rechtssetzung abzuleiten, ist sehr nachdrücklich Stammler entgegengetreten. Seine diesbezüglich sehr angebrachte Kritik schlägt jedoch in das entgegengesetzte Extrem um. Stammler postuliert zwei autonome Welten von Gesetzmäßigkeiten: die kausale und die teleologische. Für die Wissenschaft vom richtigen Rechte glaubt er der ersten gänzlich entsagen und dieselbe ausschließlich in das Reich der teleologischen Gesetz-

mäßigkeiten verlegen zu dürfen. Wir kämen demnach ganz umsonst zur Erkenntnis von was immer für Kausalitätsgesetzmäßigkeiten bezüglich des sozialen Lebens, denn diese Erkenntnis fände nirgends einen Anschluß an die praktische Wissenschaft vom richtigen Recht. Die Stammlersche Rechtsphilosophie macht sich erbötig, aus einem Endzweck ohne Beistand jedweder kausalen Erkenntnis das richtige Recht festzustellen. Seine Rechtsphilosophie gelangt hierdurch der alten Naturrechtsphilosophie ziemlich nahe. Sie vermeidet zwar den Hauptfehler derselben und will kein inhaltlich unabänderliches Recht darstellen, sie glaubt aber, aus einem Vernunftprinzip durch logische Schlüsse das wandelbare richtige Recht, d. h. das unter „empirisch bedingten Verhältnissen theoretisch richtige Recht" herleiten zu können.

So grundverschieden die Stammlersche Rechtsphilosophie ansonst vom Utilitarismus ist, so ist doch der hier hervorgehobene Fehler beiden gemeinsam. Auch die utilitaristische Rechtsphilosophie meint ihre Aufgabe gelöst zu haben, wenn sie die Zwecke des sozialen Handelns angibt. Die utilitaristische Rechtsphilosophie antwortet gleichfalls wie Stammler: Handle zweckgemäß, nur daß sie den obersten Zweck anders formuliert. Hiermit ist sie aber auch fertig. Kausale soziale Gesetzmäßigkeiten braucht sie ebensowenig wie Stammler.

Die eigentlichen Leistungen der neueren Rechtsphilosophie gehören dem Gebiete der Kausalforschung an. Es handelt sich hauptsächlich um die Erkenntnis der kausalen Gesetze des Rechtslebens, die uns zu einer wissenschaftlichen Gesetzgebung verhelfen sollen. Wenn sie auch die Endzwecke einer solchen nicht angeben können, so ermöglichen sie doch immerhin eine wissenschaftliche Methode der Betreibung der empirischen Zwecke.

Die Erforschung der Gesetzmäßigkeiten des Rechtslebens mußte natürlich von einer Untersuchung der zu erklärenden Tatsachen ihren Ausgangspunkt nehmen und mußte daher an die Bestrebungen der historischen Rechtsschule anknüpfen.

Die historische Schule blieb zwar noch streng am Konkreten haften, doch lag es nahe, den Gesichtskreis der rechtsgeschichtlichen Forschung durch die Heranziehung ethnologischen Materiales zu erweitern. Es entstand die ethnologische Jurisprudenz. Die frappanten ethnologischen Parallelen einerseits, die merkwürdigen Ähnlichkeiten zwischen historischen und ethnologischen Institutionen andrerseits, sowie manche Übereinstimmungen in

der Rechtsentwicklung der historischen Völker, forderten die Vergleichung geradezu heraus. Es entstand die vergleichende Rechtswissenschaft mit ihren rechtsphilosophischen Hoffnungen und Erwartungen im Hintergrunde.

Aber — wir sehen dabei viel mehr Rechtsvergleichung als Rechtsphilosophie. Die ersehnten rechtsphilosophischen Ufer dieses rechtsvergleichenden Datenmeeres wollen sich nicht recht blicken lassen. Das zusammengeschleppte kolossale Tatsachenmaterial führte mehr zur Ahnung der Gesetzmäßigkeit des Rechtslebens als zur Erkenntnis dieser Gesetzmäßigkeiten.

Es ist übrigens auch gar nicht ersichtlich, weshalb die Gesetze des Rechtslebens eben aus der Vergleichung isolierter juristischer Tatsachen folgen sollten. Muß es doch entgegengesetzt von vornherein viel wahrscheinlicher erscheinen, daß sich solche Gesetzmäßigkeiten erst aus einer Vergleichung der Zusammenhänge der juristischen Phänomene mit anderen — sowohl sozialen als nichtsozialen — Erscheinungen ergeben werden.

Die Gesetze der Wirtschaft können nicht aus isolierten Wirtschaftsdaten gezogen werden; wir können keine Gesetze der religiösen Entwicklung erhoffen, wenn wir im Laufe unsrer Untersuchungen die Tatsachen des religiösen Lebens von allen anderen abschneiden und nur diese aus ihrem natürlichen Zusammenhang herausgerissenen, isolierten Daten miteinander vergleichen. Ganz so schneidet sich auch jene rechtsphilosophische Richtung durch ihre Beschränkung auf die vergleichende Rechtswissenschaft von vornherein die Wege ab, die sie zur Erkenntnis der Gesetze des Rechtslebens führen könnten.

Es ist ein steter Fortschritt, der von der historischen Schule durch die ethnologische Jurisprudenz zur vergleichenden Rechtswissenschaft und zu den auf derselben fußenden rechtsphilosophischen Bestrebungen führte. Er muß aber noch weiter geführt werden. Die Soziologie hat hier der Rechtsphilosophie auf halbem Wege entgegengearbeitet. Das größte Verdienst der Soziologie scheint mir gerade darin zu bestehen, die verschiedenen sozialen Disziplinen auf den organischen Zusammenhang der sozialen Erscheinungen aufmerksam gemacht zu haben. Dieser soziologische Gesichtspunkt muß in der Rechtsphilosophie konsequent durchgeführt werden.

Es muß nunmehr zur systematischen Erforschung des Zusammenhanges kommen, der zwischen Recht und anderen Phä-

nomenen besteht. An Versuchen hierzu fehlt es sicherlich nicht. Zu den prägnantesten gehören unter vielen anderen die verschiedenen Versuche, die Tatsachen des Rechts mit jenen der Wirtschaft in Zusammenhang zu bringen.

Der gemeinsame schwache Punkt all dieser und ähnlicher Versuche ist aber die unzureichende Induktion. Diese und ähnliche Fragen können eben nur durch eine erschöpfende Induktion entschieden werden. Bei dem heutigen Stand der sozialwissenschaftlichen Forschung ist jedoch die erschöpfende Durchführung jeder derartigen Induktion eine wahre Unmöglichkeit. Wir sind hiermit beim springenden Punkt nicht nur der Rechtsphilosophie, sondern der ganzen Soziologie von heute angelangt.

Die erste Bedingung für die Erforschung sozialer Zusammenhänge ist eine Übersicht über sämtliche Gesellschaften, von denen wir Kunde haben, also sowohl über jene, die gewesen sind, als über jene, die heute existieren. Solange jeder Soziologe nur einige, der eine diese, der andere jene Gesellschaften kennt, gibt es eigentlich keine ernstliche Induktion, sondern nur eine Exemplifikation.

Mit diesem Überblick allein wäre uns aber noch immer nicht gedient. Bei dem heutigen Stand der deskriptiven Gesellschaftswissenschaften ist es keine leichte Aufgabe, irgendein soziales Phänomen mit einem anderen in Parallele zu stellen.

Derartige Probleme müssen sich aber dem induktiven Forscher massenhaft in den Weg stellen. Dazu kommt noch, daß, wenn schon jemand eine derartige Induktion unternimmt, seine Leistung bei dem heutigen Stand der deskriptiven Sozialwissenschaften geradezu unkontrollierbar wird.

Wir brauchen also erst einen Überblick über sämtliche Gesellschaften und zweitens müssen wir die Resultate der deskriptiven Sozialwissenschaft in eine Form bringen, welche die Kombination der verschiedenen sozialen Phänomene in beliebiger Weise erlaubt.

Es wäre das so etwas Ähnliches wie die Konstruktion eines wichtigen Untersuchungsapparates. Und das Resultat wäre eine Annäherung an die Forschungsmethode des Experimentes.

Die Suche nach dem richtigen Recht führt also zur Erforschung der kausalen Zusammenhänge des Rechtes mit anderen Erscheinungen und die diesbezüglichen Untersuchungen stellen uns vor das allgemeine soziologische Problem, die Korrelationen der sozialen Erscheinungen zu erforschen.

DISKUSSION.

Lasson erwiderte: Es gibt keine Gesetze des Rechtslebens, ebensowenig wie empirische Ursachen des Rechts. Alle Gesellschaften zu überblicken, um daraus empirische Gesetze zu entnehmen, ist ebenso unausführbar wie unfruchtbar. Schon in der Wissenschaft der Natur ergibt das Experiment höchstens ein ideales Schema für den Naturvorgang, aber nicht den Naturvorgang selbst. Ehe man an die Betrachtung des erfahrungsmäßigen Bestandes geht, muß man schon mit Begriffen und Erwartungen ausgestattet sein; sonst sieht man gar nichts. Begierden und Triebe, Bedürfnisse und Absichten erklären das Recht so wenig, wie sie die Sprache erklären. Wer den wesentlichen Faktor, die Vernunft, ausschaltet, kann keine Art und Form eines Gesetzes erklären und vom Rechte gar nichts verständlich machen. Die Soziologie, wie sie meistens getrieben wird, ist weiter nichts als ein Krankheitssymptom.

Eleutheropulos.

Tönnies wendet Lasson gegenüber ein, daß er, um nur ja „die gute alte" Rechtsphilosophie herauszustreichen, gleichzeitig für die historische Schule und für die Hegelschen Begriffe eintrete, die doch einander ganz entgegengesetzt waren, wie denn besonders der Hegelianer Gans, Herausgeber der Rechtsphilosophie, stark gegen die historische Schule, als von aller Philosophie verlassen, polemisierte. Die historische Schule war eben wesentlich konservativ und reaktionär, die Hegelsche Philosophie war progressiv, rationalistisch und liberal. Was die beiden Richtungen verbindet, ist der Entwicklungsbegriff. Aber die historische Schule ist mißtrauisch gegen alle moderne, revolutionäre Entwicklung. Hegel bejaht diese, wenigstens insoweit, als sie für ihn wirklich, d. h. vernünftig ist. Im Mittelpunkte des historisch-juristischen Denkens steht das Gewohnheitsrecht, in dem des Hegelschen das Gesetz und der Staat, „die Verwirklichung der Freiheit", „der Geist, der in der Welt steht und sich in derselben mit *Bewußtsein* realisiert". Hegel konnte zwar auch konservativ ausgelegt werden, aber dem Geiste seiner Rechtsphilosophie ist die *sozialistische* Konsequenz angemessener, die auch in seiner Schule sich am meisten lebensfähig erwiesen hat. Getreuer freilich reflektiert sich dieser Geist etwa in dem evolutionär-„staatssozialistischen" Gedanken Lassalles als im revolutionären Marxismus.

Pariser: Die Soziologie hat neben den Wertdiskussionen ihre eigene Bedeutung. Sie kann niemals die Stelle der Werte und Ziele setzenden Staats- und Gesellschaftslehren einnehmen, jedoch als psychologisch-historischer Unterbau ihr das Material der Bearbeitung und Interpretation darbieten. Dies kann der naturpsychologischen Verständigung gemäß und durch naturwissenschaftliche begriffliche Methode geschehen.

Somló (Schlußwort).

QUELQUES REMARQUES SUR LA CONCEPTION DU DROIT NATUREL DANS LA PHILOSOPHIE DE VICO.

Par Alessandro Levi,
Professeur de Philosophie du Droit à l'Université de Ferrare (Italie).

Pour n'abuser ni de votre patience ni de l'espace qui nous est concédé dans les comptes-rendus du Congrès, je me bornerai à de fugaces remarques sur la conception du droit naturel dans la philosophie du penseur napolitain du XVIII siècle, en me réservant de développer ailleurs les idées, qu'ici je ne veux qu'esquisser.

Vico[1] n'a pas doublé ce qu'on a depuis appelé le Cap Horn de la jurisprudence, c'est-à-dire la distinction entre le droit et la morale. Un philosophe, qui affirmait que la société du vrai et celle de l'*aequum bonum* se contiennent l'une dans l'autre et que le principe et le but de la jurisprudence et de la morale chrétiennes sont identiques[2], ne pouvait pas parvenir à une telle distinction, bien que dans le même ouvrage il pût dire que l'équité naturelle est une plus dure rigueur de droit, parce qu'elle ne délivre personne de son immuable droit ni lui concède rien de contraire à l'honnêteté.[3] Mais il ne sut trouver un critère de distinction entre le devoir et le droit.

Il vit tout de même que la morale est une formation, pour ainsi dire, connaturelle à la société, et dans sa *Vie* il raille un peu la morale *solitaire* ainsi des Stoïciens que des Épicuriens: les derniers étant des «sfaccendati chiusi ne'loro orticelli» (des fainéants, enfermés dans leurs petits potagers), les premiers étant des «meditanti che studiavano non sentir passione» (des penseurs, qui s'efforçaient ne pas éprouver des passions).[4]

---

[1] Les citations de Vico sont faites d'après la deuxième édition de G. Ferrari (Milano, Società tipografica de'classici italiani, 1852 et suiv.).

[2] *De universi juris uno principio et fine uno*, LIV—LVI (III, 35).

[3] *Ibid.*, CLXXXIX (III, 163—164).

[4] *Vita scritta da sè medesimo* (IV, 335).

Vico sut voir (et c'est là un titre immortel pour sa gloire) la naturalité du droit et son origine sociale. Le droit et la société humaine ne sont pas le produit d'un contrat. La nature humaine est une nature sociale, dit Vico, en faisant écho, à travers les siècles, au philosophe de Stagire; la sympathie sociale est naturelle dans les hommes. Grotius n'a pas distingué-dit-il-l'*occasion* de la *cause*. Ni l'utilité ni la nécessité ni la peur — comme ont dit Epicure, Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bayle — furent la *cause* du droit et de la société humaine. L'une ou l'autre ne furent que l'*occasion*, qui a contraint les hommes, naturellement sociaux et divisés par le péché originel, à vivre selon leur nature sociale.[1] Les hommes ont une élection naturelle à vivre selon justice.[2]

Il n'y a pas de société sans qu'il y ait aussi une justice. Le droit n'est qu'une propriété de la société; n'est — pourrait-on dire — qu'un aspect du fait social. Quoique les Juifs aient eu, par un don spécial de la divinité, un droit naturel spécial[3], toutes les nations ont leur droit. Vico explique cela comme un arrêt de la Providence, et dit qu'aucune société ne peut être fondée sans justice, c'est-à-dire *sine aliquo Dei Numine.*[4] N'importe; ce qui nous intéresse est la constatation que qui dit société, dit, en quelque sorte, justice.

C'est pour cela que Vico a distingué un *jus naturale gentium* et un *jus naturale philosophorum.* C'est ici — pensons-nous — le plus grand titre d'originalité de la conception du droit naturel de Vico. Il s'est appliqué, dans plusieurs lieux de ses œuvres, à démontrer et à accentuer[5] cette distinction. Qu'est-que l'un? et qu'est-ce que l'autre?

Le *jus naturale gentium* est l'ensemble des conditions juridiques, dans lesquelles se trouvent naturellement toutes les sociétés; ce que nous dirions l'*ordre juridique* des différents peuples, en ôtant à cette expression toute signification déontologique. Le droit naturel des nations — dit Vico au début de sa première *Scienza nuova*[6] — est né certainement avec les

---

[1] *De univ. juris uno princ.*, XLV—XLVI (III, 29—30).
[2] *Scienza nuova I*, I, 1 (IV, 11).
[3] *Scienza nuova II*, I, CV (V, 131).
[4] *De univ. juris uno princ.*, CLXVIII (III, 131).
[5] V., par exemple, sa *Vita* (IV, 391—392).
[6] *Scienza nuova I*, I, 1 (IV, 9).

coutumes communes des mêmes. Et comme il y a eu, dans le cours de l'histoire, trois espèces de natures: divine, héroïque, humaine, ainsi il y a eu trois espèces de droits: divin, héroïque, humain.[1]

Le droit naturel des philosophes, au contraire, est une méditation sur la parfaite idée de justice; une construction, pour ainsi dire, intellectuelle[2]; un ensemble des principes d'équité, que les hommes veulent faire triompher, par un effort conscient, quelquefois en opposition au droit existant.

Mais, comme le *jus naturale gentium* n'est, au fond, qu'un reflet des décrets de la Providence, il fournit les éléments même au *jus naturale philosophorum.*[3]

Le *jus naturale gentium* se divise, à son tour, en *prius* et *posterius*: le *prius* et celui, *quod natura omnia animantia docuit* (mais ici Vico fait ses réserves pour ce qui regarde les animaux inférieurs, qu'il retranche de la société juridique, limitée dans les bornes de l'humanité), et le *jus naturale posterius, quod naturalis ratio inter omnes homines constituit;* par la première partie du *jus naturale* l'homme tend tout simplement à son être, à sa conservation; par la deuxième, il tend au connaître, à son amélioration; et celle-ci est la partie la plus noble, la plus élevée, celle qui confirme et rend immuable la première (car, pour s'améliorer, il faut s'assurer des conditions d'existence).[4] En d'autres mots, le *jus naturale prius* serait l'ensemble des conditions élémentaires de la vie sociale (mariage, prolification, éducation), tandis que le *jus naturale posterius* est quelque chose de plus élevé, de conscient, des conditions de progrès (les deux parties répondent peut-être au moment statique et au moment dynamique de la société), quoique ce même *jus naturale posterius* ne puisse être confondu non plus avec le *jus naturale philosophorum*, qui est, plus encore qu'action, théorie: un droit rationnel. Cette distinction entre les faits et la théorie (bien que mêlée elle-même d'action, comme nous le verrons tout à l'heure) se retrouve aussi dans la morale (quoiqu'elle ne soit pas nettement séparée du droit,

---

[1] *Scienza nuova II*, IV (V, 463 et suiv.).

[2] V. *Scienza nuova II*, II (V, 175—177).

[3] *De const. jurispr. pars posterior: De const. philol.*, XXX (III, 444).

[4] *De univ. juris uno princ.*, LXXV—LXXVII; *De const. jurispr. pars prior: De const. philos.*, XIII et XVII (III, 47—50; 215; 220).

comme nous avons vu[1] : il y a, en effet, une morale des nations et une morale des philosophes.[1]

Le droit naturel de Vico a des points de contact avec le *jus naturale*, tel qu'il a été conçu par les Romains, au moins si l'on accepte la tripartition du droit, selon les Romains, en *jus civile*, *jus naturale*, *jus gentium*. Il est vrai que, dans un lieu du *De univ. juris uno princ. et fine uno*[2], Vico se prononce pour la bipartition du droit, en entendant le *jus naturale gentium* comme un *jus commune omnium populorum*; mais il n'est pas moins vrai que le droit naturel, pour Vico, n'est pas seulement ce droit, que les rapports humains toujours plus étendus, par moyen des guerres, des ambassades, des alliances, montrent commun à toute nation, mais aussi ce droit, qui est, pour ainsi dire, le substratum de toute organisation juridique et politique. Le droit naturel ne fût pas emporté à Rome des autres pays — dit Vico dans sa première *Scienza nuova*[3] — mais il naquit uniformément chez toutes les nations; celui des Romains ne fut le meilleur de tous que pour cela, qu'ils en prirent les éléments à tout l'univers alors connu, subjugué par leurs victoires.[4]

Les Romains ont su construire leur droit avec une merveilleuse subtilité: c'est là le secret de leur triomphe. La grandeur de leur jurisprudence naquit de la tutelle du droit privé chez les patriciens et du désir de la liberté chez les plébéiens; ainsi que toute grandeur des Romains naquit de la tutelle du droit public chez les patriciens et du désir d'en participer chez les plébéiens.[5]

La plèbe de Rome vivait d'abord seulement selon le *jus naturale* (c'est-à-dire avec cette seule organisation, qui dérive immédiatement de la nature des choses sociales) tandis que les patriciens vivaient *jure optimo*; par les XII tables fut *positum jus aequum omnibus.*[6]

Les *fictiones juris* pourvoyaient à concilier le respect pour le

---

[1] V. la note de G. Ferrari à un lieu de la *Scienza nuova II* (V, 241).

[2] *De univ. juris uno princ.*, CXXXVI (III, 85—87).

[3] *Scienza nuova I*, Tavola delle tradizioni volgari, XXXVIII—XXXIX (IV, 296).

[4] V. aussi *Scienza nuova I*, III, XXXII (IV, 216—222).

[5] *De const. jurispr. pars poster.: De const. philol.*, XXXIV (III, 473).

[6] Ibid., XXII et XXXVII (III, 397—398 et 481—482).

droit avec les nécessités de la vie; par ces fictions, au moyen desquelles on tutelait le *certum* du droit civil, érompait le *verum* du droit naturel.[1] Et, de même, le Préteur de Rome, qui avec les actions pourvoyait à la sécurité du droit civil, avec les exceptions pourvoyait aux nécessités du droit naturel.[2] Le *jus praetorium* est *ipsum jus naturale sub juris civilis aliqua persona et imagine.*[3] Le Préteur est celui qui introduisit dans les provinces les principes d'équité, c'est-à-dire le *jus naturale philosophorum*, ce *jus naturale philosophorum*, qui domine aussi les guerres actuelles.[4]

Et voilà la distinction bien marquée entre le *jus naturale gentium* et le *jus naturale philosophorum.* Le premier n'est que par hasard un élément de progrès; il est, dans son ensemble, le substratum de tous les droits, l'ordre juridique immanent, tandis que le *jus naturale philosophorum* est toujours un élément de progrès, un principe d'équité, qui triomphe sur la rigueur du *jus scriptum.*

Mais le droit naturel, ce *droit éternel qui marche dans le temps*[5] *(che corre in tempo)*, qui accompagne, comme l'ombre accompagne le corps, le développement juridique des nations, ou qui serait plutôt le miroir de ce développement, contiendrait-il quelque chose de déontologique? Ce droit naturel, en somme, serait-il non seulement le substratum, mais aussi le type pour tous les droits?

Des vers de Dante me bourdonnent aux oreilles:

> La contingenza, che fuor del quaderno
> della vostra materia non si stende,
> tutta è dipinta nel conspetto eterno.
> Necessità però quindi non prende
> se non, come dal viso in che si specchia,
> nave che per corrente giù discende. (Parad., XVII.)

Le progrès juridique serait-il comme le navire, dont parle Dante? ou serait-il a priori et mystérieusement déterminé par ce droit éternel qui marche dans le temps, et qui ne serait qu'un reflet de la volonté divine? Y-aurait-il une harmonie préétablie

---

[1] *De univ. juris uno principio*, CLXXXI—CLXXXII (III, 146—147).
[2] Ibid., CLXXXVII (III, 160).
[3] Ibid., (III, 161—162).
[4] *De const. jurispr. pars poster.: De const. philol.*, XXX (III, 447—448).
[5] *Scienza nuova I*, II, 4 (IV, 43).

entre la philologie et la philosophie? entre le *certum* et le *verum*?

La pensée de Vico n'est pas très claire à ce propos. Il dit que sa *Scienza nuova* n'est que le droit naturel des nations, tel qu'il a été voulu par la Providence divine[1], qu'elle n'est qu'une économie du droit naturel des nations[2], qu'il veut trouver un principe de droit naturel des nations, qui puisse expliquer les origines du droit romain et de tout autre droit pour ce qui regarde l'histoire, et soit conforme à la saine doctrine de la Grâce pour ce qui regarde la philosophie morale.[3]

Il parle souvent de la fonction de la Providence[4] et du *divinus juris circulus*, qui part de Dieu et retourne à Dieu.[5] Mais veut-il entendre son histoire idéale éternelle des nations comme quelque chose, qui s'accomplisse un peu en dehors, pour ainsi dire, de l'histoire réelle des peuples, comme une sorte d'évolution normale qui planerait au dessus de l'histoire des faits, à laquelle elle pourrait servir de modèle, ou, au contraire, comme quelque chose qui s'accomplit indéfectiblement, même à travers les erreurs des hommes?

Il parle de l'immanence du droit, qui n'est pas troublée par les déviations des faits[6], et dans un lieu remarquable du *De universi juris uno principio et fine uno* il dit, avec un style très séduisant, que, comme les préjugés vulgaires, par lesquels croit-on ou que le diamètre du soleil soit de deux pieds ou que les étoiles soient des petites lumières n'ôtent rien à la grandeur des astres, démontrée avec de puissantes raisons par l'astronomie, ainsi ni les perturbations des âmes ni les coutumes absurdes des barbares *quicquam jus naturae demutant. . . . Et si quandoque mutari videtur, ibi non jus, sed facta mutantur.*[7] Mais, avec cela, veut-il faire allusion à une ordre juridique, qui serait, comme nous avons dit, une sorte de substratum de tout droit civil, ou plutôt à un ordre idéal, qui serait supérieur à l'ordre des faits?

M. Croce, tout récemment, a interprété l'idée de la Providence

---

[1] Ibid., I, 4 (IV, 16). — [2] Ibid., I, 5 (IV, 18). — [3] *Vita* (IV, 333).

[4] V., par exemple, *Scienza nuova I*, II, 1 ; Conchius ; Tavola delle discov. gener. (IV, 39, 287, 288, 297—299).

[5] V. par ex., *De univ. jur. uno princ.*, CLVI (III, 115).

[6] *Scienza nuova II*, IV (V, 531—535).

[7] *De univ. juris uno princ.*, XLVIII (III, 31).

dans Vico comme un équivalent de l'idéal moral, immanent dans la société.[1] Nous n'irions pas, peut être, jusqu'ici. Mais il est sûr que bien que Vico se vante en plusieurs lieux de son orthodoxie, et bien qu'il s'oppose fièrement à Grotius, son droit naturel pourrait subsister — croyons-nous — sans sa Providence.

Le monde des nations — dit-il — a été fait certainement par les hommes; ses principes doivent donc être retrouvés dans la nature de notre intelligence humaine, et dans la force de notre raison.[2] Il n'est pas allé, il est vrai, jusqu'à voir dans le droit une catégorie: quelqu'un peut le blâmer pour cela; nous autres, au contraire, nous devons le louer pour avoir dit, dans ce lieu tant de fois cité, que «*natura di cose* altro non è che *nascimento* di esse in *certi tempi* e con *certe guise*; le quali *sempre* che sono *tali*, indi *tali* e *non altre nascon le cose*»[3] et pour avoir démontré que le droit n'est qu'une de ces *guise*, une de ces façons, sous lesquelles se présente le fait social. Et, pour cela, nous pourrons conclure avec des mots spirituels de l'abbé Galiani, rappelés par M. Croce: «Vico osa tenter de passer à gué le fleuve des ténèbres méthaphysiques: il s'est noyé, mais il a servi de pont aux penseurs plus heureux qui ont voulu passer après lui.»[4]

---

[1] V. Croce: *Intorno all'etica di Giambattista Vico.* — «La Critica», VI, 1908, 71—77.

[2] *Scienza nuova I*, I, 11 (IV, 33).

[3] *Scienza nuova II*, I, XIV (V, 99).

[4] Croce: *Bibliografia Vichiana.* Napoli, 1904, p. 50.

VI. Sektion
ÄSTHETIK.

DIE DEFINITION DES SCHÖNEN IN KANTS KRITIK DER URTEILSKRAFT.

Von Kasimir Filip Wize.

In der Analytik des Schönen, dem ersten Abschnitt der Kritik der Urteilskraft, versucht Kant, den Begriff des Schönen vermöge seiner logischen Kategorientafel zu bestimmen. Es ist dies ein Weg, den Kant in seinen früheren Kritiken nicht betreten hat. Die Kategorientafeln in den Kritiken der reinen und der praktischen Vernunft sind eine Aufstellung von Formen, unter denen Urteile und Erscheinungen einer *gegebenen*, theoretischen oder praktischen Art betrachtet werden. In der Kritik der Urteilskraft soll die Eigenart des ästhetischen Urteils vermöge der Kategorien *erst ermittelt* werden. Daraus folgt *der* Unterschied zwischen den Kritiken, daß die praktischen und theoretischen Urteile nach allen zwölf Richtungen der logischen Kategorientafel Kants hin erfolgen können, während die Schönheitsurteile immer nur vier unveränderliche, den vier Kategoriengruppen entnommene Eigenschaften besitzen sollen. Die logischen und praktischen Urteile schalten also und walten bei Kant als freie Herren über die Kategorientafel; das Schönheitsurteil dagegen ist bei ihm ein Diener der Kategorien.

Wäre Kant gleichmäßig vorgegangen, so hätte er den Begriff des Schönen unabhängig von den Kategorien bestimmt oder als bekannt vorausgesetzt und hätte dann dem fertigen Begriff eine ähnliche, freie Verfügung über die Kategorien zugestanden wie den logischen und praktischen Urteilen. Sobald man den fertigen Begriff des Schönen gebildet hätte, dürfte man über etwas mit Rücksicht auf die Kategorie der *Quantität* sagen, daß es im allgemeinen, im besonderen oder einzelnen Fall ge-

falle, auf die der *Qualität*, daß es gefalle, nicht gefalle oder daß man das Urteil als ein nicht näher zu bestimmendes dahinstelle, auf die der *Relation*, daß es uns kategorisch, hypothetisch oder disjunktiv gefalle, auf die der *Modalität*, daß das Urteil, ob etwas schön sei, im gegebenen Fall problematisch, assertorisch oder apodiktisch sei. Auf demselben Wege könnte man wohl auch eine Tafel der Kategorien des Schönen, ähnlich der „Tafel der Kategorien der Freiheit" in der Kritik der praktischen Vernunft, herstellen. Ihr Titel würde etwa „*Tafel der Kategorien der Urteilskraft in Ansehung der Begriffe des Schönen und Häßlichen*" lauten.

Das Allgemeinschöne streng nach den logischen Kategorien Kants zu bestimmen, ist unmöglich. Die Gesamtheit der Kategorien, sei es bei Kant oder der weniger künstlichen bei Aristoteles oder gar der am vielfältigsten unterschiedenen bei Renouvier, läßt sich nicht überall anwenden, es müßte denn für ein wirkliches, singuläres Objekt, oder auch vielleicht für einen Begriff im Kopfe eines bestimmten Individuums, was einem Objekt gleichkäme, im gegebenen Zeitpunkte und am gegebenen Ort, in bestimmter Lage usw. sein. Zur Bestimmung von allgemeinen Gegenstandsbegriffen reichen die drei Kategorien Lockes, *substantia*, *modus* und *relatio* aus. Bei einem abstrakten, attributiven, prädikativen Begriffe, wie das Schöne, fällt die Kategorie der Substanz ohne weiteres weg; es bleibt nur die Kategorie der Qualität und der Relation, modus und relatio. Ein abstrakter Begriff ist eben die Bestimmung einer Eigenschaft, Qualität, der zur Vollständigkeit die Kategorie der Relation beigefügt werden kann, um den Unterschied zwischen der gegebenen Eigenschaft mit verwandten Eigenschaften auszudrücken. Durch die Bestimmung vermöge der Relation wird gewissermaßen die Gattung angezeigt, zu der der gegebene Begriff die Art ist, indem er, ein Glied unter verwandten, mit ihnen zusammen eben die Gattung ausmacht. So darf der Begriff „schön" etwa in *Relation* mit „gut" und „wahr" gebracht werden, wie es Kant, wie wir gleich sehen werden, mehr oder minder bewußt, selber tut. Alle drei Arten von Begriffen, „Schön", „Wahr" und „Gut" bilden zusammen die bestimmte Gattung *der objektiven Werturteile im Hinblick auf die drei geistigen Verhaltungsweisen des Menschen, die ästhetische, theoretische und praktische.*

Kant selbst schien unwillkürlich zu fühlen, daß die Kategorie der Qualität vor allem dazu berufen ist, wenn nicht alle abstrakten Begriffe, so doch wenigstens den des „Schönen", zu bestimmen. Es zeugt davon die erste Anmerkung zu § 1 der Kritik der Urteilskraft: „Die Qualität habe ich zuerst in Betrachtung gezogen, weil das ästhetische Urteil über das Schöne auf diese zuerst Rücksicht nimmt". Es ist das freilich keine Begründung, aber gerade die Tautologie, die in ihr enthalten ist, beweist, daß Kant *unbewußt* das Richtige empfand.

Merkwürdigerweise ist aber die Bestimmung des Schönen der Qualität nach von Kant nicht einmal seiner eigenen Kategorie der Qualität, wie sie in der Kritik der reinen Vernunft gestaltet ist, entnommen worden. Was läßt sich denn auch mit dieser Kategoriengruppe anfangen, die in bejahende, verneinende und unendliche Urteile zerfällt? Irgendwelcher Inhalt kann ja nur außerhalb dieser Kategorie liegen; er wird nur mit ihrer Hilfe bestätigt, verneint oder in Ungewißheit gelassen. Folgerichtig bestimmt denn auch Kant das Schöne der Qualität nach, ohne auf die Natur seiner eigenen Kategorie Rücksicht zu nehmen. Der Qualität nach soll gemäß dem in § 1 der Kritik der Urteilskraft Gesagten das Schönheitsurteil „ästhetisch" sein. Diese Tatsache soll das Schöne mit dem Gefühl, nicht mit dem Verstand verknüpfen, wodurch das Schönheitsurteil fernerhin *subjektiv*, *empirisch*, nicht *logisch* sein soll.

Durch diese dem Schönheitsurteil zugeschriebenen Eigenschaften der Qualität nach verfällt Kant in einen gewissen Widerspruch mit seinen, nun folgenden Bestimmungen des Schönen, gemäß den drei übrigen Kategoriengruppen. Sie alle verhelfen nämlich Kant zur Ermittlung von *Prinzipien a priori*, also im Sinne Kants zur Ermittlung von *logischen*, *nicht subjektiven*, *nicht empirischen* Prinzipien für das Schöne. Die Kategoriengruppen der Quantität und Modalität unterstützen einander; denn sie ergeben für das Schöne in den Augen Kants die apriorischen Momente der *Allgemeinheit* und *Notwendigkeit*, was wohl zusammen eine *Allgemeingültigkeit* des Schönen begründet. Die Kategorie der *Relation* ergibt für Kant als Moment des Schönheitsurteils die „apriorische" Eigenschaft der *Zweckmäßigkeit*.

Was nun die Allgemeingültigkeit des Schönen anbetrifft, so weiß Kant den Widerspruch, der auf der Apriorität dieses Mo-

ments und auf der anderswo konstatierten Subjektivität des Schönheitsurteils beruht, in gewisser Hinsicht zu versöhnen. Es wird für ihn das Schöne zum Objekt eines *allgemeinen* Wohlgefallens *ohne Begriffe*, die *subjektive* Notwendigkeit hinwiederum dieses Wohlgefallens wird unter der Voraussetzung eines *Gemeinsinnes* als *objektiv* vorgestellt. Besonders durch den letzten Umstand ist das a priori des Schönen wenigstens in Rücksicht auf die Allgemeingültigkeit des Schönen aber nichts anderes mehr, als eine κοινὴ ἔννοια der Stoa. Damit kann man nur einverstanden sein, doch ist für die Bestimmung des Schönen nichts Wesentlicheres gewonnen, als daß es zu der großen Gruppe der *Gemeinbegriffe* gehöre. —

Als solch ein allgemeines, objektives Urteil ist das *Schöne* folgerecht dem *Angenehmen*, als einem subjektiven, besonderen Urteile, zur Seite zu stellen, wie es Kant auch tut, und was entgegen Lotze und Hartmann aufrechterhalten werden darf. Nur muß bemerkt werden, daß das Angenehme dem Schönen nicht ohne weiteres koordiniert ist. Angenehmes geht nämlich auf reale Zwecke aus, während das Schöne „*interesselos*" ist. Angenehmes ist dem Guten zur Seite zu stellen. Es ist ein besonderes, mehr auf das Subjekt Rücksicht nehmendes *praktisches* Urteil, während das Gute ein allgemeines, mehr objektives, praktisches Urteil ist. Beiden Urteilen entspricht im Bereiche des ästhetischen Verhaltens das allgemeine Werturteil „*Schön*", das besondere „*Gefallend*", im Bereiche des theoretischen Verhaltens das allgemeine „*Wahr*", das besondere „*Klar*". Diesen Werturteilen würden die Unwerturteile, die allgemeinen, mehr objektiven „*Böse*", „*Häßlich*", „*Falsch*" und die besonderen, mehr subjektiven „*Widrig*", „*Mißfällig*" und „*Verworren*" entgegenzuhalten sein.

Aus dem Umstande, daß das *Gefallende* als ein besonderes, mehr subjektiv aufzufassendes *ästhetisches* Urteil angenommen werden darf, und daß dem Gebiete des Ästhetischen — Urteile von beiderlei Art, also von einer allgemeineren und einer mehr besonderen, ebenso wie dem praktischen und dem theoretischen Gebiete zu Gebote stehen, ergibt sich noch ein weiterer Grund für die Behauptung, daß die Allgemeingültigkeit des Schönen kein wesentliches, d. h. kein besonders die Eigenart des Schönen, als eines *ästhetischen* Urteils, kennzeichnendes Merkmal ist.

Auch die Kategorie der Relation verhalf Kant zu keiner belangreichen Bestimmung des Schönen. Er folgerte aus ihr die *Zweckmäßigkeit*, die sich seiner Ansicht nach auf der Wohlanordnung der einzelnen Elemente im ästhetischen Gegenstande gründet. Ist jedoch „Zweckmäßigkeit" überhaupt der richtige Ausdruck für die ästhetische Wohlanordnung? Zweckmäßigkeit hat doch einen Zweck, ein Ziel vor Augen. Das Ästhetische geht aber auf Zwecke nicht aus, es ist, wie wir von Kant anderswo erfahren, *interesselos*. Die Zweckmäßigkeit gehört auch in Wirklichkeit dem Gebiete der praktischen Philosophie an. Wenn Kant in der Einleitung zu seiner Kritik der Urteilskraft als hauptsächlichstes Prinzip a priori für die praktische Philosophie *nicht* die *Zweckmäßigkeit*, sondern den *Endzweck* aufstellt, so ist das nur ein Notbehelf. Er hat unachtsamerweise die Zweckmäßigkeit der Ästhetik zugewiesen; deshalb wählt er für die praktische Philosophie einen besonderen Fall der gewissermaßen schon vergebenen, allgemeineren Zweckmäßigkeit, den *Endzweck*. Der Zweckmäßigkeit in der praktischen Philosophie entspricht im Bereiche der theoretischen Philosophie richtig, so wie es auch Kant annimmt, die *Gesetzmäßigkeit*, in dem der Ästhetik aber die *Ebenmäßigkeit*. Ebenmäßigkeit ist die *uninteressiert* aufgefaßte Zweckmäßigkeit, die „*sinnlich*", „*ohne Begriffe*" gefallende *Gesetzmäßigkeit*. Eben-, Gesetz- und Zweckmäßigkeit sind besondere Fälle der allgemeinen Wohlanordnung, des κόσμος, des r'tam der Inder, des λόγος, wenn man will, aller Erscheinungen.

Was nun die Ebenmäßigkeit allein anbetrifft, so ist sie ein anderer Ausdruck für den in der Ästhetik sonst üblichen: „*Einheit in der Mannigfaltigkeit*". Dieses Prinzip wurde oft als Inbegriff alles Ästhetischen aufgefaßt. Das griechische κόσμος ist Welt, Ordnung und auch Schönheit, das polnische „*ładny*" heißt, der Wurzel nach geordnet, der Bedeutung jetzt nur noch — schön. Es ist wahr: „Einheit in der Mannigfaltigkeit" macht das Häßliche zum Schönen, doch klärt sie auch das Verworrene zum Verständlichen auf dem *theoretischen* Gebiete auf, schafft ferner das Chaotische zu zweckmäßig sich betätigenden Organisationen vom Standpunkte der *praktischen* Weltauffassung um.

Es hat also bei Kant auch die Kategorie der Relation, obschon sie das alte Prinzip der Einheit in der Mannigfaltigkeit bekräftigte, nicht nur nichts Besonderes für das Verständnis

des Schönen beigetragen, sondern durch das fälschliche Hineinziehen der Zweckmäßigkeit, eines praktischen Prinzips, nicht nur unmittelbar den eigentlichen Sachverhalt getrübt, sondern, wie wir wissen, auch *mittelbar* die Kritik des Geschmacks, wie ursprünglich diese dritte Kritik heißen sollte, mit einer allgemeinen Teleologie in Beziehung gebracht und die Ästhetik Kants einer „Kritik der Urteilskraft" untergeordnet.

Nichtsdestoweniger hat Kant ohne Hilfe der eigenen Kategorie der Relation zwei sehr inhaltsvolle *Relationsbestimmungen* des Schönen in der Kritik der Urteilskraft angegeben. Diese Relationsbestimmungen beziehen sich nicht mehr auf das *innere* Verhältnis der Bestandteile im schönen Gegenstande, sondern auf das Schöne als solches in Beziehung zu anderen, verwandten Begriffen.

Die erste Bestimmung stellt die hier schon erwähnte *Interesselosigkeit* des Schönen auf, die zweite die auch schon angeführte *Begriffslosigkeit*. Die erste wird von Kant vermittelst seiner Kategorie der Qualität, die zweite vermittelst seiner Kategorie der Quantität aus ursprünglich gebildeten Bestimmungen *„gefolgert"*. Daß die Bestimmungen des *„ohne Interesse"* und *„ohne Begriffe"* Gefallenden wirklich Relationsbestimmungen sind, erhellt aus der negativen Form, die in diesen Urteilen enthalten ist. Es wird ja das Schöne als das ohne Interesse und ohne Begriffe Gefallende mit dem, was *mit* Interesse verbunden ist, und was als *Begriff* befriedigt, stillschweigend in Wechselbeziehung versetzt.

Wie Kant aus der „Sinnlichkeit", aus dem „Empirischen", nicht „Logischen", aus diesen ursprünglichen Bestimmungen des Schönen der Qualität nach, das *„ohne Interesse Gefallende"*, diesen den Engländern jener Zeit geläufigen und von Riedel nach Deutschland übernommenen Ausdruck, erhält, ist nicht zu ersehen. Er kommt ganz unvermittelt im zweiten Paragraphen der Analytik des Schönen zum Vorschein. Die zweite Relationsbestimmung, das *„ohne Begriffe Gefallende"*, ist ein anderer, von Sulzer möglicherweise übernommener Ausdruck für „sinnlich", für „nicht logisch". Jedenfalls sondern beide Bestimmungen das Schöne vom Wahren und vom Guten ab. Das Gute, das praktisch Wertvolle, ist mit *Interesse* verbunden, das Wahre, das Erkenntniswertvolle, sieht es auf *Begriffs*bildungen ab. Daß Kant durch die Aufstellung des ohne Inter-

esse Gefallenden das Schöne vom Guten trenne, ist er sich bewußt, daß das Begrifflose die Relation des Schönen zum Wahren angibt, berücksichtigt er in der Kritik der Urteilskraft nicht. Es ist für ihn das ohne Begriffe Gefallende wiederum ein Moment, durch das sich das Schöne vom Guten unterscheidet. Der Sokratische Standpunkt, wonach die Tugend gleich dem Wissen sei, der Einfluß der Ethik der Stoa und des Spinoza, der auf der „Freiheit", d. h. dem „Freisein" von den Gefühlen, die die Vernunft nur verwirren sollen, seine Ethik gründet, macht sich hier vielleicht geltend. Wohl ist die begriffliche Klarheit von großem Werte für die Ethik, doch gehört das *Bilden der Begriffe* der theoretischen, nicht der praktischen Philosophie, dem Wahren, nicht dem Guten an.

Die Relationsbestimmungen des Schönen gewinnen in der „Analytik des Schönen" wenigstens eine gewisse Vorzugsstellung, da sie aus ursprünglich anders geformten Qualitäts- und Quantitätsbestimmungen, wenn nicht immer tatsächlich, so doch den Worten nach gefolgert werden, und diese sogar auch teilweise verdrängen. Anders steht es mit der unmittelbaren Definition des Schönen bei Kant, die sich wirklich auf die Kategorie der Qualität stützt. Ich meine natürlich hier nicht das wissentlich von Kant als Qualität des Schönen an erster Stelle erwähnte Merkmal, das „*Ästhetische*". Sollte dieses Fremdwort eine Erklärung für das Schöne abgeben, so müßte es näher beleuchtet werden. Wie wenig Inhalt aber überhaupt dieses Wort in der Kritik der Urteilskraft besitzt, kann man aus dem gar zu kurzen Verweilen Kants bei diesem Begriff ersehen. Kant geht schnell vom Ästhetischen, ohne es näher definiert zu haben, zu Folgebegriffen, zum „*Empirischen*", zum „*ohne Interesse Gefallenden*" über. *Qualitäts*merkmale *von wichtigem Inhalte* für das Schöne gibt die Analytik des Schönen nur *nebenbei*, gewissermaßen *reflektorisch*, unbewußt, obwohl bemerkenswert ist, daß dies zu *wiederholten Malen* geschieht.

Es sind dies Behauptungen Kants, die identisch sind: die einen sprechen von der „Freiheit" des Schönheitsurteils, die anderen von dem freien *Spiel der Vorstellungskräfte. Spiel* ist eine freie Hingabe an eine Betätigung. Der ästhetische Eindruck, das Gefühl des Schönen ist eine *freie geistige Betätigung*, ein *freies Betrachten*, eine *freie geistige Verhaltungsweise*, ein *geistiges Spiel*, wogegen die theoretische

Verhaltungsweise, das logische Beurteilen einer Sache und das praktische Werturteil *unfrei* sind, indem das logische Beurteilen von dem Trachten, sich einen *exakten Begriff* zu bilden, das praktische Werturteil von dem Gedanken an ein Ziel, an einen Zweck, *abhängig* sind. In der „Analytik des Schönen" spricht Kant von dem *freien* Wohlgefallen am Schönen am deutlichsten im fünften Paragraphen unter den Erwägungen, welche die Interesselosigkeit des Schönen betreffen, über das *freie Spiel der Vorstellungskräfte*, das *freie Spiel der Erkenntnisvermögen* wohl am deutlichsten im neunten Paragraphen aus Anlaß der Betrachtung über das *„ohne Begriffe"* Gefallende.

Eine Vorzugsstellung erlangt der ästhetische Spielbegriff bei Kant erst bei der Unterscheidung zwischen *Lohnkünsten* und *freien Künsten.* Man sage *„freie* Kunst, wenn man sie so ansieht, als ob sie *nur* als *Spiel* zweckmäßig ausfallen könne". —

Aus allem, was über die Definition des Schönen mit Hilfe der Kategorien in Kants Kritik der Urteilskraft gesagt worden ist, sieht man, daß eigentlich die Kategorien für die Definition des Schönen *keine unmittelbaren* und *wichtigen* Resultate dem großen Philosophen ergeben haben. Daß Kants Kritik der Urteilskraft *dennoch grundlegend* für die Ästhetik der Neuzeit geworden ist, verdankt man den Ergebnissen, die *ungeachtet* der methodischen Absichten ihres Verfassers, infolge seiner überall und immer, so auch hier genial sich bewährenden Gründlichkeit zum Durchbruch gelangten. Somit tritt denn hier in glänzender Weise das von Wundt verfochtene Prinzip der *„Heterogonie der Zwecke"*, in dessen Sinne schon Schelling, gerade in bezug auf Kant, folgendermaßen sich äußert, in Kraft:

> „Ehe ich nun zu Kant selbst fortgehe, will ich eine allgemeine Bemerkung vorausschicken, die mehr oder weniger auf alle menschlichen Taten anzuwenden ist, daß nämlich ihre eigentliche Wichtigkeit, d. h. daß ihre wahren Wirkungen meist andere sind, als die beabsichtigt worden, oder die im Verhältnis der Mittel stehen, durch welche sie hervorgebracht wurden".

DAS PROBLEM DER KUNSTGESCHICHTE.

Von Jonas Cohn.

Unter Kunstgeschichte verstehe ich im folgenden nicht ausschließlich Geschichte der bildenden Künste, sondern ich gebrauche das Wort, dem alten Begriff der „schönen Künste" gemäß, in umfassenderem Sinne, so daß es auch die Geschichte der Poesie und Musik umschließt. Die so zusammengefaßten Disziplinen haben in unserer Zeit eine immer steigende Ausbildung gefunden. Zwar gehört die Erklärung der großen Dichtungen zu den ältesten Aufgaben der Gelehrten. Aber erst spät, im Grunde erst durch Herders Konzeption der Weltliteratur, wurden die wenigen großen Werke, die man solcher Erklärung würdigte, aus ihrer glänzenden Isolation befreit und in einen umfassenden Zusammenhang hineingestellt. Der Literaturgeschichte, die wesentlich Geschichte der redenden Künste ist, trat dann, von der Antike ausgehend und mehr und mehr alle Zeiten und Zweige umfassend, die Geschichte der bildenden Kunst zur Seite, während die Geschichte der Musik sich erst jetzt allmählich ihren Platz erobert.

Gegenüber dieser steigenden Beschäftigung der Wissenschaft mit der Kunst ist es nun merkwürdig, daß gerade neuerdings beachtenswerte Stimmen Einspruch erheben gegen die alte Rede von Kunst und Wissenschaft als von zwei eng verbündeten Mächten. Begeisterte Freunde der Kunst behaupten, daß diese vom wissenschaftlichen Geiste der Gegenwart, und zwar vom historischen nicht minder als vom naturwissenschaftlichen, geschädigt werde. Indessen, so wichtig die Frage ist, ob und wie geschichtliche Betrachtung die Kunst der Gegenwart und das Verständnis der alten Meisterwerke fördert oder hemmt, so sehr auch von ihrer Beantwortung der Kulturwert der Kunstgeschichte abhängt, ihre wissenschaftliche Berechtigung wird davon nicht berührt. Denn jede Wissenschaft hat zunächst ihr Eigenrecht, das von Nutzen oder Schaden ganz unabhängig ist. Nicht diese

Fragen bilden daher das Problem der Kunstgeschichte als solcher, das uns jetzt beschäftigen soll. Vielmehr kann, ihnen allen logisch vorangehend, die Frage gestellt werden:

Wie ist Kunstgeschichte als Wissenschaft möglich?

Trotz des blühenden Zustandes aller kunstgeschichtlichen Disziplinen bedarf dieses Problem der Erörterung. Denn was eigentlich Kunstgeschichte ist, darüber besteht durchaus keine Einigkeit, und die Verschiedenheit der prinzipiellen Anschauungen spiegelt sich in dem sehr verschiedenen Aussehen, das diese Wissenschaft unter den Händen verschiedener Forscher gewinnt. Wir können und müssen hier davon völlig absehen, daß die großen Gegensätze über das Wesen aller Geschichte sich auch auf unser Gebiet erstrecken. Vielmehr interessieren uns nur die Streitfragen, die der Kunstgeschichte als solcher eigentümlich sind.

Hat sie die Kunst der Gesamtkultur einzugliedern oder in strenger Isolation für sich zu erfassen? Ist ihre Hauptaufgabe die Zuweisung der Werke an bestimmte Meister, Zeiten und Orte, oder ist das Ziel vielmehr eine Entwicklungsgeschichte der formalen Eigentümlichkeiten des Stiles ohne Namen und Zahlen? Solche und ähnliche Gegensätze und mehr noch das Schwanken bedeutender Forscher zwischen ihnen beruhen auf einer eigentümlichen Schwierigkeit in der historischen Behandlung gerade der schönen Künste. Es wird unsere Aufgabe sein, diese Schwierigkeit zunächst begrifflich zu formulieren, und dann zu fragen, wie ihre Lösung möglich ist.

Unser Ausgangspunkt muß ein Begriff der Geschichte sein. Wir können uns aber dabei mit den wenigen Bestimmungen begnügen, die für unser Problem in Betracht kommen. Geschichte hat ein einmaliges und zusammenhängendes Geschehen darzustellen. Die Einheit des Zusammenhanges scheint in manchen Fällen ganz selbstverständlich gegeben, z. B. in der einheitlichen Persönlichkeit des Helden einer Biographie. Indessen selbst in diesem Fall muß aus den unendlich vielen und zerstreuten Ereignissen, die das Leben eines Menschen zusammensetzen und beeinflussen, eine Auswahl getroffen werden. Diese Auswahl ist, wie Rickert ausführlich nachgewiesen hat, geleitet durch den Wert, der dem Leben dieser Persönlichkeit überhaupt historische Bedeutung gibt. An der Jugend eines Staatsmannes interessieren uns ganz andere Dinge, als an der eines Dichters. Noch deutlicher wird die Rolle des leitenden Wertgesichtspunktes, wenn

man von der Geschichte einer konkreten Einheit zu der einer idealen Einheit übergeht. In die Geschichte einer Wissenschaft z. B. gehört alles, was die Ausbildung dieser Wissenschaft fördert oder hemmt. Die ideale Einheit seiner Wissenschaft schwebt ja jedem Forscher auch bei seinen speziellsten Untersuchungen vor, zu ihr liefert er Bausteine, wie man zu sagen pflegt. Hier ist also die Einheit des Geschehens deutlich verbürgt. Wie ganz anders ist dies, wenn wir an Stelle einer Wissenschaft eine Kunst setzen! Was der Künstler mit seinem Schaffen und Mühen erreichen will, ist lediglich die Vollendung seines Kunstwerkes. Auch allgemeine Vorübungen, durch die er seine technischen Fähigkeiten vervollkommnet, auch Erlebnisse oder Kenntnisse, durch die er seine Persönlichkeit oder seinen Geist ausbildet, kommen für ihn als Künstler nur so weit in Betracht, als sie zur Vervollkommnung seiner einzelnen Werke beitragen. Ein einheitliches Ganzes seiner Kunst, zu dem er einen Beitrag zu liefern hätte, existiert für ihn so wenig wie für den, der sich in hingebender Betrachtung in ein Kunstwerk versenkt. — Dementsprechend fühlen sich die Forscher eines wissenschaftlichen Gebietes als Arbeiter an demselben Werke. Was dagegen die Künstler untereinander einigt, ist nicht ein gemeinsames Werk, sondern mehr ein verwandter Lebenstypus und eine gleiche Richtung der Interessen.

Augenscheinlich beruht diese Verschiedenheit von Wissenschaft und Kunst auf den letzten Unterschieden zwischen ästhetischem und logischem Wert. Gewiß wird ein wahres Urteil als wahr lediglich um seiner selbst willen gewertet, aber in ihm liegt das Fortstreben zu weiteren wahren Urteilen. Es stellt sich als ein Teil eines Zusammenhanges wahrer Urteile heraus. Ein Kunstwerk dagegen ist eine Welt für sich, „was aber schön ist, selig scheint es in ihm selbst". Gerade darin liegt der eigentümliche Wert des Schönen, daß hier alles weitere Wollen, alle Unruhe des Fortstrebens aufhört. Sofern also ein Kunstwerk als Kunstwerk betrachtet wird, ist es gerade nicht Glied einer Entwicklung, sondern ein für sich bestehendes, in sich ruhendes Ganzes. Das Problem der Kunstgeschichte, so können wir zusammenfassend sagen, besteht darin, daß die zusammenhängende Entwicklung eines Gebietes gegeben werden soll, dessen leitender Wert jeden Zusammenhang der einzelnen gewerteten Gegenstände durchschneidet.

Der Weg zur Lösung dieser Schwierigkeit scheint sich leicht darzubieten. Gewiß, dem hingebenden Betrachter steht das Werk „frei und leicht, wie aus dem Nichts entsprungen", vor der Seele, aber doch nur „wie" aus dem Nichts entsprungen. In Wahrheit ist es entstanden, von einem Künstler als Resultat seiner Arbeit geschaffen. Der Historiker muß den Standpunkt des hingebenden Betrachters verlassen und fragen, wie der Gegenstand dieser Betrachtung wurde, was er ist. Dabei bleibt der künstlerische Wert des Werkes durchaus einigendes Auswahlprinzip; man fragt, wie das an dem Kunstwerk geworden ist, was seinen Wert ausmacht oder doch zu seinem Werte in enger Beziehung steht. So könnte man Geschichten der einzelnen Kunstwerke schreiben, und diese Geschichten brauchten keineswegs mit dem Augenblicke zu enden, in dem das Werk vollendet dasteht. Auch die Wirkung eines Kunstwerkes ist ein historischer Vorgang. Hermann Grimm besonders hat diesem Nachwirken geistvolle Darstellungen gewidmet. Indessen, so bedeutungsvoll die Geschichte eines einzelnen Kunstwerkes für sich genommen auch sein mag, so wichtige Beiträge sie auch der Kunstgeschichte liefert, eine Aneinanderreihung solcher Monographien ergäbe doch nie eine in sich zusammenhängende Geschichte. Um eine solche zu erhalten, müßte man zunächst fragen, ob die Kunstwerke als historische Bildungen betrachtet nicht voneinander abhängig sind und miteinander in Verbindung stehen. Nun ist das sicher der Fall, wenn man in ihnen Erzeugnisse einer erlernbaren Fertigkeit, eines „Handwerks" im weiteren Sinne des Wortes, sieht. In diesem weiteren Sinne gehört hierher nicht etwa nur die Vervollkommnung musikalischer Instrumente oder die Erfindung besserer Methoden des Bronzegusses, sondern auch die zeichnerische Beherrschung der Perspektive, die Einführung des dritten Schauspielers in die Tragödie, die Fähigkeit, den natürlichen Sprechton im Drama nachzubilden. Die Geschichte des Handwerks bietet sehr wesentliche Anhaltspunkte zur historischen Einordnung von Kunstwerken unbekannter Herkunft, sie liefert auch unentbehrliche Grundlagen zum Verständnis des künstlerisch Geleisteten, da sie dem Beschauer ermöglicht, sich etwa in die Darstellungsweise einer unperspektivischen Zeit zu versetzen; aber ganz sicherlich ist sie keine Geschichte der Kunst.

Indessen auch die eigentlich künstlerischen Prinzipien der Gestaltung werden nicht auf einmal bewußt, sondern man kann

beobachten, wie sie in einer gewissen Periode in den aufeinanderfolgenden Werken desselben Künstlers oder verschiedener Meister, die voneinander lernen, immer klarer hervortreten. So hat Heinrich Wölfflin nachgewiesen, wie die großen Grundsätze einheitlicher Bildwirkung in der florentinischen Malerei der ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts immer reifer und freier durchgeführt werden. Es liegt sehr nahe, in solchen Untersuchungen den eigentlichen Kern der Kunstgeschichte zu erblicken. Denn hier haben wir einerseits einen deutlichen Zusammenhang, und andrerseits bezieht sich dieser Zusammenhang sicherlich auf eine ästhetisch wesentliche Seite des Werkes. Damit jedoch eine wirklich umfassende historische Einheit gewonnen würde, müßte ein einmal entdecktes Gestaltungsprinzip nun, einer wissenschaftlichen Wahrheit gleich, feststehen und Grundlage weiterer Entfaltungen werden. Das ist aber deutlich nicht der Fall. Vielmehr wendet sich, wenn eine bestimmte Art der Gestaltung vollendet durchgeführt ist, die Kunst ganz anderen Möglichkeiten zu. Diese empirisch leicht nachweisbaren Verhältnisse haben im Wesen des Kunstwerkes als solchen ihren tieferen Grund. Die Gestaltungsformen, etwa die Linien- und Lichtkomposition eines Bildes, der Aufbau eines Dramas oder Romans ist ja nicht ein abstraktes Schema, das sich den verschiedensten Inhalten aufpressen läßt — oder besser, sobald es als solches dient, haben wir es sicher nicht mehr mit einem Kunstwerk zu tun. Wir müssen, um eine begriffliche Betrachtung zu ermöglichen, die Gestalt vom Gehalt trennen; in Wahrheit sind sie um so mehr eins, je höher das Kunstwerk als solches steht. Wo ein neuer Gehalt ausgedrückt werden soll, da müssen auch die Formungsprinzipien neu entdeckt werden. „Wollt ihr nach Regeln messen, was nicht nach Eurer Regeln Lauf — der eignen Spur vergessen, sucht davon erst die Regeln auf!“ So gewinnen durch die formale Betrachtung nur kleine Partien der Kunstgeschichte einheitlichen Zusammenhang. Und auch innerhalb dieser erfaßt man nur eine Seite der wesentlichen Entwicklung. Niemand weiß das besser als Wölfflin selbst, der in seinem erwähnten Werke neben der neuen Bildform die neue Gesinnung betrachtet. Gerade dem Ästhetiker, der aus der formalen Richtung der Kunstgeschichte so Vieles und Wertvolles gelernt hat, wird es nicht ganz leicht zu sagen, daß sie für sich allein genommen zu einer einheitlichen Geschichte der Kunst doch nicht führen kann.

Wir wissen jetzt genauer, welcher Art eine Wissenschaft sein muß, die diesen Namen verdienen soll. Sie muß die einzelnen Werke einem einheitlichen Zusammenhang einordnen. Ein solcher Zusammenhang kann aber nicht durch den ästhetischen Wert der Werke gebildet sein, da dieser die Werke isoliert. Vielmehr müssen die Gemälde oder Dichtungen, Bauwerke oder Musikstücke als historisch gewordene und historisch wirksame Erzeugnisse zunächst einer Persönlichkeit, weiterhin einer Gesamtkultur, angesehen werden.

Daß auch das Kunstwerk unter bestimmten Bedingungen geschichtlich entstanden ist, ist ja selbstverständlich. Aber wenn man auf diese Bedingtheit reflektiert, sieht man da nicht gerade von dem ab, was das Kunstwerk zum Kunstwerk macht? Soll das Werk nicht nur historisches Dokument sein wie eine Inschrift, ein Hausgerät, eine Urkunde dies ist, sondern soll es als solches Glied einer historischen Entwicklung sein, so muß sein eigentümlicher Wert sich eng mit seiner historischen Verknüpftheit verbinden. Tatsächlich bietet sich eine Ansicht des Kunstwerkes dar, die diese Vermittlung übernimmt. Obwohl vom Leben losgelöst, ist doch das Kunstwerk der reinste und höchste Ausdruck des Lebens. Da das Kunstwerk Ausdruck der persönlichen wie des Gemeinschaftslebens ist, kann es auch Symbol der gemeinsamen Inhalte eines Kulturkreises werden. Dadurch ist die Bewegung der künstlerischen Darstellungsweisen und Stoffgebiete in den einen historischen Fluß hineingesetzt. Der so gewonnenen großen Gesamtaufgabe der Kunstgeschichte ordnen sich nun als Teilaufgaben und Hilfsmittel die früher betrachteten Zusammenhänge ein. Unter diesem Gesichtspunkte erst wird uns die Entstehungsgeschichte des Kunstwerkes wirklich wichtig, da wir in ihr die Fäden wieder anknüpfen können, durch die das Werk mit dem Leben verbunden war, und die bei seiner Vollendung absichtlich durchschnitten wurden. Die Geschichte der Nachwirkung eines Werkes wird uns jetzt zur Geschichte seiner Kulturbedeutung. Sogar die Entwicklung der künstlerischen Technik gewinnt neues Interesse. Es ist auch hier der Geist, der sich den Körper baut. Die großen technischen Fortschritte der Renaissance ordnen sich jener Gesamt-Bewegung ein, die Jakob Burkhardt als Entdeckung der Welt und des Menschen bezeichnet hat. Und die fortschreitende Klärung der Darstellungsprinzipien, die ja immer nur solange sich einheitlich verfolgen läßt, wie das

gleiche Lebensgefühl sich im Kunstwerk ausdrückt, sie wird zur wachsenden Fähigkeit, einen bestimmten Kunstinhalt darzustellen.

Ist nun die Paradoxie, die in der Aufgabe der Kunstgeschichte lag, völlig geschwunden, hat sich der Gegensatz zwischen dem Wesen der Kunst und dem der Geschichte zu reiner Harmonie versöhnt? Keineswegs! Vielmehr bleibt er wie jeder Gegensatz, der nicht ein müßiges Spiel des Verstandes ist, in dem Resultat seiner Ausgleichung enthalten. Er zeigt sich uns hier darin, daß künstlerischer und historischer Wert eines Werkes keineswegs zusammenfallen. Auch wenn wir den historischen Wert nicht mit der Wirksamkeit, sondern mit der Bedeutung als Kulturausdruck gleichsetzen, kommt diese Bedeutung unter Umständen künstlerisch anfechtbaren Werken in hohem Grade zu. Man wird sie z. B. Gutzkows Rittern vom Geist nicht absprechen dürfen. Umgekehrt gibt es vollendete Kunstwerke, die gleichsam abseits stehen. Gewiß wird der Historiker auch sie mit dem Leben ihrer Zeit verknüpfen können, aber ihre historische Bedeutung wird hinter ihrer künstlerischen weit zurückstehen. Ich erinnere an gewisse lyrische Gedichte, etwa die Günthers. Sie sind uns teuer als künstlerisch wertvolle Erzeugnisse einer armen Zeit unserer Literaturgeschichte. Historisch haben sie geringere Bedeutung.

Kunstgeschichte, so können wir zusammenfassend sagen, ist nur möglich, wenn die Kunstwerke als Glieder einer Entwicklung betrachtet werden. Der ästhetische Wert aber isoliert das einzelne Werk, und nur als Ausdruck einer stets historisch bedingten Gefühlslage tritt das Kunstwerk in eine Entwicklung ein. So innig diese Ausdrucksfunktion mit dem ästhetischen Werte verbunden ist, so wenig fallen doch beide zusammen — und in dieser dauernden Kluft bleibt die Paradoxie erhalten, die der Begriff der Kunstgeschichte einschließt.

DISKUSSION.

Prof. **Petsch** bespricht die Bedeutung der von dem Vorredner aufgestellten Prinzipien für den Betrieb der Literaturgeschichte.

CRITICA DEL CONCETTO DI ORIGINALITÀ NELL'ARTE.

Von G. A. Borgese.

I. Chi presenta questa breve memoria al Congresso di Heidelberg si propone di analizzare, in una vasta trattazione, la mentalità della civiltà contemporanea, cioè quel complesso di principii generali — detriti di sistemi filosofici e, nello stesso tempo, invisibile sostrato di nuovi sistemi filosofici — i quali non sono per solito nei libri, ma vivono consuetudinariamente e impregnano tutto il pensiero di un'epoca. Una volta superati, si chiamano pregiudizii. Finché non sono superati, però, essi valgono come dogmi, anche quando una chiesa non li abbia promulgati e catagolati. I due dogmi essenziali della civiltà contemporanea sono il principio di progresso e il principio di personalità.

Le idee appartenenti al ciclo del progresso non hanno avuto un'influenza diretta sull'estetica, mentre l'idea di personalità vi ha spadroneggiato. Per qualunque uomo colto, filosofo o non filosofo, dell'epoca nostra è fuor di dubbio che nell'opera artistica e nella sua valutazione la personalità dell'artista occupa il primo e quasi unico posto (in der Kunst ist Persönlichkeit alles). Noi crediamo o crediamo di credere che l'opera d'arte sia bella soltanto quando e in quanto vi si riveli un temperamento originale d'artista.

Dobbiamo dunque considerare con sorpresa l'assenza o la tiepidezza di questa convinzione nelle epoche d'arte che precedettero il romanticismo. Sino alla fine del secolo XVIII l'umanità andò avanti senza l'idea del progresso, e l'arte produsse senza il concetto di originalità. Anzi, un'idea diametralmente opposta dominava il cervello degli antichi: l'opera d'arte tanto più pareva bella e degna di lode quanto più fedelmente ripeteva i modelli anteriori. Imitazione era per essi parola d'encomio; il plagio era gloria. Per circa venticinque secoli furono ripetute a sazietà le comparazioni omeriche; le immagini più trite *(la*

verginella è simile alla rosa) si tramandarono di generazione in generazione. Spiriti, forme, argomenti, situazioni, facezie erano studiosamente, infaticabilmente, candidamente ricalcate e copiate. Il nuovo sorgeva inavvertito, e s'insinuava nell'opera del poeta, contro l'intenzione e l'ambizione del poeta. Ma Orazio s'innalzava da sé un monumento più durevole del bronzo per avere introdotto i metri eolici nella poesia romana, e il Tasso moriva beato per aver contraffatto l'Iliade. Poeti d'un'originalità ben altrimenti fragorosa e innovatrice che quella d'un Verlaine o d'un Maeterlinck, poeti come Ludovico Ariosto, ne rimasero inconsci ed incuranti per tutta la lor vita. Altri credettero ingenuamente di ripetere mentre scoprivano, e Virgilio s'illudeva di copiar Teocrito, Dante asseriva energicamente d'avere imitato il suo stile da quello di Virgilio, il poeta al quale meno somiglia.

Attraverso innumerevoli cambiamenti di regime, di lingua, di religione, di pensiero, il canone estetico dell'imitazione rimase inconcusso, se alcuno non voglia esagerare i radi e incerti tentativi di originalità volontaria, negli ultimi secoli della letteratura romana, dapprima, nell'epoca barocca, di poi. Ma il romanticismo liberò l'individuo anche nel campo estetico. Allora l'artista sentì il dovere di „sviluppare il suo io", e il critico gli chiese personalità, originalità, novità. In questo campo, la teoria, invece di precedere, seguì i fatti; e, dopo lunghe e laboriose preparazioni tedesche, la nuova coscienza estetica generò in Italia l'opera monumentale di Benedetto Croce.

Nell'opera del Croce e, in generale, nelle trattazioni di estetica romantica e post-romantica, è trascurato, fra tutti i pregiudizii dell'estetica classica, precisamente quello che cumulava il disprezzo dell'originalità con l'elogio dell'imitazione, appunto perché questo pregiudizio non era legge scritta, ma consuetudine diffusa. In ogni modo, l'edificio della retorica fu distrutto, e con esso svanì anche la sua atmosfera. A noi, epigoni, resta un compito, però: analizzare, nell'estetica, i pregiudizii romantici. Quando quest'opera sarà compiuta, si vedranno gli errori dell'estetica e della critica classica, non già riabilitati, ma messi in altra luce, più indulgente e più larga, con la loro parte di verità o col loro senso di verità. Ma una, sia pur moderata, apologia della retorica presuppone una critica definitiva della mentalità romantica, il cui cardine è precisamente nel principio di originalità. Non basta riconoscere che gli antichi avessero torto, negando l'au-

tonomia dell'artista: bisogna scendere nel fondo di quest'errore e tentarne un'interpretazione.

II. L'originalità è, in ciascuna cosa e in ciascun individuo, inelinimabile. *Expellas furca, tamen usque recurret.* Ogni uomo, sia pure il più volgare, dal momento in cui nasce, è un fatto nuovo aggiunto al mondo. Egli è lui, con la sua faccia, con la sua voce, coi suoi gesti, con la sua scrittura, con le sue passioni, coi suoi sentimenti, lui e nessun altro; sempre riconoscibile, sempre inconfondibile. La diversità è talmente nell'ordine delle cose, che si dice: *una meravigliosa somiglianza*, ma non già una *meravigliosa dissimiglianza.* I Sosia ed i Menecmi, i gemelli ed i falsi pretendenti hanno, in ogni tempo, eccitato la fantasia del popolo e degli artisti, come un miracolo. Soltanto il pensiero produce l'unità; la realtà non conosce due foglie compagne.

È dunque possibile mettere al mondo una poesia o una statua brutta, non già una poesia o una statua priva d'originalità. Tradotto il problema di originalità nel problema di somiglianza, esso perde ogni interesse per il filosofo, il quale, ignorando i concetti empirici di somiglianza e di dissomiglianza e non conoscendo che l'identità e la diversità, deve ammettere che ogni opera d'arte, bella o brutta che sia, essendo necessariamente diversa da tutte le altre, è anche necessariamente originale. La difesa dell'estetico moderno consiste nel dire che egli non parla dell'originalità extra-estetica, ma dell'originalità estetica, cioè di quella che si riscontra soltanto nelle vere opere d'arte, nelle opere belle. Ma, così facendo, egli precipita nel vuoto; giacché, quando distingue l'originalità dell'opera bella dall'originalità dell'opera non bella, egli ha implicitamente presupposto come avvenuta la distinzione del bello dal non bello. Cosicché, se l'estetico moderno o il critico suo scolaro sentenzia, come fa cento volte al giorno: *quest'opera è bella perché è originale*, egli si burla di se stesso e di chi lo ascolta, introducendo con forza dimostrativa per un caso speciale un elemento che o è comune a tutte le cose viventi o è una ripetizione del giudizio di bellezza. Degradato alla funzione di pericoloso ed equivoco sinonimo del bello, il concetto di originale si elimina da sé.

Più importanti che quella dei filosofi sembrano a prima vista le obiezioni degli psicologi, i quali dimostrano coi fatti alla mano che, quand'io entro in una galleria, il mio occhio distingue

immediatamente l'opera di Rembrandt o di Tiziano, mentre amalgama in una nebbia uniforme la roba del *servum pecus*. La verità psicologica è, tuttavia, diversa: non che noi chiamiamo belli i quadri di Tiziano perché sono originali, ma ne riconosciamo l'originalità perché sono belli e li abbiamo osservati più intensamente. Allo stesso modo noi riconosciamo più facilmente i nostri fratelli, non perché siano più nettamente differenziati degli altri mortali; ma perché ci sono più cari e li abbiamo guardati più spesso.

L'opinione che il capolavoro è *più* diverso, *più* singolare dell'opera d'arte mediocre è molto deficiente, come tutti i criterii fondati sulle sfumature di più e di meno. In ogni modo, anche i fatti s'oppongono. Un pazzo dilettante di pittura è immensamente più differenziato di Raffaello. Tra poetastro e poetastro, nelle epoche di decadimento, è più facile distinguere che tra i grandi maestri della scultura ateniese o della pittura senese. Si suol dire che a questi la lontananza dei tempi dà una cert'aria di famiglia, facendo sbiadire le caratteristiche individuali. Ma si dimentica, così dicendo, a quale malgoverno si assoggetti un criterio estetico, che, essendo estetico, dovrebb'essere universale e non perdere o aumentar di valore, secondo la maggiore o minor distanza, a mo' di un binocolo da teatro.

Infine sia lecito fare osservare agli psicologi che nel linguaggio comune, pur così ricco di suggerimenti per gli psicologi, originale vuol dir nuovo, ma anche ridicolo e bizzarro. Che un eroe è sempre originale, ma che un bell'originale non è sempre un eroe. Che il brutto è spesso più originale del bello, essendo il brutto una deviazione perdentesi nel mar dell'essere, ed essendo il bello un'approssimazione all'idea, la quale è unica e monotona.

III. Ritornando tra i filosofi, osserveremo che, quando vogliamo indicare con una parola l'originalità, la personalità, l'incomunicabile ed inviolabile caratteristica di un artista, usiamo dire che egli ha uno stile suo. Ma la parola stile è adoperata in tre significati diversi.

In primo luogo, le viene attribuito quel senso di personalità dell'artista, costante e riconoscibile nelle sue opere. Ora, se si ammette che le varie opere di un artista corrispondono a un tipo comune, si nega l'originalità di ognuna di queste opere, considerata a parte, rispetto alle altre opere del medesimo artista.

Ma se un artista, che non porta novità, è condannabile, dev'essere anche l'opera, che non porta novità, condannabile. Anzi l'estetica e la critica non han da considerare l'uomo e il complesso delle sue opere, ma ciascuna delle sue opere, *singulatim*, come se fosse d'autore ignoto e d'epoca indefinita. Da un lato dunque si esalta l'artista, dall'altro si condannano le sue opere; o, per meglio dire, si eliminano tutte quante, meno una, quella tale che esprime più perfettamente la sua originalità, rendendo superflue tutte le altre, in cui la sua originalità è ripetuta, cessando così d'essere originale.

In secondo luogo, s'attribuisce alla parola stile il significato di: segno caratteristico dell'epoca o della nazione, da cui l'opera d'arte emana (romanico, gotico, barocco, rococò, veneziano, fiammingo ecc.). Sebbene queste distinzioni siano imprecise e fluttuanti, è indubitabile che un uomo mediocrissimamente colto, collocato innanzi ad una statua ignuda o a tre battute di canzone, le colloca immediatamente, con sufficiente approssimazione, nello spazio e nel tempo. Il filosofo non può ignorare questo fatto, il quale basta a provargli che l'originalità soggiace a un inesorabile imperativo: l'obbligo di sentire, di pensare, di vedere come pensano, sentono e vedono i nóstri vicini e coetanei. La quale verità compie il pendolo con quella enunciata di sopra. Come non v'è uomo né artista, per quanto mediocre, che possa perdere la sua originalità, così non v'è cervello originale, per quanto forte, che possa scuotere la servitù dell'esempio altrui.

Arrivati a questo punto, apparirebbero egualmente falsi il principio classico dell'imitazione e il principio romantico dell'originalità, elementi ambedue necessarii e coesistenti nell'opera d'arte, ma estranei alla sua natura specifica di opera d'arte e indifferenti per il suo valore di bellezza. Se non che l'artista praticamente e, teoricamente, il filosofo può accentuare a preferenza l'una o l'altra necessità. L'artista moderno, p. e., pur non essendo né più né meno originale dell'antico, dedica allo „sviluppo del suo proprio io" quel tempo e quell'energia, che l'artista classico dedicava all'assimilazione dei modelli. Invece di zoppicare dietro a Raffaello, strizza gli occhi per scoprire nel mondo non mai viste combinazioni di sfumature. E il critico, collocato di fronte all'opera di un grande artista, non si fermerà a contemplare gli elementi generici, che quell'opera deve ai tempi, alla tradizione, all'imitazione cosciente e incosciente, considerandoli come un

residuo o come un male necessario o, in ogni caso, come un fattore trascurabile.

L'estetica, lasciando ogni personale libertà al critico e all'artista, si giova dell'occasione per collocare in altro modo l'antico problema: considerato per un solo istante come filosofo, pensa più giustamente l'artista che combatte contro la servitù, o quello che alla servitù s'educava? Per criticare la risposta dell'estetica moderna, indubbiamente favorevole al primo, noi chiameremo in soccorso il terzo significato della parola stile, che si trova in un suo derivato: stilizzazione; parola, che indica un vasto e complesso fenomeno estetico, troppo volentieri trascurato da quei filosofi, che badano esclusivamente al fatto letterario. Intendiamo per elemento stilizzato un rilievo quasi geometrico, che simboleggia la natura nelle sue forme essenziali. Ora, tutta l'architettura è costituita di stilizzazioni: pochissime, costanti, monotone fino all'apparente sterilità nei capolavori della scuola dorica. Come potremo includere questo fenomeno nel quadro dell'estetica post-romantica? Il grande architetto, che disegna per i capitelli un'invariabile foglia d'acanto, contraddice a due principii essenziali dell'estetica, sotto il cui regime noi viviamo: 1°) al principio del particolare; giacché egli tende, non all'espressione di un particolare, ma a quello di un tipo immobile e fisso; 2°) al principio dell'originalità; giacché egli, sforzandosi di disegnare quella foglia d'acanto come altri mille architetti, grandi e piccoli, l'hanno designata prima di lui, abdica, pur mentre crea, nei limiti del possibile, alla sua personalità.

Osservando più davvicino il fatto della stilizzazione, vedremo che esso non è un privilegio dei piatti di porcellana, ma comprende quella immensa serie di fenomeni, che l'estetica moderna proscrive, per sbarazzarsene, nel limbo della „tecnica" (composizione del gruppo, del tondo, del trittico, panneggiamento, fondo d'oro, struttura dell'aria e della sinfonia, forme metriche, passi di danza). Stilizzazione è, in genere, ogni simmetria ed ogni ritmo. Ora, se noi vogliamo stabilire una equivalenza tra stilizzazione e decorazione, arriveremo facilmente alla conclusione che tutta l'arte e tutte le arti tendono alla decorazione come al loro stato ideale. Ma, in realtà, decorazione è la parola volgare che, interpretata nella sua essenza, vuol dire: tipo, simbolo, idea. Come tutte le attività dello spirito, anche l'arte aspira verso l'unità dell'idea: la diversità delle cose viventi, che le fa

efimere e caduche, la tormenta come un'illusione da superare. Ma non la supera per la via del pensiero; non la scioglie nei concetti e nel raziocinio; essa segue la sua via, pretendendo superar la realtà e pur salvarla, crear come una sintesi finale del mondo, che sia rigida come una metafisica e pur viva come un giardino di primavera. È un problema tragico, come tutti i problemi ultimi dello spirito.

L'arte tende verso la sua soluzione per mezzo d'infiniti sforzi — l'imagine o metafora: affermazione d'identità fra due apparenze generalmente percepite come diverse; la forma decorativa: rappresentazione totale d'innumerevoli fatti singoli; il ritmo: legge universale imposta alla contingenza — che tutti si raggruppano nella determinazione di: *simbolo* o *stile*. La storia di questi sforzi è la storia dell'arte, nella quale abbiamo tre periodi eternamente ricorrenti: 1°) il periodo arcaico: realtà sentita con insufficiente chiarezza, stilizzazione spesso involontaria; 2°) il periodo classico: approssimazione all'ideale dell'universalità senza astrazione, del simbolo carico di vita. Le finestre dei palazzi s'allineano già in perfetta simmetria, le linee direttive dei quadri si curvano come segnate dal compasso, i personaggi delle tragedie parlano in sticomitie, la commedia ha creato un tipo immortale, in cui tutti gli avari, niuno escluso, son rappresentati. Le arti plastiche divengono geometria, la musica è tutta ballo, si dissecca nel raziocinio la poesia. A questo punto l'equilibrio è già turbato, e dal classico, divenuto classicista, precipitiamo nel 3°) momento: il periodo romantico: reazione della realtà contro lo stile, che l'aveva impoverita e consunta. Si raccoglie materia per la nuova fiamma. Ora è tempo di proclamare che l'arte esprime il particolare, che l'artista deve sviluppare il suo io, che bisogna aprire i vetri, buttar nelle immondizie la tradizione, rompere la linea dell'aria, rinsanguare i motivi di decorazione, spezzare la vecchia metrica, calpestare la grammatica, inondare di parole barbariche il vocabolario. Senza di che, l'arte avrebbe finito per confondersi coi teoremi di Euclide. Essa fa un bagno di natura, ed ha appeso all'attaccapanni lo stile. Verrà un periodo di oscurità. Poi si ripeterà l'eterno ciclo: prima arcaici, poi classici, poi romantici o decadenti: come avvenne pei Greci, da Dedalo a Sosos; com'è avvenuto per noi, dai mosaici ravennati a van Gogh; come avverrà per quelli che verranno dopo di noi.

IV. Concludiamo: Il concetto di originalità, che per tal modo viene in contatto coi concetti di caratteristico, di particolare, d'interessante e consimili, viene giustificato *storicamente*, in rapporto alle necessità delle epoche cosiddette romantiche. In un'estetica, che non debba servire esclusivamente ai bisogni di una scuola o di un'epoca d'arte, il particolare non ha senso senza l'universale, l'originalità non ha senso senza l'umanità. Quando gli antichi dicevano scuola, tradizione, imitazione, regole, modelli intendevano dire umanità (cf. la parola *umanismo* in paragone all'*individualismo* romantico). Giacché l'arte, esprimendo uno stato d'animo personale, non è arte se non in quanto presupponga la possibilità di comunicar quell'espressione ad altri uomini e in quanto dal contingente distilli l'eterno. Teoricamente essa si rivolge allo spirito, fuori dello spazio e del tempo, ed esprime le idee. Raggiungere questo limite è al di là dei suoi mezzi. Il suo stato di perfezione (capolavoro) consiste nel punto critico, ove l'ansia verso il simbolo non distrugge la realtà né soggiace alla realtà. Chiamiamo epoche classiche quelle in cui più frequentemente si raggiunge questo „punto critico", che, del resto, qualunque artista, in qualunque epoca, può raggiungere.

La forza con cui gli s'avvicina è lo stile. Il quale non è dunque la caratteristica e l'originalità dell'artista, ma l'idea contraria di queste cose. È lo sforzo di creare fantasmi che tendano verso l'universale e di esprimerli con una forma non limitata dalle contingenze. Anche l'artista decadente si assoggetta a questo principio, quand'egli impara la lingua (che è pure un immenso tesoro di stilizzazioni), quando ripete frasi e parole che furono già usate infinite volte, quando scandisce i suoi pensieri su un ritmo ricevuto per tradizione. Solo che i classici andavano più oltre; ed insegnavano a ripetere non solo la parola, il ritmo, la linea, ma i pensieri, le immagini, le situazioni, la struttura dei capolavori precedenti. Distrutto il precetto d'imitazione, resta la base di pensiero, dall'alto della quale esso fu proclamato.

Il problema dell'originalità, della personalità in rapporto all'arte, annega nel grande problema della realtà in rapporto allo spirito. L'opera d'arte non è tanto bella quanto è grande il residuo di personalità che vi si riconosce (il pazzo dilettante in paragone di Raffaello), né è tanto bella quanto il residuo è piccolo (Dante, per parlare con gli psicologi, è più originale di un petrarchista).

La personalità è un dato preesistente allo sforzo artistico; quel che ne resti e quanto ne resti non è problema che tocchi l'estetica né la critica estetica. La bellezza non è data dal valore della personalità e delle altre contingenze; ma dallo sforzo che l'artista compie per superarle. Lo stile è l'ascesi dell'artista. Comparato ai fatti morali, esso è l'abnegazione dell'individuo in favore dell'umanità; ricondotto nel regno dello spirito teoretico, esso è ancora un momento nel quale il fatto rende omaggio all'idea.

CRITIQUE DU NÉO-GOTHIQUE.

Par le Chambellan intime Casimir Lubecki,
Dr en droit et Dr en philosophie.

Afin de pouvoir disputer sur le néogothique rappelons-nous ses œuvres les plus éclatantes, en présence desquelles nous avons été fortement impressionnés. Rappelons-nous aussi brièvement les points essentiels de son histoire. C'est sur ces assises que nous pourrons le plus surement appuyer notre démonstration scientifique, essayer de faire voir si le néogothique si complaisamment prodigué depuis un siècle repose effectivement sur des bases esthétiques.

Nous nous permettons de citer comme exemples du néogothique les œuvres d'art que nous connaissons par expérience, auxquelles des hommes éminents accordent leurs suffrages, et à la contemplation desquelles nous sommes nous-même redevable de quelques heureux moments de sincère enthousiasme. Nous avons ici en vue: la nouvelle cathédrale de Lienz, S. Epvre à Nancy, l'Eglise votive (Votiv-Kirche) à Vienne, le temple américain et l'église Ste Clotilde à Paris, l'église S. Etienne à Jérusalem, Notre-Dame à Nice, S. Florian à Praga près de Varsovie, S. Paul à Munich, et parmi les édifices civils, la nouvelle université à Cracovie et le Palais du Parlement à Buda-Pesth. Ces monuments figurent en effet dans les histoires de l'art, comme illustrations capitales de néogothique.

Le néogothique naquit en réaction du baroque, ou plutôt en réaction contre la corruption du style de la Renaissance, notamment contre les „styles" pseudo-classiques tellement en faveur à la fin du XVIIIe et au commencement du XIXe siècles. Dans les belles-lettres s'éveilla alors le romantisme qui, revenant aux légendes du moyen-âge, à la nature et au peuple, prit un merveilleux essor. Dans l'art plastique on se jeta vers le gothique, comme vers l'unique source vivifiante. Le fond cultural du XIXe siècle étant tout-à-fait différent de celui du XIIIe au XVe siècle, le gothique ne fut compréhensible qu'après des études appro-

fondies, et celles-ci laissèrent encore beaucoup à désirer. Toute la question du néogothique fut ainsi posée sur des principes faux: son élément créateur se borna à l'imitation d'un art du passé, tandis que son élément scientifique, c'est-à-dire connaisseur n'était encore qu'embryonnaire. Seul un engouement aveugle pour le style gothique, seul le désir même le plus violent de le renouveler ne pouvaient évidemment suffire à enfanter de nouveaux chefs-d'œuvre. Aussi la comparaison d'ouvrages gothiques originaux, même de second ordre, avec les meilleurs du néogothique est-elle caractéristique: quelle noble expression générale au point de vue esthétique produisent ceux-là à côté de ceux-ci! Les maîtres eux-mêmes du néogothique ont senti leur impuissance créatrice, car tandis qu'ils construisaient leurs nouveaux édifices, ils s'acharnaient à restaurer, à achever les monuments authentiques du gothique. Alors se manifesta le plus sauvage puritanisme: on rejeta sans pitié, on détruisit toutes les adjonctions des époques ultérieures, même lorsque c'était un beau spécimen de l'art de la Renaissance ou du baroque florissant. En même on se mit fanatiquement à imaginer des reconstructions des monuments gothiques. On voulut couvrir le monde de gothique. Néanmoins faute de spontanéité et de science critique on ne fit que des contrefaçons. Si l'on est parvenu quelquefois à exciter l'admiration, ce n'est que grâce à la magnificence du prototype dont l'ouvrage moderne n'est qu'un reflet plus ou moins heureux.

Le néogothique est un fragment de la synthèse gothique. Non seulement il n'a pas élargi les limites du gothique, il ne les a même pas atteintes. Il est avant tout une architecture et un art industriel avec des motifs architectoniques; dans la peinture et la sculpture il n'est pas pervenu proportionellement à s'affirmer même avec tant d'ampleur. De plus, c'est surtout une architecture ecclésiastique, de sorte que l'immense majorité des églises dues aux XIXe siècle furent bâties à la manière néogothique. Ce fut le résultat de la religiosité chrétienne innée au gothique, type et apogée de ce sentiment; et non moins du besoin ressenti du grandiose pour les sanctuaires, surtout après les légères et bizarres fantaisies du rococo. Par analogie, quoique plus rarement, par imitation et recherche de la pompe, on construisit à la néogothique de grands édifices civils, par exemple des hôtels-de-ville (Vienne, Hambourg). Et voilà quel est le domaine du néogothique.

Cependant le plus important au point de vue esthétique, c'est que le néogothique n'adopta que les caractéristiques le plus superficielles du vrai gothique; mais non son esprit.

Populairement et en dilettante, il s'appesantit surtout sur les qualités secondaires. Il fit usage d'abord d'une technique exactement semblable, le principe de voûte croisée et à nervures d'où découlent toutes les autres parties architectoniques. Ce problème à lui seul ne présente pas encore la valeur appréciable du beau, mais en la confrontant au gothique on s'aperçoit que la technique du néogothique est inférieure: on y remarque un contraste d'une délicatesse et d'un fini apparents avec un travail négligé et fait à la hâte. Cela cause une impression telle que l'on soupire après le vrai gothique . . . Mais le génie des conceptions primitives ici encore se manifeste avec splendeur.

Les créateurs du néogothique ont admis l'ogive comme son premier facteur esthétique. Ils en font aussi une application absolue, comme si cette ogive était en réalité l'essence même de la chose; si un style peut être appelé «ogival», c'est bien le néogothique. On y oublie la contingence de l'arc ogival qui ne se montre que secondairement dans la perspective des coupes des nervures; on y oublie que cet arc a été importé d'Orient par les Croisés, comme baie, comme élément d'ornamentation; on y oublie qu'une foule d'œuvres et de chefs-d'œuvre de l'art gothique posent sur des arcs à plein cintre et par un jugement inconsidéré ayant pris l'ogive comme germe du style, on l'y fait le fil conducteur de toute une fantaisie artistique. Il est cependant incontestable que la partie décorative de l'ogive est inappréciable, que ses effets dont le néogothique nous fournit tant de spécimens, ce en qoui il égale le gothique même, semblent être féériques.

Enfin les architectes du XIXe siècle se sont épris de l'ornamentation gothique et ont apporté tous leurs efforts à ce que les portails, l'embatonnage des croisées, les arcs boutants, les pinacles etc. fussent aussi variés et aussi richement ornés. Dans ce particulier et luxuriant domaine ils ont laissé maint témoignage de talent et de goût, réussissant fort souvent et fort heureusement à saisir le ton du gothique dans sa dernière période. Réellement, les édifices néogothiques (S. Elisabeth à Léopol) ressemblent assez souvent à ces délicats et gigantesques joyaux du XVe siècle (l'hôtel-de-ville de Bruxelles). C'est en cela précisément que le néogothique puise les plus puissants arguments en sa faveur.

Mais aussi les éléments que nous venons de mentionner constituent presque toute l'énergie du néogothique qui ayant la prétention de passer pour un style indépendant, et relativement même (il ne crée rien de nouveau) pour le vrai style gothique encourt les plus graves reproches.

Ainsi :

1° Tandis que le gothique fut un retour au naturel sur le fond roman, tout comme la Renaissance fut une impression de la nature sur l'archaïque canevas grecco-romain, le modernisme sur l'égypto-assyrien, et en général tandis que toute renaissance de l'art a été le fruit de la culture d'une époque et de la vie éternellement jeune — le néogothique n'a puisé ses inspirations ni dans la nature, ni dans le trésor de l'art accumulé jusqu'au jour où il a apparu, mais n'a été que l'imitation d'un des stiles évanouis. Aucune observation individuelle de l'univers ne s'est revêtue de formes artistiques dans le néogothique. Il n'y a eu en lui aucune absorption créatrice des différents systèmes artistiques. Et par cette stérilité le néogothique dans son essence et à son détriment si différent du gothique, n'a pas été, comme il en avait le dessein, une évolution de ce dernier, mais un recul entaché de graves erreurs.

2° Tandis que le gothique tout entier a été symbolique, dans la disposition de l'abside vers l'orient, dans la déviation de l'axe principal, dans ses imaginations figuratives, dans ses chimères etc. — le néogothique n'a inconsciemment conservé que ce qui découlait de la nécessité de la construction ou des attraits décoratifs (dans la verticalité du plan tendant à l'infini, dans le contraste des grandes fenêtres et des contreforts qui les assombrissent, la hiérarchiquement féodale réunion en un seul ensemble d'une foule de motifs architectoniques dans les fenêtres, les baldaquins etc.). Par contre le néogothique, faute de juste compréhension et d'inspiration, a négligé d'orienter les églises d'après le sens mystique, a redressé l'axe des plans, s'est vite épuisé dans l'expression figurée des vérités et des légendes de la foi, a rendu banales les chimères satiriques et extatiques, et en général s'est fait aussi clair et accessible que vide et sans profondeur mystérieuse. Et parce qu'il manque de ce sans quoi aucune œuvre gothique n'a été créée, il n'a pas le droit de s'appeler gothique.

3° Tandis que le gothique embrassait et représentait toute la

vie d'une époque et que chaque grand dôme gothique exprime en lui, à côté de la piété ascétique, le «genre» et la joyeuse bonne humeur, car en lui se sont condensées non seulement les cérémonies religieuses, mais les réunions mondaines les plus diverses et que le tableau le plus complet des mœurs s'y trouve figuré avec aisance et liberté par l'art — le néogothique s'est réduit au seul culte et a adopté une gravité dépouillée de vulgarité et de sourire, une raideur et une monotonie étrangères au gothique, une homogénéité contraire au gothique. Sous ce rapport, c'est un appauvrissement du vrai gothique dont il n'a accueilli que des débris, ce ne sont que les miettes de la richesse des détails harmonieusement comprise dans la synthèse gothique où domine la ferveur pieuse.

4° Tandis que le gothique s'élance au-dessus de son entourage, au-dessus des hauts pignons des maisons bordant les ruelles étroites, et ne devient visible que par delà les combles, se parant alors, et de ces hauteurs empruntant la lumière, les raccourcis de perspectives des lignes horizontales amenées par l'exiguïté de la place, sortant vainqueur de la comparaison avec le voisinage si svelte et pourtant plus bas que lui, conformant enfin sa sculpture à ces singulières conditions, allongeant et penchant proportionnellement ses statues, — le néogothique tâchant de conserver les formes gothiques, choisit pour constructions des emplacements tout autres, sur des terrains ouverts et spacieux où ces édifices n'ayant aucun point de comparaison avec d'autres édifices élevés, et conservant pieusement la delicate ciselure du gothique, semblent se rapetisser au point d'en devenir méconnaissables, enfin par leur élan que rien ne justifie dans leur position, se présentent à nous sous un aspect prétentieux et étrange. C'est dans ce sens que le néogothique déblai du voisinage des monuments gothiques authentiques leur a porté un préjudice sérieux (Notre-Dame de Paris). Ces circonstances parlent encore contre le néogothique.

5° Tandis que le gothique avait cette naïveté, cette rudesse propos à toute création primordiale, qui ajoutées aux magnifiques splendeurs artistiques, deviennent leur enrichissement, comme le témoignage imprimé de la sincérité de l'œuvre et du triomphe progressif des difficultés — le néogothique garde une froide correction, ne supporte aucune dérogation à la symétrie, est raffiné dans ses compositions. Le néogothique d'ailleurs se

trouve réellement sans issue — dans la sculpture, par exemple. Comment en effet faire le naïf après avoir été à l'école de l'antiquité et de la Renaissance, et comment faire usage de ce qu'on y a appris, si, par programme, on recut s'en tenir étroitement au gothique? C'est ainsi que le néogothique se combat lui-même par suite d'un point de départ artificiel. En définitive — ce n'est qu'une pose de gothique et l'on s'aperçoit que c'est une pose.

6° Tandis que nous voyons et voulons voir le gothique intégralement avec les influences du passé, recouvert d'une vénérable patine séculaire — le néogothique, par la nature même des choses, ne peut posséder cet élément éminemment estimé par l'esthétique.

C'est pour ces motifs et pour beaucoup d'autres analogues que le néogothique ne fait pas naître cette merveilleuse suggestion du beau qu'éveille si intensivement le gothique original et qui est décisive dans les jugements de l'esthétique. Le néogothique, art sans inspiration, théorie insuffisante, ne subsistera que par le reflet du vrai gothique qu'il a en lui. Malgré tout cela, s'il existe des ouvrages néogothiques d'une incontestable beauté, d'autant plus la pensée de celui qui les contemple rend un juste hommage à ces envolées magistrales du moyen-âge dont le souffle lointain a suffi pour animer ces squelettes modernes. Mais ce retour de la pensée vers le gothique que l'on fait sans cesse lorsqu'on se trouve en présence des chefs-d'œuvre néogothiques, n'est pas pour ceux-ci un éloge. Il ne fait que confirmer dans l'admiration du gothique et dans la conviction que l'on doit le respecter, le conserver avec une pieuse vigilance, mais ne l'imiter jamais.

Ceci affirmé, il en découle «une morale» à l'avenir: il faut abandonner le néogothique. L'art de même qu'il a été beau, peut encore l'être seulement s'il est spontané, toujours nouveau et original. —

DISKUSSION.

Prof. **Straszewski** schließt sich den Ausführungen des Prelegenten an und sagt, man kann die Motive des Gothizismus ausnutzen, allein zum Gothizismus als zu einer ästhetischen Synthese zurückzukehren, muß als etwas Unnatürliches, in der geistigen Entwicklung nicht Begründetes betrachtet werden.

DIE METAPHYSIK DES LÄCHERLICHEN.

Von Dr. Ludwig Jelinek
(Bohemus, Klattoviensis.)

I. Was ist lächerlich? — Der gewöhnliche Menschenverstand antwortet darauf: „Lächerlich sei Alles, was unsere Heiterkeit so stark erregt, daß ihr Symptom, das Lachen — spontan sich äußert".

In dieser Antwort liegt zwar eine Tautologie, allein sie hat doch mehr Sinn als alle jene Definitionen, welche man durch rationalistische Spekulation gefunden haben will. Denn jene Antwort drückt ganz richtig aus: das Lächerliche wirke auf das Gefühl und sei deshalb undefinierbar.

Wir werden demnach nicht einmal versuchen, das Lächerliche zu definieren, sondern lediglich trachten, sein Wesen zu erkennen.

II. Das Gefühl des Lächerlichen entsteht spontan, wenn über ein Objekt oder eine Tatsache eine Inkongruenz zwischen dem direkten und dem indirekten Erkennen in unser Selbstbewußtsein tritt. Diese Inkongruenz muß gerade kein Widerspruch sein. Man hat bisher den Widerspruch für das Wesen des Lächerlichen genommen, was nicht richtig ist. Dieses sich nicht genaue Decken des direkt Erkannten mit dem durch die Reflexion erhaltenen Resultat bringt spontan jenes Gefühl des Lächerlichen hervor, durch welches das metaphysische Element des Menschen, also der innere Mensch, zur Teilnahme angeregt, jene Inkongruenz korrigiert, was unter Erregung des Lachens — eben dem Symptom der inneren Heiterkeit, geschieht.

III. Da nun das Gefühl des Lächerlichen auf der Inkongruenz zweier Manifestationen der menschlichen Psyche beruht, und zwar den beiden Arten des Erkennens, so muß es zwei Hauptquellen für das Entstehen des Gefühls des Lächerlichen geben, und zwar:

A. Entweder das direkte Erkennen hat geirrt, was vom indirekten Erkennen, dem Intellekt spontan erkannt und korrigiert wird — oder

B. Unser Intellekt ist der irrende Teil und dies wird vom direkten Erkennen erkannt und korrigiert.

Weil aber unser indirektes Erkennen vier Modi hat, welche unsere Psychologen „die Seelenkräfte" nennen, so muß es acht Arten des Lächerlichen geben, je nachdem einer oder der andere Modus des indirekten Erkennens dabei insbesondere beteiligt ist.

Wir wollen von diesen acht Arten hier, von jeder besonders, sprechen.

I. Hauptart: Unser direktes Erkennen ist der inkongruierende, der irrende Teil und wird durch unseren Intellekt — also entweder durch den Verstand oder die Vernunft oder die Phantasie oder das Gedächtnis korrigiert. Danach gibt es von dieser Hauptart vier Abarten des Lächerlichen, und zwar:

1. Das Drastisch-Lächerliche entsteht, wenn das direkte Erkennen irrt und mit dem Verstande nicht kongruiert.

Hierher gehören alle jene Fälle, von welchen man sagt: „daß man sich vergriffen habe". — Wir wollen Beispiele anführen:

Anstatt der Streusandbüchse nimmt man das Tintenfaß und gießt die Tinte auf den fertigen Brief. Ein Raucher ergreift die Zigarre und steckt sie mit dem brennenden Ende in den Mund. Obwohl nun beides ohne zu denken geschehen, sagt man doch in solchen Fällen, der Mißgriff sei „in Gedanken" erfolgt.

Besonders drastische Fälle dieser Art weiß die Geschichte insbesondere von Gelehrten, Professoren, Musikern etc. viele zu erzählen.

Newton im Gespräche mit einem Freunde über seine Integralrechnung vertieft — ergreift den Finger einer neben ihm sitzenden Dame und braucht ihn als Pfeifenstopfer.

Der Musiker Benda soll in das Hofkonzert. Er legt ein dickes Heft von Musikalien auf dem Piano zurecht, und geht in das Nebenzimmer, um sich anzukleiden. Sein Bedienter nimmt das Notenheft und trägt es voraus in den Konzertsaal. Zufälligerweise stellt das Dienstmädchen an jene Stelle, wo jenes Heft war, ein Nachtgeschirr. Der festlich gekleidete Benda kommt aus dem Nebenzimmer, nimmt dieses Gefäß der Unehre,

und schreitet damit gravitätisch über die Straße bis in den Konzertsaal.

Die meisten Spässe und Lazzi des Polichinello und der Bajazzi im Zirkus beruhen auf ähnlichem Drastisch-Lächerlichen.

2. Das Komisch-Lächerliche. Es beruht darauf, daß das irrende direkte Erkennen mit der Vernunft nicht kongruiert und von dieser korrigiert wird.

Dies ist die feine Komik, sie ist die Seele der Lustspiele des Molière. Die komischen Helden seiner Lustspiele, L'Avare — Le malade imaginaire — Les femmes savantes — Les précieuses ridicules — etc. werden komisch dadurch, daß sie durch ein falsches direktes Erkennen geleitet handeln, und ihr Benehmen von der Vernunft des Zuschauers korrigiert wird. Die dadurch erregte Heiterkeit ist eine innerliche. Man lacht dabei bloß in seinem Gemüt, ohne äußerlich in Lachen auszubrechen, weil die Vernunft zu pedantisch ist, um auch äußerlich zu lachen. Ihr Vergnügen beruht darauf, daß sie gegen die Torheit direkt Irrender recht behalten hat.

3. Das Ästhetisch-Lächerliche. In diesem Falle wird ein irrendes direktes Erkennen durch die Phantasie eines über dem Durchschnittsmenschen stehenden Anderen korrigiert.

Es sind dies seltenere Fälle von lächerlicher Wirkung.

Auf diese Art lächerlich machen sich alle jene, welche die Werke unserer modernen deutschen Kunst, die Schmierereien der Impressionisten und Sezessionisten für Kunstwerke sich aufschwatzen lassen. Denn ein mit Phantasie begnadeter Betrachter bildet sich selbst ein Bild von jenem, was der Woud-by-Künstler habe schaffen wollen, wozu aber sein künstlerisches Können unzureichend war. Diese Inkongruenz zwischen dem Wollen und dem Können wirkt eben lächerlich. In diesem Ringen zwischen Intention und mangelnder Gestaltungskraft liegt etwas Tragisches, und so könnte man diese Art des Lächerlichen das Tragisch-Lächerliche nennen, wenn es nicht so elend jämmerlich wäre.

In diese Klasse der sich lächerlich machenden Menschen gehören alle Poetaster, alle verfehlten Kunstgenies, insbesondere alle miserablen Novellen- und Romanschreiber. — Daß ihre Produkte beim Publikum dennoch Anklang finden, beweist nur, wie trocken und phantasielos die Menge der Durchschnittsmenschen ist, welche, weil sie eigene Phantasie nicht besitzen,

deswegen die Ausgeburten fremder Phantasie nicht korrigieren können.

4. Das Unzeitig-Lächerliche, jenes, was die Franzosen «Le contre temps» nennen. Dieses entsteht, wenn das direkte Erkennen sich in der Zeit irrt und erst vom Gedächtnis korrigiert über seinen eigenen momentanen Irrtum lacht. Hier werden Beispiele am besten erkennen lassen, was gemeint ist.

Ein alter Mann besucht seine Jugendgeliebte, welche er seit 50 Jahren nicht gesehen. Er tritt in ihr Haus und siehe da, sein Jugendideal tritt ihm in der ganzen Schönheit eines 18jährigen Mädchens entgegen. Er eilt auf sie zu, und hingerissen vom ersten Eindruck will er sie umarmen. Sie schreit auf! — Dies erinnert ihn daran, daß zwischen dem einst und dem jetzt zwei Generationen verflossen sind. Es ist ihre ihr ähnliche Enkelin, welche er umarmen wollte.

Ein Mann, unter junge Mädchen geraten, vergißt sehr, sehr leicht, daß er graue Haare hat, daß er verheiratet ist und erwachsene Kinder hat. Er muß erst oft unzart durch seine Ehehälfte daran erinnert werden, wie lächerlich er ist.

Ein junger katholischer Priester oder selbst ein Pastor tanzt auf Bällen, treibt Allotria mit jungen Mädchen, berauscht sich. Er hat eben vergessen, daß sich dieses für den Stand, welchem er angehört, nicht schicke. Und obgleich an allem diesem seinem Gebaren an sich nichts Böses ist — so wird er doch durch die Inkongruenz zwischen Stand und Benehmen lächerlich.

Diese Art von Lächerlichkeiten kommt sehr häufig im Leben vor. Insbesondere die Damen vergessen sehr gerne, daß sie nicht mehr in den ersten Zwanzigern sind.

II. Die zweite Hauptart des Lächerlichen entsteht durch die spontan im Selbstbewußtsein erkannte Inkongruenz des Resultates des indirekten Erkennens mit jenem, was direkt erkannt wird.

In diesen Fällen werden die falschen Ergebnisse unseres Denkens durch die Intuition korrigiert.

Auch hier, da wir wissen, daß unser Intellekt aus vier verschiedenen Fähigkeiten besteht, dem Verstande, der Vernunft, der Phantasie und dem Gedächtnisse, also die Inkongruenz des intuitiv Erkannten mit dem Gedachten eine vierfache sein kann, so müssen wir auch hier vier Arten des Lächerlichen konstatieren, und zwar sind es folgende:

5. Das Absurd-Lächerliche. In diesem Falle wird unser Verstand durch Äußerlichkeiten an den Dingen verleitet, sie für etwas zu halten, was sie nicht sind, wird aber vom direkten Erkennen enttäuscht und korrigiert. Diese Art von Lächerlichkeiten kommen im Leben am häufigsten vor.

Beispiele werden diese Art von Lächerlichkeit deutlich machen:

Dieser Lächerlichkeit verfallen die Theaterprinzessinnen, die Judenbarone, die Kommerzienräte, die Friseure, die Kellner, die Advokatenschreiber, welche sich durch ihr Strebertum, durch Maulreißerei und Demagogie in solche Stellungen hinaufgearbeitet haben, denen sie weder durch ihren Geist, noch durch ihre eminente Persönlichkeit gewachsen sind und deswegen streben, durch Äußerlichkeiten für sich jene Anerkennung zu erzwingen, die ihnen nicht gebührt.

Durch ihre ungebildete Sprache, durch ihr gemeines Benehmen, durch ihre ordinäre Körperbildung, durch ihre krummen Nasen lassen alle solche Personen uns direkt erkennen, daß sie das nicht sind, was sie durch Äußerlichkeiten vorstellen wollen und werden lächerlich. Unsere fliegenden Blätter bringen auf jeder Seite Typen dieser Art.

In dieser Art lächerlich wird auch eine Eintagsfliege von konstitutionellem Minister von heute, wenn er einem alten Schulkameraden und Jugendfreunde gegenüber, welcher, um sich aus niederem Stande durch gemeines Strebertum emporzuringen, zu edel war — die Respektsperson dann spielen will.

Ein Sonntagsreiter auf geliehenem Pferd, ein Professor, welcher in einer Damengesellschaft seine Schulweisheit auskramt — ein sogenannter Kunstgelehrter, welcher, ohne einen Pinsel oder Meisel je in der Hand gehabt zu haben, über Kunstwerke in den Tag hinein redet, diese alle wirken lächerlich, weil man intuitiv erkennt, daß es diesen Personen an Verständnis dessen fehlt, wovon sie reden.

6. Das insipid Lächerliche — die Afterweisheit! — Diese entsteht, wenn die Vernunft irrt und mit dem direkten Erkennen in Kollision kommt.

In dieser Art wurde Robespierre lächerlich, als er die Göttin der Vernunft durch eine Hetäre vom Palais royale vorstellen ließ und sich als ihren hohen Priester vorstellte.

In dieser Art lächerlich ist die Idolatrie, der Aberglaube, der Mystizismus, kurz alles, was wohl einem allgemeinen Vernunft-

satze entsprechen würde, aber auf den eben gegebenen konkreten Fall nicht paßt, was direkt sogleich und leicht erkannt wird.

In dieser Art von Lächerlichkeiten befangen finden wir alle Gelehrten in Swifts Akademie, von denen der eine, um das Färben der Seidenstoffe zu ersparen, die Seidenwürmer mit farbigen Blumenblättern füttert, der andere aus Menschenkot Branntwein destillieren will etc. —

Hierher gehören auch alle Wortwitze Kalembourgs, alle Zweideutigkeiten, deren Lächerliches darin besteht, daß ein und dasselbe Wort von dem einen in einem bestimmten Sinne gemeint und von einem zweiten in einem anderen verschiedenen verstanden wird. Diese Inkongruenz zwischen dem gesprochenen oder gehörten Worte oder Satze wird intuitiv erkannt, und dieses ist es, welches den Eindruck des Lächerlichen macht.

In diesem Fall des Lächerlichen finden wir auch Hume, welcher, als seine Katze Junge bekam, neben der größeren schon bestehenden Ausgangsöffnung in der Tür noch eine kleinere für die kleinen Kätzchen schnitt.

Er ging dabei von dem im allgemeinen richtigen Satze aus, daß einem großen Objekt eine große, einem kleinen eine kleine Form entspricht, welcher Satz aber in diesem besonderen Falle, wo wegen der Nähe beider Objekte die große Öffnung beiden genügte, nicht paßte.

In dieser Weise lächerlich sind alle Handlungen, welche man Abderiten- oder Schwabenstreiche nennt.

7. Das Närrisch-Lächerliche — die Fatuitas. Diese Art des Lächerlichen entsteht, wenn eine geirrte oder wenigstens hoch gesteigerte Phantasie Bilder hervorbringt, welche zu Handlungen dann verleiten, durch welche der Handelnde in Situationen gebracht wird, welche durch das direkte Erkennen spontan als Irrtümer konstatiert werden.

In dieser Art lächerlich wird uns der edele Junker von der Mancha, der uns so sympathische Liebling Don Quixotte. Dieser ist das Opfer seiner außer Rand und Band geratenen Phantasie. Sein Begleiter Sancho Pansa ist der Repräsentant des trockenen phantasielosen Realisten, welcher die Inkongruenzen in der Handlungsweise seines Herrn direkt erkennt, aber aus Respekt es nicht wagt, sie zu korrigieren, auch nicht die Macht dazu hat.

Unter all den vielen Lächerlichkeiten dieser Welt ist uns diese

die am meisten sympathische. Hier liegt auch die Grenze, an welcher die Genialität und die Narrheit hart aneinanderstoßen. Ja, man kann sogar sagen, daß tatsächlich kein genialer Mensch von dieser Art von Lächerlichkeit ganz frei ist. Sie ist der Gegensatz von dem insipid Lächerlichen, dem Plattalbernen, und deswegen ebenso selten, wie das letztere häufig.

Zu dieser Art des Lächerlichen gehört auch die Heiterkeit, welche Karikaturen, Satyren, Travestien und Parodien in uns erwecken. Wenn sie gut sind, erkennen wir gerade in dieser Übertreibung des Phantasiegebildes, was der Künstler oder Dichter meinte, direkt, und eben diese Inkongruenz zwischen Kunstgebilde und seinem Sinn erregt unsere Heiterkeit.

8. Das bemitleidenswerte oder auch drollig Lächerliche. Dieses entsteht, wenn das Gedächtnis irrt, was spontan erkannt und korrigiert wird. Bei dieser Art des Lächerlichen müssen wir zwei Fälle unterscheiden. Das Gedächtnis irrt entweder aus Schwäche, welche eine Folge des Alters oder einer Krankheit ist. Dieser Fall bildet das bemitleidenswerte Lächerliche. Oder das Gedächtnis irrt aus jenem Charakterfehler des Menschen, welchen wir die „Vergeßlichkeit" oder „Zerstreutheit" nennen. Dadurch entsteht das drollig Lächerliche.

Von der ersteren Art werden wir keine Beispiele anführen. Sie sind nur zu häufig und auch zu traurig, um in eine Abhandlung über das Lächerliche gut zu passen.

Nur von dem drollig Lächerlichen wollen wir sprechen. Diese Art des Lächerlichen wirkt drastisch. Wer würde nicht lachen, wenn jemand auf seinen eigenen Namen sich nicht erinnert. Ein Fall, welcher in meiner eigenen Advokatenkanzlei mir vorkam. Mein ganzes Kanzleipersonal lachte wiehernd. Einer meiner Freunde vergaß in Berlin nicht allein den Namen seines Hotels, sondern sogar die Straße, in welcher es lag. Er mußte erst bei der Polizei über sich selbst nachfragen.

Ein Dritter ging den ganzen Tag in London von Museum zu Museum und wanderte von Bibliothek zu Bibliothek und es fiel ihm auf, warum er am Abend einen ganz ungewöhnlichen Hunger habe, den er sich nicht erklären konnte. Er hatte rein vergessen, daß er nicht zu Mittag, wie er gewohnt war, gespeist hat. Und dieser Unglückliche war ich selbst.

IV. Nachdem wir das Lächerliche in seinen acht Abarten

kennen gelernt haben, sind wir imstande, dessen Wesen zu untersuchen.

Das Lächerliche ist für den Menschen als Naturwesen nicht da — denn es ist eine Bewegung des metaphysischen Elementes des Menschen. Hier liegt der Grund, warum kein Tier lachen kann, und auch vertierte Durchschnittsmenschen selten lachen. Ihr metaphysisches Element ist schwach.

Das Lächerliche ist metaphysisch! — Denn da es auf der Inkongruenz zwischen dem direkten und indirekten Erkennen beruht, so kann diese Inkongruenz nur in jenem Punkte entstehen, in welchem sich diese beiden Seelenkräfte vereinigen, und dies ist eben das metaphysische Element des Menschen. Eben weil das Lächerliche in dem tiefsten Kern des Menschen wurzelt, wird durch dasselbe der ganze Mensch erschüttert und sein ganzes Wesen kann, wenigstens auf eine Zeit, ganz umgewandelt werden. Die tiefste Trauer kann aus dem Weinen spontan in das Lachen überspringen. Deswegen ist es ein wahres Wort, daß jener ein gewonnenes Spiel hat, welcher die Lacher auf seine Seite bringt. Gegen das Lächerliche ist demnach auch die ärgste Tyrannei ganz waffenlos.

V. Jetzt sehen wir auch den Grund, aus welchem es dem Rationalismus nicht gelingen konnte, das Wesen des Lächerlichen zu definieren.

Denn da ihm das Metaphysische fremd ist, mußte er das Fundament des Lächerlichen in dem Denken suchen. Ferner kannte die Psychologie bisher den Unterschied zwischen einem direkten und einem indirekten Erkennen gar nicht. Da nun das Wesen des Lächerlichen in einer Inkongruenz zwischen beiden besteht — wie hätte also die Philosophie über das Wesen des Lächerlichen in das Klare kommen können?

Das Wesen des Lächerlichen ist also das folgende:

Das Lächerliche ist eine Manifestation unseres metaphysischen Elementes, welche durch eine äußere von der Außenwelt herkommende Veranlassung in unser Selbstbewußtsein, jedoch keineswegs als ein Resultat unseres Denkens, sondern als ein Gefühl eintritt. Die Heiterkeit ist ein Affekt und sein äußeres Symptom ist das Lachen. Beide sind Manifestationen des Gefühls. Sie sind Urphänomene unserer Psyche und deswegen wie alle Urphänomene undefinierbar.

VII. Sektion

RELIGIONSPHILOSOPHIE.

NOTE SUR CHRISTIANISME ET MYSTICISME.

Par H. Delacroix.

Je crois avoir établi dans un livre récent[1] que les grands mystiques catholiques, non satisfaits de l'abolition momentanée de la vie individuelle et de la conscience du moi que l'extase entraîne, et de la dissociation qu'elle opère entre la contemplation et l'action, réalisent, — à la suite de la période extatique — un état supérieur et définitif — l'état théopathique — où sans quitter la contemplation qui les absorbe en Dieu, ils se sentent mus par Dieu même à agir et entraînés par son opération immédiate et continue, à travailler dans le monde. La conscience du Moi s'efface définitivement devant la conscience du divin, en même temps qu'une force supérieure, une inconsciente énergie organisatrice pourvoit à l'action, sans laquelle il n'est pas de vie chrétienne.

Ainsi l'extase n'est pas le degré suprême du Mysticisme chrétien; pourtant elle est une étape importante de la vie mystique: beaucoup de mystiques ne s'élèvent pas au delà.

J'ai montré par quelques exigences sociales et psychologiques les grands mystiques étaient amenés à franchir cet te étape.

L'histoire de l'Oraison, qui n'est pas encore faite, montrerait comment se sont formées, depuis les origines, ces aspirations mystiques, qui subissent la pression de la tradition chrétienne et en même temps la contredisent; et aussi la réaction de l'Église à ces aspirations. Ainsi serait résolu le problème historique des rapports du mysticisme et du christianisme. (J'ai fait en partie ce travail pour deux époques: Eckehart et l'Inquisition; Mme Guyon et Bossuet.)[2]

[1] *Études d'histoire et de psychologie du Mysticisme. Les grands mystiques chrétiens*, Paris, Alcan, 1908.

[2] *Essai sur le Mysticisme spéculatif en Allemagne*, Alcan, 1900; *Études d'histoire et de psychologie*, etc.; Alcan, 1908.

La note que je présente ici ne porte que sur un point de cette question: les origines de l'extase au sein du christianisme.

L'examen des documents permet d'affirmer que l'extase, telle que les mystiques chrétiens la définiront et la pratiqueront par la suite, n'apparaît décrite dans ses éléments essentiels qu'avec les ouvrages du Pseudo Aréopagite, et par conséquent comme une suite directe du néoplatonisme.

Il s'agit bien entendu ici d'une forme de l'extase et non point de l'extase en général. L'extase semble être un phénomène religieux universel. Les ethnographes et les historiens de l'antiquité ont décrit ces états d'excitation provoqués par les orgies ou les macérations, qui ont pour but d'élever l'homme au-dessus du niveau journalier, et de le mettre en relation avec les dieux ou les esprits.[1] L'extatique cherche à obtenir dans l'extase des révélations utiles à son groupe ou à lui-même, ou des pouvoirs supérieurs[2]; le sorcier australien aussi bien que le devin enthousiaste du monde grec demande à l'extase des hallucinations qui le renseignent, des inspirations utiles, des dons surnaturels. Il sort de lui-même, dans les convulsions ou la catalepsie, pour entrer en contact avec un monde supérieur d'où il rapporte des connaissances précises et des moyens d'action.

Or ces révélations et les pouvoirs qui leur sont associés figurent bien dans la description que nos mystiques donnent de l'extase; mais loin d'être considérés comme essentiels, ils sont au contraire rejetés à un rang inférieur. L'élément essentiel de l'extase est, pour eux, la contemplation obscure, l'intuition du divin, dégagée de toute connaissance précise, de toute image ou de toute idée, indépendante en droit, sinon toujours en fait des inhibitions et des apports extatiques. Les degrés d'oraison, qui diffèrent par leurs modalités, par les phénomènes psychiques et physiologiques qu'ils suppriment ou qu'ils produisent, ont tous un double élément commun: sans que le sujet ait conscience d'y concourir ils abolissent progressivement la conscience personnelle, la perception du Moi et de l'univers,

---

[1] Voir par exemple MAURY, *Le Sommeil et les Rêves*, Paris, 1863; STOLL, *Suggestion und Hypnotismus;* MAUSS, l'*Origine des pouvoirs magiques dans les Sociétés australiennes*, 1904, et *Année Sociologique*, 1902; ACHELIS, *Die Ekstase*, 1902; BECK, *Die Ekstase*, 1906; ROHDE, *Psyché*[3] 1903; BOUCHÉ LECLERQ, *De la Divination dans l'Antiquité.*

[2] Sur ce dernier point voir particulièrement. Mauss, *o. c.*

et réalisent intérieurement, pour un temps, la conscience à la fois affective et intellectuelle de la présence divine. L'étude attentive des textes mystiques établit bien nettement le rôle prédominant de cette contemplation; il s'agit pour le sujet de se perdre et de s'absorber dans l'indistinction divine: de s'élever, non seulement au-dessus des formes personnelles, mais encore au-dessus de toute forme pour être Dieu. Nous rappellerons seulement les critiques que les plus grands d'entre les mystiques dirigent contre les visions souvent liées à l'extase, contre les états affectifs précis, les «goûts spirituels» qui s'y mêlent[1], contre les «agitations du corps»[2], et d'une manière générale contre toutes les choses «extraordinaires». Il semble qu'ils travaillent à purifier l'intuition essentielle des éléments impurs — même divins — qui s'y ajoutent à la faveur du trouble général que produit l'extase, et qu'ils adoptent tous à peu près également la formule de saint Jean de la Croix: «Plus l'âme se fixera dans la connaissance distincte, claire et surnaturelle de quelque objet, moins elle aura de disposition et de capacité pour entrer dans l'abîme de la foi, où toutes les choses sont absorbées». (*Montée du Carmel*, III, c. VI.) L'esprit ne s'élève à l'état de nudité et d'abstraction qu'il faut pour s'identifier avec la réalité absolue que s'il laisse derrière lui tout ce qui est distinct et précis.[3]

Une telle conception de l'extase nous apparaît-elle dès les premiers siècles chrétiens? D'une manière générale, le christianisme originaire ne connaît guère l'extase. Sans doute on ne peut pas être très affirmatif sur ce point, et il ne faudrait pas trop arguer du silence des textes ou du petit nombre des documents. Bien des choses existent qui ne sont ni notées ni

[1] Voir St Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, I, 7.

[2] St Jean de la Croix, *Obscure Nuit*, II, II; *Montée du Carmel*, III, c. I, Ste Thérèse, *Château*, VIIe D; c. III; Mme Guyon, *Cantique*, c. VIII, v. 4.

[3] Nous ne pouvons citer ici les innombrables documents qui appuient notre assertion. On en trouvera un grand nombre dans nos ouvrages déjà cités. Eckart, Tauler, Suso, Ste Thérèse, St Jean de la Croix, Mme Guyon, Fénelon, pour ne citer que quelques noms, s'accordent dans cette critique. Même Ste Thérèse, qui est peut-être celle qui attache le plus de prix au Dieu précis et qui donne le plus de valeur aux visions, par une certaine crainte de s'égarer dans l'oraison eminente et confuse, montre avec force que l'élément essentiel de l'extase est la contemplation, et que cet élément persiste dans les états supérieurs à l'extase.

décrites. Il y a dans la prière chrétienne, le germe de l'Oraison mystique: le sentiment de l'assistance de Dieu, de l'Esprit, sans détruire la conscience de l'activité chez le sujet qui prie, s'exprime plus ou moins fortement comme passivité. L'élan de la prière passionnée peut réfréner la conscience du moi et du milieu, et comme un état fort occuper tout le champ de l'activité mentale: il y a dans l'adoration éperdue comme l'ébauche de l'intuition mystique, de la contemplation confuse, l'éblouissement devant un objet insaisissable. Et du reste, les mystiques reconnaissent des intermédiaires entre l'extase et l'oraison ordinaire. Mais on ne trouve que rarement la description et l'appréciation théorique de l'extase franche ou d'états extatiques, aux premiers siècles chrétiens, et d'une manière générale on peut dire que l'Église se défie de ce qui pourrait abolir la raison et l'activité. Que de tels états doivent être considérés comme rares et extraordinaires, ce fait le prouve bien que les traités de l'Oraison d'Origène à Cassien, en passant par saint Cyprien de Carthage et Tertullien, n'en font point mention. Nous verrons que chez Cassien lui-même, malgré l'affirmation de certains mystiques qui s'appuient sur son autorité, il n'y a que des traces de l'état mystique nommé contemplation.

On est conduit à chercher la conception originaire de l'extase dans les documents qui concernent la prophétie et la glossolalie, par conséquent aussi dans les écrits montanistes et antimontanistes; dans les écrits gnostiques et dans l'école chrétienne d'Alexandrie.

Les glossolales chrétiens prophétisent, autant qu'il semble, dans une sorte d'état extatique. Le glossolale est passif, et c'est justement cette passivité qui fait croire à l'intervention de l'Esprit. La glossolalie est inintelligible pour l'auditeur, parfois même pour le glossolale. Pourtant elle est considérée par les fidèles comme une révélation. Mais cette révélation est considérée comme très pauvre, au prix de celle des prophètes. Ce n'est point la prophétie hébraïque de la grande époque, prédication passionnée et puissante. Saint Paul oppose le pouvoir de contrôle du prophète à l'automatisme du glossolale. Ainsi la glossolalie est avant tout considérée comme prophétie, et comme prophétie d'un rang assez bas.[1] Quant à ces prophètes itiné-

[1] St Paul, I, *Cor.* XIV, 2; 32. Voir Jamblique, *De Mysteriis*, III, c. 8.

rants que la Didache nous représente, apôtres que l'Esprit pousse où il veut, et qui sont estimés supérieurs à la hiérarchie locale des épiscopes et des diacres[1], nous ne savons s'ils sont des glossolales ou des prophètes ordinaires. Les documents que nous possédons sur la prophétie extatique des glossales nous montrent de façon précise que c'est l'élément prophétique, si humble qu'il soit, qui est important; l'extase n'est que le véhicule de la prophétie.

Le montanisme, on le sait, a fait grand usage de la prophétie, et la prophétie montaniste semble bien de type extatique. On voit paraître très nettement chez les docteurs montanistes l'idée que le divin ne peut coexister avec l'humain et qu'il faut que la personnalité humaine s'efface pour laisser s'accomplir l'opération divine «In spiritu enim homo constitutus, præsertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina, de quo inter nos et psychicos quæstio est».[2] La prophétie extatique du montanisme exclut la personnalité du prophète; c'est Dieu même qui parle. Les textes antimontanistes suffiraient à le prouver, qui repoussent cette conception de la prophétie et n'admettent que le prophète qui parle au nom de Dieu. «Agité par les esprits, Montanus devint soudain comme possédé et pris de fausse extase.»[3]

Le problème de l'extase et de la valeur de l'extase est ainsi nettement posé entre les montanistes et leurs adversaires. Il est infiniment regrettable que le περὶ ἐκστάσεως de Tertullien soit perdu.[4] Les adversaires du Montanisme, en particulier saint Epiphane, s'attachent à définir l'extase et montrent que les différents sens qu'on en peut donner ne coïncident pas avec l'exégèse montaniste[5]; il n'y a pas chez les vrais prophètes abolition de la conscience des actes et des paroles.

Voir l'intéressante étude de Lombard, Classification des Glossolalies, *Archives de Psychologie*, t. VII; Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes*, 1888; Weinel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes*, 1899; Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter*, 1886; Leitner, *Die prophetische Inspiration*, 1896.

[1] V. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 1905, I, 2, 51.

[2] Tertullien, *Adversus Marc.* 4, 2.

[3] *Eusèbe*, V, xvi, 9. Epiphane, *Adversus hæreses*, II, 1. *Hæres*, XLVIII.

[4] Voir Bardenhewer, *Geschichte der altk. Literatur*, II, 382—383.

[5] Tertullien emploie, pour qualifier l'extase, les mots Ecstasis, Amentia. Amentia rationis, Excessus sensus, in spiritu homo constitutus. Epiphane

Quoiqu'il en soit, pour les montanistes, l'élément important de l'extase est bien la prophétie, et leurs adversaires s'efforcent de dissocier la prophétie d'avec l'extase, sans donner de l'extase une théorie bien précise, et qui concoure avec la notion mystique, et sans lui assigner une valeur religieuse déterminée. Ainsi pour le montanisme l'extase est l'état où l'on prophétise, le véhicule de la prophétie. Le montanisme est plus apocalyptique que mystique; il est étrangement préoccupé des fins dernières. Christianisme ascétique et inspiré, en relation continue avec le Paraclet, il admet les révélations pour compléter l'œuvre du Christ «régler la discipline, expliquer les écritures, en redresser l'intelligence, acheminer au progrès».[1] L'extase montaniste garde ce caractère utilitaire que nous avons déjà signalé. On peut la rapprocher de la mantique païenne, de la divination intuitive des théories stoïciennes «furor, cum a corpore animus abstractus divino instinctu concitatur».[2]

Il convient d'ajouter que Tertullien signale vaguement dans l'extase un autre élément que l'inspiration prophétique: «gloriam dei conspicere», mais on n'a pas le droit de tirer de ce texte une théorie de la Contemplation et l'accent est nettement dans le montanisme, — de par l'orientation générale de la secte — sur la prophétie.

Il est important de signaler dès maintenant que ces deux éléments avaient été nettement distingués par Philon.

Pour Philon, le mot ἔκστασις garde le sens originaire et d'abord négatif de sortir de soi même; il indique aussi bien l'acte par lequel l'intelligence sort de ses objets propres — les purs in-

---

o. c., 405 A. Ἔκστασις δὲ κατὰ διαφορὰς πολλὰς ἔχει τὸν τρόπον. Ἔκστασις δι' ὑπερβολὴν θαύματος λέγεται. Ἔκστασις λέγεται ἡ μανία, διὰ τὸ ἐκστῆναι τοῦ προκειμένου. Ἐκείνη δε ἡ τοῦ ὕπνου ἔκστασις κατὰ ἄλλον τρόπον ἐῤῥέθη, κατὰ τὴν φυσικὴν ἐνέργειαν. Epiphane s'attache à monter que dans les texte bibliques, ἔκστασις ne doit pas être entendu οὐκ ὅν τρόπον τινὸς ἀφραίνοντος ἀνθρώπου καὶ ἐκστατικοῦ. 408 D. Voir Bardenhewer, o. c., I, 522 et suiv. Bonwetsch, *Die Geschichte des Montanismus,* 1881; Zahn, *Forschungen,* Teil V, 1893; Leitner, o. c, — Labriolle; L'Antimontanisme et la prophétie extatique, *Revue d'hist. et de littér. religieuse,* 1906.

[1] Tertullien, *De Virgin. vel.* 2., *ibid.*, 1; *De fug. in persec.*, 14; *de jejun.* 13; *de monog.*, 4. Voir Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne,* I, 399 et suiv. — Cf. Le Marcionite Appelle et son illuminée Philomène; Duchesne, *Hist. anc. de l'Église,* I, 247.

[2] Cicero, *De divin.* I, 66.

telligibles — pour ne penser qu'au sensible, que l'acte inverse par lequel elle abandonne le corps et le monde sensible.

D'autre part, il distingue deux modes de connaissance dans l'extase entendue au sens élevé:

1. L'inspiration dans laquelle l'âme reçoit des connaissances et des lumières indépendamment de sa volonté et par l'intermédiaire de l'esprit divin;

2. L'objet de connaissance est l'être divin lui-même: la contemplation de Dieu supprime de la conscience tout autre objet.[1]

Ainsi d'une part, c'est toujours de la prophétie et de l'art divinatoire que part l'analyse de l'extase; il est vrai du reste, comme on l'a montré, que — grâce à la méthode allégorique — les prophéties d'avenir se transforment en intuitions morales et métaphysiques; sous le futur transparait l'éternel. D'autre part la doctrine de Dieu ἀποίος fait décrivre à Philon un mode de connaissance qui lui correspond; il est d'ailleurs possible que la connaissance immédiate du divin ne soit pour Philon qu'un idéal.[2]

Ainsi dans cette théorie, déjà très savante, l'extase déborde l'état prophétique: elle tend vers la connaissance suprarationnelle, l'identification avec Dieu. Plotin abonde en ce sens[3]: l'extase introduit le divin dans l'âme. Pour y arriver il faut laisser la raison perdre la conscience de soi, du monde et des

---

[1] Voir Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon*, 1907.

[2] L'extase est ainsi définie négativement, comme le sommeil et le repos de l'esprit qui n'élabore plus ses objets: *Leg. alleg.*, II, 9 (C. I, 96[27]). Fr. Mangey, II, 667 (S. VI, 257). Quis rer. div. haer. 51 (C. III, 59[1]). Ibid. 14 (C. III 16[14]). Quaest. et solut. in Gen., III, 9 (S. VII, 12); et positivement: l'Ame cesse d'exister en elle-même; elle existe en Dieu: Quis rer. div. haer. 14 (C. III, 16[14]). Quaest et solut. in Gen. III, 9 (S. VII, 12) Leg. alleg., I, 26 (C. I 82[24]). Fr. M., II, 669 (S. VI, 26[0]). Cette union est subite: Quaest et solut. in Gen., III, 9 (S. VII, 12). Elle est un don gratuit: Leg. alleg., I, 26 (C. I, 82[24]) et non point l'œuvre de l'âme. Philon signale le rôle de l'enthousiasme, de l'ivresse pour élever l'âme: il compare cet état avec celui des corybantes, avec le transport et l'agitation de l'état prophétique: De opif. mundi, 23 (C. I, 24[2]). Quis rer. dir. haer. 14 (C. III, 16[14]). Leg. alleg., I, 16 (C. I, 83[8]). Il signale à la fois l'illumination de l'extase (De opif., ibid), et la divination liée à l'extase chez les prophètes. — Cf. Guyot, *Les Réminiscences de Philon le Juif chez Plotin* (1906).

[3] Plutarque, Def. orac., 48 et Gen. Socr., 20 parle bien de l'union avec Dieu, mais il s'agit surtout de l'enthousiasme prophétique. V. aussi Numenius, cité par Eusèbe, Praep. evang., XI, 22, 1—2.

intelligibles. Elle est une connaissance indistincte, la compréhension de l'Un ou plutôt la présence de l'Un: une union, un contact bienheureux. L'âme y est comme soulevée. Elle en retombe par crainte du néant et de l'indistinction.

C'est la théorie de Proclus qui signale l'aide que l'âme reçoit du divin, de l'heureuse fortune, dans cette ascension[1], la parenté foncière de la prière et de l'extase[2]: la théorie de Porphyre[3] et de Jamblique.[4] Il semble que tout ce travail soit venu se condenser dans le pseudo-Denys[5]: τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὴν ὑπερούσιαν τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεὶς, ἀναχθήσῃ.[6]

Ablation, Ἀφαίρεσις, négation de toutes choses et de soi-même obscurité divine, passivité, le texte comprend tous les éléments que les mystiques reconnaissent plus tard comme nécessaires et suffisants. Cette doctrine de l'extase est supportée par un système qui met au-dessus des choses un être supérieur à la raison. La doctrine du Pseudo-Denys qui est décisive pour le mysticisme chrétien est bien la suite des systèmes néoplatoniciens. Jusqu'à lui on ne trouve rien de semblable dans les grands systèmes orthodoxes ou hérétiques.

En effet il ne semble pas que la gnose ait usé de l'extase. Comme l'a bien montré Harnack (*Dogmengeschichte*, I, 3e édit., 219) elle combine des principes sémitico-cosmologiques et hellénico-philosophiques avec la rédemption par Jésus-Christ. Elle est surtout spéculative, pratique et cultuelle. Les éléments mystiques qu'on y peut trouver sont rares.[7]

L'école chrétienne d'Alexandrie ne fait pas de place à l'extase. La gnose de Clément, malgré les mystiques, n'est point de teneur mystique. Clément l'oppose à la foi comme une connaissance supérieure. Comme on l'a bien fait remarquer, elle tient dans le système de Clément la place que la νόησις tient chez Platon. Mais les νοητὰ manquant chez Clément, l'objet de la gnose devient incertain et les définitions en restent très vagues.

---

[1] Com. Tim. 61; Alcib. III, 75, 76.

[2] Com. Tim. 65, 66; Parmen. IV, 68. — [3] Ἡφορμαὶ XXVII.

[4] De Myster. (ed. Parthey 1857), 158, 3 et suiv.; 114, 3 et suiv.

[5] Influence possible d'Herennius. V. Classicorum Auctorum e vatic. Cod, édit. Tom. IX, Romae, 1837; et Hipler, Österreich. Viertelj., VIII, 161—196.

[6] De myst. theol., 539 A, I, 998. — De div. nom. c. 2.

[7] Harnack, o. c., 219, n. 2.

L'état où l'on se trouve lorsqu'on possède la gnose, l'état de contemplation est le θεωρία Mais Clément n'en fait point l'appréhension immédiate d'un divin inintelligible. Dans son système cosmologique et spéculatif, il n'y a point de couronnement extatique. La gnose est définie plus précisément, du point de vue pratique, par l'ἀπάθεια stoïcienne.[1] De même Origène es très sobre sur les états spirituels; il n'y a pas chez lui de doctrine de l'extase.[2]

En somme, comme l'a très bien vu Ritter[3], la constitution de la doctrine de l'Église occupe toute l'activité chrétienne. Quand elle s'achève, le mysticisme la dépasse, par la recherche d'une perfection éminente, l'inquiétude d'un christianisme supérieur. Pour que ces tendances se développent pleinement, il faudra du reste un concours de circonstances historiques. L'Église poursuit depuis les apôtres une œuvre d'organisation et d'adaptation sociale qui, aux explosions mystiques substitue la solidité et la continuité d'une hiérarchie; elle absorbe les charismes dans les sacrements; elle restreint l'initiative individuelle au profit des clercs.

Sans passer en revue toute la patristique, l'examen des textes relatifs à l'extase chez St Augustin montre bien nettement le peu de place qu'elle occupe dans l'économie du christianisme doctrinal.

Nous y voyons d'abord que le mot grec ἔκστασις commence à entrer dans l'usage latin.[4] Il signifie au sens négatif, une suspension de la vie corporelle[5]; au sens positif, un état de rêve où Dieu parle à l'âme en images.[6] St. Augustin compare sou-

---

[1] Voir DE FAYE, *Clément d'Alexandrie*, 1898.

[2] DENIS, *De la philosophie d'Origène*, 1884. *Contra Cels.*, VII, 3 et 4.

[3] *Hist. de la philos. chrétienne* (trad. franc., 1844), II, 471.

[4] De Gen. ad. litt. (St Aug. éd. Gaume), III, 350 D. Les synonymes latins sont excessus spiritus — excessus mentis — excessus — stupor — pavor.

[5] «Penitus avertitur atque abripitur animi intentio a sensibus corporis», III, 486. «Tunc omnino quæcumque sint præsentia corpora, etiam patentibus oculis non videntur, nec ullæ voces audiuntur», ibid. — «Intentio ad superna, ita ut quodam modo de memoria labantur inferna.» Enarratio in psalm., XXX; IV, 208 D. «Abreptus a sensibus corporis», V, 440 A. «Raptus a sensibus corporis», III, 502 D. «In ecstasi vero quando ab omnibus corporis sensibus alienatur et avertitur anima, amplius quam in somno solet, sed minus quam in morte», VI, 1163 D.

[6] «Per corporum similitudines, quales in spiritu imaginaliter fiunt, sicut

vent l'extase au rêve[1]; les visions de l'extase ne sont pas plus étonnantes, quant à leur origine, que les visions du sommeil qui sont fréquentes.[2] C'est surtout la révélation des choses supérieures qui est assurée par l'extase[3]; et il s'agit surtout d'une révélation en images, de visions imaginaires. A côté de celles-ci il y a des révélations sans images, purement intellectuelles; mais on peut se demander si elles ne sont pas acquises par le travail de l'intelligence sur les images fournies dans l'extase.[4] La vision intellectuelle est surtout la vision par l'intelligence pure des choses dont il n'y a pas d'image adéquate; une interprétation mentale des visions en images, un acte de compréhension.[5] Cette classification des visions, nous l'avons dit ailleurs, est basée sur une théorie psychologique des facultés humaines, en même temps que sur les différents modes de visions décrits par l'Écriture. St Augustin fournit une théorie psychologique du mécanisme des visions.[6]

Dans un texte pourtant nous trouvons une notion de l'extase qui se rapproche davantage du néoplatonisme[7]: et dans un texte aussi nous lisons une définition de la vision intellectuelle qui la rapproche de la confuse appréhension qui sera plus tard décrite.[8]

---

in somnis, vel in aliquo excessu mentis», III, 390). «Qualia etiam sunt visa dormientium sive in ecstasi cernentium res incorporales, habentes tamen similitudines corporum.» VII, 1012 A; III, 502 B.

[1] V, 106 D; VI, 184 A.

[2] De Gen., III, 494 C et D.

[3] «In hac ecstasi fuerunt omnes sancti, quibus arcana Dei mundum istum excedentia revelata sunt», IV, 208 D. — VI, 1163 D. Dans l'explication du (sommeil d'Adam, considéré par les Pères comme une sorte d'extase) voir plus haut la polémique d'Epiphane contre les Montanistes Augustin fait de l'extase le véhicule de la prophétie: «Ad hoc immissa est extasis, ut et ipsius mens per extasim particeps fieret tanquam angelicae curiae, et intrans in sanctuarium Dei intelligeret novissima». St Aug. lib. 9 de Gen. ad litt. c. 19.

[4] «In ipsa mente, cum quisque majestatem vel voluntatem intelligit, sicut ipse Petrus ex illa ipsa visione, quid se agere vellet Dominus, apud se ipsum cogitando cognovit.» V, 106 D; cf. VI, 184 A.

[5] De Gen. ad litt. XII, VI A; III D. Contra Adim. XXII B.

[6] De Gen. ad litt. XII, VI A; XVIII, 494 B.

[7] «Abreptus a sensibus corporis et subreptus in Deum .... pervenisse spirituli quodam contactu ad illam incommutabilem lucem eamque infirmitate conspectus ferre non valuisse.» V, 440 A.

[8] «In hoc videtur claritas Dei ... non per aliquam corporaliter vel spiritualiter figuratam significationem tanquam per speculum in ænigmate, sed

Ainsi, malgré la réserve importante que nous venons de signaler, il est vrai de dire que chez saint Augustin l'extase se rattache plus à l'état de rêve où sont données les prophéties, visions, etc., qu'à l'intuition suprarationnelle. La théorie néoplatonicienne de l'extase n'est pas chez saint Augustin. C'est avec Denys l'Aréopagite que cette doctrine entre dans le christianisme, et c'est par son autorité qu'elle y prend force. Si on se rappelle d'autre part l'influence, que nous avons exposée ailleurs, de cet auteur sur le mysticisme spéculatif, on est fondé à le considérer comme le docteur par excellence de la mystique catholique. Il est intéressant de constater précisément qu'une notion et un usage dominants dans une école mystique chrétienne ont été élaborés dans l'école néoplatonicienne, à l'ombre des spéculations sur l'infinité divine.

Il ne faudrait pas se hâter de conclure que cette portion de l'expérience mystique est tout entière calquée sur des notions abstraites. Nous l'avons dit: l'extase est un état psychologique et un motif religieux qui exploite des notions et des systèmes mais qui, en un sens, les devance. Dans l'afflux de virtualités qu'elle dessine et de modalités psychologiques qu'elle apporte, les mystiques chrétiens ont choisi. Ils ont relégué au second plan les éléments divinatoires et prophétiques, les connaissances distinctes, la valeur utilitaire; ils ont choisi les états confus et lyriques, la contemplation ineffable. Nous n'avons pas à traiter ici de l'aspect psychologique de cette question, ni de la relation psychologique qu'il y a entre ces intuitions et les images par lesquelles elles s'expriment, entre l'extase contemplative et les visions ou paroles qui l'accompagnent souvent. Il est permis de penser que des raisons psychologiques sont intervenues dans ce choix et ce jugement de valeur; mais il est très probable aussi que l'intelligence, conduite par une tradition et un système, soutenue par une métaphysique a contribué à l'élaborer. La suite de l'histoire que nous arrêtons ici nous permettrait de préciser ce point.

---

facie ad faciem, quod de Moyse dictum est, os ad os; per speciem scilicet qua est Deus quidquid est, quantulumque eum mens, quæ non est quod ipse, etiam ab omni terrena labe mundata et ab omni corpore et similitudine corporis alienata et abrepta capere potest.» De Gen., XII, XXVIII A. — Il ne semble pas que le mot Contemplatio ait chez St-Augustin le sens que les mystiques lui donneront: I, 656 A; VIII, 404 C; VIII, 402 A.

L'étude précédente nous permet encore de trancher une question débattue entre les mystiques et leurs adversaires.

Les mystiques ont souvent prétendu à l'antiquité de leurs expériences et de leur doctrine. On sait la valeur de l'antiquité dans l'Église catholique. Mme Guyon, par exemple, dans ses *Justifications*, Fénelon dans la traite intitulé Le *Gnostique* proposaient «en faveur des nouveaux mystiques une chaîne de traditions composée de quelques Pères et de quelques auteurs modernes». Fénelon énonçait l'idée d'une tradition particulière fondée sur saint Clément, sur Cassien, sur saint Denis.[1] Bossuet prétendait au contraire que le contemplatif ainsi décrit et proposé comme un modèle traditionnel était «un homme tout nouveau fabriqué par les mystiques de nos jours». Il est bien exact, plus exact encore que ne le croyait Fénelon de rattacher le mysticisme catholique à l'Aréopagite. Bossuet n'a pas compris à fond sa doctrine et il la tronque certainement.[2] Mais nous sommes éclairés maintenant sur l'époque de cet auteur et les influences qu'il a subies.[3] D'autre part nous avons vu ce qu'il faut penser de saint Clément d'Alexandrie. Ici Bossuet a sans doute raison de ne trouver chez lui ni l'impuissance à discourir, ni l'acte permanent, ni la suppression des demandes, ni l'exclusion des attributs divins, ni l'attente de la motion divine, caractéristiques des nouveaux mystiques.[4] Et si l'on examine les textes allégués au tome III des *Justifications* de Mme Guyon, on reconnaît que le sens mystique où sont pris la disposition continuelle du gnostique vers Dieu, l'action divine, la contemplation, la gnose, etc., sont singulièrement arbitraires. Il est tout à fait inexact d'attribuer à saint Clément comme le fait Fénelon, la description de la motion divine. «L'Inspiration continuelle du Verbe ne lui laisse aucun mouvement propre, et le tient dans une nécessité sans interruption pour tout le détail de la vie sans jamais rien laisser à son choix.»[5] Il est vrai d'affirmer que dans le Gnostique de saint Clément, Fénelon a

---

[1] Cf. Honoré de Ste Marie : La tradition des Pères sur la Contemplation, Paris, 1708.

[2] *Lachat*, XIX, 115.

[3] I question de la date du Ps. Denys était déjà tranchée au 17e s. par les travaux de Morin et de Daillé : v. Tillemont, *Hist. eccles.*, II, note IV, p. 567 ; cf. R. P. Stiglmayr, *Historisches Jahrbuch*, 1895.

[4] *Ibid.*, p. 8 et suiv. — [5] *Lachat*, XIX, p. 5.

subrepticement glissé le mystique suivant le type guyonien. Enfin en ce qui concerne Cassien[1] cet auteur signale sans doute le caractère passif de l'oraison, sans pourtant indiquer une oraison totalement passive; et la prière qu'il décrit comme la plus haute a sans doute par sa teneur psychologique, un trait mystique, mais sans correspondre entièrement avec l'oraison mystique.

DISKUSSION.

H. Norero: N. est tout à fait d'accord avec D. sur le contenu de son étude, remarquablement précise et lumineuse. Mais N. croit utile, au point de vue historique, de faire une distinction et d'indiquer une étude complémentaire. Il importe de distinguer, à coté du mysticisme extatique systématisé qui a été introduit dans le christianisme par les écrits du Pseudo-Denis, un mysticisme proprement chrétien qu'il est facile de relever dans l'ancien et le nouveau Testament. Il y aurait lieu de définir ce mysticisme mitigé, où le prophète et l'apôtre sont ravis en esprit et puisent à une autre source des lumières et des forces pour agir en ce monde. Et afin de le bien définir, il faut recourir aux documents originaux et normatifs, essentiellement: ce que les Synoptiques nous font connaitre de Jésus, les Epitres de Paul et le Quatrième Evangile.

En regardant de près, on verra que chez les grands mystiques catholiques le courant néo-platonicien est toujours modéré et dirigé par le courant judéo-évangélique, et c'est précisément cette dernière influence qui fait d'eux des mystiques *chrétiens*.

Delacroix est en somme d'accord sur ce point avec Norero. Il n'a pas entendu étudier tout le mysticisme.

Roberto G. Assagioli: L'étude historique de Mr Delacroix est admirable et, si je me permets de faire une remarque, c'est seulement sur l'interprétation psychologique des résultats de son étude. Je me demande si la différence si nette que Mr Delacroix a fait ressortir entre l'extase et les autres groupes d'expériences religieuses est vraiment fondamentale, ou si elle n'est au contraire plutôt extérieure et apparente. Un même „état de conscience" peut être *exprimé* en des façons bien différentes par des personnes dont la structure psychologique est diverse. Il se peut donc très bien que les mystiques des deux grands groupes, dans lesquels Mr Delacroix les a partagés, aient eu des expériences spirituelles *de la même nature* (avec seulement quelques

[1] *Cassien, Conférences*, IX, c. 6, 17, 24, 25, 26; X, c. 10. V. Fénelon, *Examen de la IXe Conférences de Cassien sur l'Oraison continuelle.* T. III des Justifications de Mme Guyon.

gradations d'*intensité*) et que la différence consiste surtout en ce que, dans les récits de ces expériences, les uns aient insisté de préférence sur leur côté clair, positif, intellectuel, tandis que les autres aient tenu à en souligner le côté obscur, supra-intellectuel, ineffable.

Delacroix pense qu'il y a différence très grande entre la contemplation confuse et les états précis décrits par les mystiques.

Assagioli.

Ackermann.

Prof. **Pierre Bovet**, Neuchâtel: L'expérience religieuse de St Paul ne comprend-elle pas des expériences mystiques extrêmes — et ces expériences, auxquelles lui-même n'attribue pas peut-être une valeur suprême, n'ont-elles pas joué un rôle dans la formation de la mystique chrétienne?

NATURA E LIMITI DELL'INDIVIDUALISMO RELIGIOSO.

Von Prof. Luigi Visconti (Napoli).

Non mi propongo di leggere il primo o l'ultimo capitolo di un libro già fatto e neppure di presentare una nuova teoria; mi propongo solo, dietro alcuni studii frammentarii comparsi recentemente in Italia e fuori, di enunciare le linee fondamentali di una teoria sistematica sull'Individualismo religioso. Alludo a qualche articolo del Prof. Martinetti e del Fornelli comparsi nella Rivista Filosofica, alle ultime pagine delle Basi dell'Umanismo del Prof. Troiano, al capitolo che consacra il Ladd nella sua opera Philosophy of Religion e ad un articolo di T. Haring comparso nella rivista: Religion und Geisteskultur.

L'Individualismo ha fatto la sua comparsa in tutte le sfere della vita dello spirito e però accanto alle forme d'individualismo pratico, il morale, il politico ed il giuridico, vi ha un vero e proprio Individualismo religioso. Una teoria su questo argomento potrebbe avere tre parti: una trattazione storica, una parte puramente teorica ed un'applicazione alla vita pratica. Dalla storia risulta che l'Individualismo religioso sorge in tutti i tempi ma si accentua nei grandi propagatori d'idee religiose, nei grandi settari ribelli al principio di autorità conservatrice. Dal punto di vista del suo sviluppo, esso va dalle forme timide sino alla più cruda espressione che si enuncia: la religione è un affare privato. Le forme concrete di tale individualismo sono: la religione naturale, prodotto del secolo XVII e XVIII, e che pare sia un ideale vano ed assurdo se si considera che la scienza non dà che elucubrazioni metafisiche e che la religione è il fatto di popoli interi, fatto storico e costante: la teoria che riduce la religione al sentimento morale è quella che considera la religione come identica alla morale. Non si può negare, nota bene il Troiano, che chi propone quest'ultima teoria ha tentato ottima cosa sotto il rispetto etico;

ma io penso che non si deve scambiare la religione della morale colla morale che sia religione e che non basta un interesse grandissimo a fare la religione perchè tale sarebbe ogni forte passione.

Speciale considerazione meritano due forme d'Individualismo: la prima è il protestantesimo che spinto alle ultime conseguenze riuscirebbe all'arresto di ogni progresso religioso, perchè il progresso è impossibile senza una continuità di tradizione e di educazione collettiva. Ciò è tanto vero che lo stesso protestantesimo ha fatto la critica del suo principio fondamentale, affermando, nell'evoluzione subita nel secolo XIX, che l'individuo non è tutto ma che la sua fede e la sua speranza si alimentano nella fede e nella speanza comune.

L'altra forma ebbe vigore all'epoca del Romanticismo filosofico e s'impersonò in Schleiermacher il quale, individualista, per convenzione e per temperamento, enunciò una dottrina religiosa e morale essenzialmente individualista. Il domma non è per lui che simbolo; ciò che vi è di più vitale nella religione è il sentimento per il quale l'individuo si confonde con l'infinito e con l'assoluto. L'influenza esercitata dal pensiero di Schleiermacher sulla teologia del secolo a lui posteriore fu immensa sia sull'indirizzo puramente storico come sullo psicologico, sicchè il Luhmann poteva scrivere un libro ed intitolarlo: Schleiermacher, *il padre della chiesa nel secolo XIX.*

Venendo più particolarmente a noi, oggi si osserva bene che un ritmo possente agita la vita moderna e che il suo svolgimento si presenta come un mutamento radicale nella condizione dell'uomo anzi come una trasformazione intima della vita. Noi sentiamo il desiderio di allargare la nostra cultura, cerchiamo di approfondire sempre più l'umano in noi, ed in mezzo all'inquietitudine senza riposo della vita moderna noi andiamo in cerca del punto di gravità della personalità nostra. Ecco le fonti del nuovo Individualismo religioso che è una delle caratteristiche dell'epoca moderna e che spiega il crescente interesse per le quistioni religiose, che non è una pura curiosità che tragga gli spiriti all'investigazione ma è sopratutto la soddisfazione dell'esigenze del sentimento.

Qual'è la natura di questo individualismo? Io credo che la quistione possa essere trattata dal punto di vista del naturalismo religioso e da quello del trescendentalismo religioso e

che dal primo punto di vista è necessario valutare le pretese opposte del psicologismo e del sociologismo religioso, come dal secondo punto di vista è necessario fare la valutazione del ritschlianismo spinto alle sue ultime conseguenze dal Sabatier e dall'Hermann, come forme dell'Individualismo, e l'esperienza religiosa dello James e dell'Euken come forme dell'Universalismo. E finalmente pare a me che debbano essere valutate le conseguenze del Prammatismo rispetto all'una e all'altra direzione della Filosofia religiosa.

I limiti del tempo non mi permettono di fare questo svolgimento completo, e però enuncierò solo alcune conclusioni alle quali la disamina mi ha condotto. Come nel campo dell'economia e della politica così anche in quello della religione l'Individualismo è l'accentuazione dei dritti della coscienza personale di fronte alla coscienza comune, appunto come l'universalismo religioso è l'accentuazione dell'elemento sociale. Per non parlare delle forme più basse dell'evoluzione religiosa, in cui l'Individualismo non fa larga mostra di sè, ma fermandoci agli alti gradi dell'evoluzione religiosa, a quello p. es. che considera Dio come padre comune, l'Individualismo entra nel fatto religioso come un elemento importante perchè non vi è un padre nostro senza un individuo che prega ed uno che è pregato, sia che questo individuo che prega si chiami Francesco D'Assisi o il povero e rozzo operaio. Ciò sarebbe nella concezione del cristianesimo, per me insifficiente, di Adolfo Harnack, ed apparisce ugualmente in quell'altra concezione che crede che il cristianesimo sia l'amore fra l'uomo e Dio. L'amore è un legame individuale e senza un io e un tu non vi è tale sentimento; in tale fondamentale concezione è riposta la giustificazione dell'Individualismo religioso. E coloro che hanno insistito su quest'elemento personale ed ai quali sono parse per lo meno insuffienti le teorie che consideravano il fatto religioso come un prodotto della sola intelligenza e del solo sentimento, hanno accentuato con tutta ragione l'elemento individualista affermando che a formare la religiosità è necessaria l'adesione di tutto lo spirito, dell'intelletto e del cuore e che perciò nulla di più subiettivo e di più personale della fede in quanto essa è sottoposta alla libera valutazione del soggetto ed all'orientamento del suo pensiero. Nulla di più logico che spingendo l'individualismo alle sue ultime conseguence si è

detto che l'individuo è il solo giudice della sua coscienza e che ogni religione è il prodotto dello spirito religioso che è una determinazione distinta e specifica dello spirito umano. Giunti a questo punto si potrebbe continuare e dire: dunque basta l'arbitrio individuale per creare o sovvertire una religione? No. La trattazione sulla natura dell'Individualismo religioso dev'essere integrata con la considerazione dei suoi limiti ed io penso che nella medesima essenza della religione e nel medesimo contenuto religioso, cioè nel pensiero di Dio, sia considerato come padre comune, sia considerato come oggetto di amore, vi sono i limiti dell'Individualismo. L'anima pia vuole rimanere insieme con quelle anime che essa crede figlie del padre comune, ella vuole che l'amore che essa celebra nella sua coscienza si riveli ancora alle altre anime e si stabilisca un vincolo di affetto tra i singoli elementi non meno forti di quello che avvince l'anima al suo Dio. Che se si consideri non solo l'elemento naturalistico ma il trascendentale, ed il cristianesimo venga considerato come una rivelazione apparisce chiaro che il contenuto della fede comune o rivelata costituisce un forte limite dell'Individualismo religioso. E pare che si possa affermare sicuramente che se consideriamo l'essenza della religione ci si manifesta il dritto individuale, se ne consideriamo il contenuto ed il carattere osserviamo i limiti di tale individualismo. Contro l'esagerazione dell'individualismo sta tutta la storia delle religioni e la natura complessa del fatto religioso. L'individuo, nota bene il Troiano, nasce in una società religiosa costituita come nella società economica e politica: egli non trova da sè l'oggetto della fede ma se l'appropria e vive della fede degli altri; la fede solitaria presto svanisce e solamente una religione filosofica potrebbe colorirsi alla luce della coscienza individuale. Ogni religione storica à un complesso secolare di tradizioni intellettuali ed affettive che non si mutano in un giorno e la pretesa di un individuo di creare una nuova religione è profondamente vana perchè nel mondo dello spirito non meno che in quello della natura non si danno soluzioni di continuità. Questa grande antinomia fra l'elemento individuale e l'elemento sociale religioso è causa di grandi litigi e difficoltà: ora regna il *noi* ed ora l'io si ribella e protesta tentando di farsi valere. Ma forse in questa antinomia sta la vita, e nella ricerca dell'armonia

il progresso. Io credo che sia anche un'affermazione individualistica il libero rispetto dell'autorità e che quindi il cattolico se vuole rimanere tale non può non ubbidire al centro dell'autorità religiosa, come nessuna coscienza potrà rimanere cristiana se si crede in dritto di ripudiare l'idea del figlio di Dio, della sua missione redentrice e dell'autorità delle scritture. Ma io credo pure alla grande influenza dell'individuo nello sviluppo religioso e che i limiti dell'Individualismo non impediscono che i singoli possano esercitare la loro azione sulla corrente religiosa. E'innegabile che lo sviluppo della vita interiore, l'educazione ad un più profondo raccoglimento siano opera di coscienze privilegiate e di anime che hanno intuito superiore ed elevatezza di senso morale. Queste anime possono trovarsi in tutti i campi, anche i più ristretti, come in quello della chiesa cattolica, e possono in ragion diretta della preparazione collettiva esercitare la loro azione sia eliminando le concezioni inadeguate, sia preparando il materiale teoretico su cui si costituirà la vita religiosa avvenire. Quest'ultimo concetto mi spingerebbe a parlare della funzione religiosa della filosofia, sul quale argomento io dirò solo, per conchiudere che da ùna penetrazione sempre maggiore del pensiero filosofico possiamo attenderci il rinnovamento verso cui anela l'età moderna, l'avvento di quella religione verso cui tendono gli spiriti più profondamente religiosi e che le anime moderne circondano di desiderii e di speranze.

„RELIGIO EST LIBERTAS."

Par E. D'ORS,
Prof. aux «Estudis Universitaris Catalans» à Barcelone.

1. Une forte tendance philosophique s'est manifestée dans ces derniers temps, qui considère comme épuisée la notion de la Religion dans le fait des phénomènes religieux. — On a bien généralement reconnu, que, dans la série composée par ceux-ci, ceux qui appartiennent à l'ordre social, intellectuel et moral offrent le caractère d'être extérieurs, symboliques, et constituent des expressions de quelque réalité plus profonde; mais la recherche s'est arrêtée un peu plus loin, dans l'analyse des phénomènes de sentiment, en considérant ceux-ci comme primaires. On a dit alors que le fait des églises, le fait des dogmes, le fait des idées religieuses, le fait même de certains préceptes d'éthique, devait s'expliquer comme des manifestations d'autres faits intimes d'ordre sentimental. — Cette méthode paraissait avoir l'avantage de donner tout-de-suite une solution du problème des rapports entre la Religion et la Science, et même de faire inutile de le poser. D'après un pareil point de vue, en effet, il ne pouvait être plus question que des rapports de l'activité connaissante en général et d'une spécialité de phénomènes qui se présenteraient à son inquisition, tout-à-fait comme les autres phénomènes psychiques, tout-à-fait comme les phénomènes chimiques; c'est-à-dire, de la relation générale de la Science et de la matière scientifique; relation qui peut être envisagée sous deux aspects: la réductibilité complète de la seconde à la première; le devoir de fidélité de la première aux représentations expérimentales de la seconde. . . — Malheureusement, une critique rigoureuse peut constater la l'égitimité de cette méthode. On peut se demander de quel droit l'on attribue aux phénomènes de sentiment le caractère de primaires; et, une fois dans cette voie, l'on arrivera à l'affirmation que la seule adjectivation de sen-

timentaux appliquée à ces phénomènes-là suppose une concrétion dans un sens particulier, concrétion parallèle, ou plutôt divergente à celle que nous faisons en parlant de faits mentals ou de faits moraux. — La qualification de symboliques, attribuée par la philosophie à ces derniers faits, nous apporte une grande lumière; mais cette lumière risque de disparaître quand nous nous obstinons à chercher la signification d'un symbole dans quelque chose d'aussi concret que lui-même. Jamais un symbole pourra s'expliquer par quelque chose de concret. Dire que les dogmes sont le symbole des sentiments religieux, équivant à dire que Allah est le symbole de Dieu. Les quatre lettres qui composent ce mot: Dieu, donnent une somme non moins symbolique que les cinq lettres qui composent le mot: *Allah*. La série formée par les expériences sentimentales religieuses est non moins symbolique, non moins extérieure, que celle formée par les faits rationnels. Toutes les deux sont des manifestations d'une réalité diverse, qui ne peut plus être rationnelle, qui ne peut plus être sentimentale, qui est *inadjectivable*, et dont la détermination peut se réaliser par exclusion seulement. — Nous tâcherons d'y parvenir par une méthode, dont la brièveté indispensable au présent travail ne nous permettra que de fixer les étapes capitales. Méthode qui procède à la comparaison de la réalité religieuse à la réalité scientifique, et qui nous conduit à une revision systématique du problème des rapports de la Religion et de la Science.

2. Cette méthode ne constitue que l'application dans un cas particulier, d'un critérium que j'aimerais à voir appliquer à la révision de toutes les thèses de la philosophie. — Il consiste à examiner et, au besoin, reconstruire toute théorie, d'après un point de vue humain, et non pas seulement avec la mesure de ce qu'on appelle l'Action (terme un peu vague en définitive, car il faudrait toujours savoir si, par exemple, l'on doit comprendre dans l'Action l'acte de regarder, ou encore celui de voir), mais avec une mesure beaucoup plus déterminée, avec la mesure de l'homme complet, de l'homme qui travaille et qui joue. — Nous prenons évidemment ici le mot jeu, dans un sens où les *jeux de hasard* sont exclus, dans le sens que Frédéric Schiller emprunte à Kant (et dont peut être la traduction la plus exacte serait celle de «sport»). Dans ce sens-là, travail, jeu, signifient essentiellement la même chose: l'effort d'une ordi-

nation personnelle sur le monde extérieur, qui était désordonné, ou, ce qui revient au même, qui était ordonné de manière à ne pas plaire à notre liberté. Négligeant le produit, nous trouvons toujours dans le travail, comme dans le jeu, la lutte d'une Puissance intérieure contre une Résistance extérieure. — Le point de départ de notre méthode se trouve dans l'irréductibilité expérimentale de la Puissance et de la Résistance. Ce que je veux et ce qui s'oppose à ce que je veux sont pour moi des termes expérimentalement irréductibles. Une notion synthétique au dessus d'eux n'est pas permise à la Philosophie générale. Les notions de *Force*, d'*Énergie*, etc., constituent de fait une mythologie intellectuelle, et, de plus, illégitime. On ne peut pas dénier, peut-être, à nos constructions rationelles le droit de continuer nos données d'expérience: mais le moins que l'on peut exiger de celles-là est de ne pas devenir infidèles à ces dernières. La notion moniste d'Énergie est une notion infidèle à notre sens intime, à notre sens de travail ou de jeu, qui ne nous permet pas de nous unifier avec ce qui s'oppose à nous. — Nous ne pouvons, nous ne devons pas discuter ici la valeur spéciale de «*commodité*», que peut avoir la notion synthétique d'Énergie, employé en Mécanique: quoique je ne doive pas cacher non plus ma conviction personnelle qu'à la rigueur, n'importe quelle Mécanique qui veut, sincèrement, complètement, tâcher de se reconstruire sur des représentations sensorielles deviendra ou une Mécanique abiologique, ou une Mécanique dualistique, dans le sens de ne permettre jamais, sous aucun prétexte l'entrée de la notion d'*effort*, dans la notion de *force*. — Pour ce qui concerne la Philosophie générale, l'interdiction doit être plus rigoureuse encore. Toute notion synthétique d'Énergie, toute tentative d'unification entre la Puissance et la Résistance est étrangère, et même hostile, à l'homme complet, à l'homme qui travaille et qui joue.

3. Voici un bûcheron qui frappe un arbre de sa hache. Nous nous trouvons ici en face d'un fait de travail simple, pittoresque, plastique. L'homme veut terrasser l'arbre. L'arbre oppose une résistance à être terrassé. L'expérience du bûcheron, claire, définitive, est dans ce moment-ci, la suivante: Voici une bataille. Voici deux armées. D'un côté moi, *mes* désirs, *mon* savoir, *ma* vigueur, *mon* bras, *ma* main, *ma* hache. De l'autre côté, l'arbre, et *sa* dureté, et *ses* racines et la terre qui

les renforcent. — Toute philosophie moniste échoue, en face de cette irréductible dualité expérimentale.

Faudra-t-il rappeler que tout fait humain de travail ou de jeu, peut se réduire, dans les éléments essentiels à ce cas typique? Peu importe qu'il s'agisse d'abattre un arbre, de forger le fer, de bâtir une maison, de modeler une statue, d'écrire une page, d'effectuer une recherche scientifique, ou d'éduquer un enfant. Les faits d'esprit les plus intimes, pourvu qu'ils soient accomplis avec effort, nous offrent les mêmes caractères essentiels. Le fait même de la vie ne se réalise pas sans une guerre constante contre le milieu. Respirer c'est gagner une bataille. L'ancienne phrase qui définissait la vie comme une *militia* a, nous le savons tous, non seulement une portée morale, mais une portée biologique. — Notre science nous permet de placer sur le même plan tout ce panorama de Puissance et de Résistances, aussi longtemps qu'il ne s'agit pas de la nôtre, de la *mienne*, de ce fait qui m'est le plus intime, qui est primaire et irréductible en moi. Je peux considérer toutes les plantes, tous les animaux, et même, — provisoirement, — tous les hommes, hormis moi-même, comme de simples points, où des courants impersonnels d'énergie se personnalisent. Mais, pour ce qui est moi, moi-même, le fait de mon effort, le fait de ma puissance, je ne peux m'empêcher de croire que je suis essentiellement opposé au monde extérieur; parceque cette opposition est dans ma conscience un fait expérimental irréductible, contre lequel ne peuvent pas primer des conclusions extraites d'autres expériences extérieures, qui auraient beau apparaître scientifiquement organisées. Et la croyance dans mon opposition étant donnée, l'analogie me force à conclure qu'une opposition identique se manifeste dans la conscience des autres hommes; et, devant cette conclusion, doit céder l'antérieure conclusion provisoire, fondée également sur l'analogie, mais beaucoup plus faible que la seconde, où l'analogie est basée directement sur une expérience, non sur l'interprétation d'une expérience. — A cette étape de notre méthode, donc, la prémisse et la conclusion sont au même degré nécessaires. La prémisse ici indispensable, à tout homme qui travaille et qui joue, c'est qu'il constitue lui-même une liberté, en lutte avec la fatalité. La conclusion ici indispensable à tout homme qui travaille ou qui joue, c'est que tout homme qui

travaille ou qui joue, constitue, à son tour une liberté, en lutte avec la fatalité.

4. Arrivés à ce point, la plus simple des réflexions nous permet de reconnaître que la division formulée d'abord par le bûcheron est grossière, et, bien que profondément vraie, peu exacte dans ses limites. — Il a dit «D'un côté, c'est moi, *mes* desirs, *mon* savoir, *ma* vigueur, *mon* bras, *ma* main, ma hache». . . . Nous voyons ici que le langage même est forcé à une distinction entre le premier terme et ceux qui suivent. Une différence a été tout-de-suite aperçue entre le terme «*moi*», inadjectif, et les autres, marqués de l'adjectif de propriété, qui les met en rapport avec l'inadjectif primaire. «*Mes désirs*». . . . «*Mon* bras»: voici des adjectifs paradoxaux. Leur seule addition au nom d'une chose indique déjà, en ce qui concerne le moi, que cette chose n'est pas complètement la mienne. En réalité, pour le bûcheron, sa hache, sa main, son bras, sa vigueur, son savoir, son désir, appartiennent à la même famille hostile que l'arbre. Ces choses-là sont de la fatalité. Et c'est seulement par un effort, par une conquête antérieure, qu'il a pu les maîtriser. Cette hache, qui *sert* dans ce moment-ci au bûcheron, est tant étrangère à lui-même, que demain, dans d'autres mains, elle le frappera. — Ces mains, ce bras qui frappent l'arbre, sont, à présent, au service de sa liberté; mais ils forment partie d'un organisme, d'un corps, *qui n'est pas lui-même.* La conception du corps, comme appartenant au non-moi est un fait de conscience que l'on acquiert à un degré déterminé du développement mental, et est précisément le fondement de toute psychologie. Notre corps tombe sous nos sens, tout-à-fait comme le reste du monde extérieur, et nous offre, comme celui-ci, une résistance. — Mais, par des motifs analogues, nous devons encore éliminer de la propriété libre de l'individu proposé, certaines conditions biologiques, étroitement dépendantes de l'organisme, et les tendances, les passions, tout ce qui constitue ce qu'on appelle son *tempérament.* Tout cela forme comme un tissu de limitations, que son effort trouve déjà établies, et contre lesquelles il se heurte. Le bûcheron voudrait, par exemple, être doué d'une grande patience, pour parvenir sûrement à son but; mais il est irritable; un rien le met en colère: voilà qu'il échoue. Dans ses conditions organiques ne réside donc pas *le sujet de l'effort;*

elles *ne sont pas encore lui.* — Mais, pénétrant plus avant dans sa vie psychique, *seront lui*, peut-être, ses phénomènes intellectuels? Sa mémoire, son imagination, sa force dans l'association des idées, son pouvoir d'analyse, son pouvoir de synthèse ne forment-ils pas un ensemble de choses, déjà données, étrangères et même hostiles à son désir? Son désir ne saurait être satisfait avec moins que avec l'infini en intelligence. Il ne se résignerait pas à se passer d'aucune des variétés, même les plus contradictoires, de la mentalité. Notre bûcheron a, nous supposons, une mémoire surtout optique; il voudrait aussi posséder une mémoire surtout acoustique. Mais la modalité de sa mémoire, comme celle de son imagination, comme celle de toute sa vie mentale, et tout ce qui se verse dans elle, et tout ce qu'elle produit est quelque chose de fatal, qui *résiste* à son ambition infinie. *Il n'est pas encore cela.* — Il n'est, non plus, sa volonté. Combien de fois est-ce justement notre volonté, qui parceque faible, parceque lente, parceque impulsive, le principal obstacle à notre liberté? Tous ceux qui, par une raison ou par une autre, ont exercé une plus ou moins vaste *cura animarum*, ont reçu quelquefois cette confession: «Je voudrais être un homme énergique, mais je suis un pauvre homme. Je *veux vouloir*. Mais, *comment vouloir*? . . . .» Nous sommes loin de trouver le sujet de l'effort, comme l'on voit. Nous sommes loin de la liberté.

5. Ni la hache, ni la main, ni le bras, ni les passions, ni les phénomènes intellectuels, ni les phénomènes volitifs du bûcheron, ne sont encore la puissance du bûcheron. Restent les sentiments. Mais, qu'est-ce qu'on doit entendre par sentiments? Seront-ils déjà *le sujet de l'effort*, que nous cherchons? — Tout un courant philosophique, nous l'avons dit au commencement, croit la notion de la Religion épuisée dans le fait des sentiments religieux. Et, en entrant dans la description de ceux-ci, on nous parle d'états d'unité ou de rupture intérieure, de tristesse ou de joie, d'espoir ou de désespoir, de tendances à la solitude ou à l'expansion sociale, d'extases et de visions. — Eh bien, est-ce que nous trouvons ici *le sujet de l'effort*? Ne pourrait-on pas dire de ces concrétions spirituelles qu'elles entrent dans le domaine de la Résistance, de la Fatalité? C'est d'après son désir que le bûcheron vit dans un état de joie ou de tristesse, d'unité ou de rupture

spirituelle? N'ont peut-être une influence décisive ici les mille fatalités organiques et cosmologiques, le milieu, l'hérédité, l'éducation, les maladies du foie ou de l'estomac? Si les faits de sentiment ne correspondent pas au désir, c'est que le désir correspond à quelque chose de plus lointain que les faits de sentiment, naît de quelque chose dont les faits de sentiment naissent aussi. . . — Mais ici, notre analyse, en tant qu'analyse scientifique doit s'arrêter. Une fois qu'on a dépassé le monde sentimental, qui constitue, cela est vrai (et cela nous donne la raison de la tendance philosophique référée), ce qui est le plus intime, ce qui est le plus immédiat au nucleus spirituel, ce que, en employant une image géologique, nous pourrions appeler les couches les plus proches du feu central de l'esprit; nos instruments de connaissance nous font défaut, parceque le seul fait de les employer représente déjà une tentative de définir ce centre par l'un de ses rayons déterminés, par le rayon intellectuel. L'unique définition de ce fond irréductible peut nous être donnée par l'exclusion, par la négation de toute condition, c'est à dire par l'idée négative de Liberté. — Nous parvenons ainsi à la formule que ce qui est irréductible dans l'esprit, c'est sa Liberté, ou, pour mieux dire, la Liberté. — Ici, une expérience intérieure, négative aussi, vient confirmer le dernier résultat de l'analyse théorique. L'expression: «*Je veux vouloir*» est la manifestation typique dans le langage de cette expérience. Dans cette expression l'on sépare, eu deux degrés successifs, le royaume de la Liberté absolue, qui est purement intérieur, du royaume du volontaire, déjà conditionné par la fatalité; et, en même temps l'on exprime, d'une façon catégorique le caractère un et idéal de la première. — Ainsi la Liberté est, dans la vie spirituelle, le substantif primaire dont les faits sentimentals, tout comme les volontaires, tout comme les intellectuels, sont des adjectivations symboliques. C'est elle qui peut admettre des adjectivations spéciales, et aucun ordre de phénomènes ne peut admettre la liberté comme adjectivation. — C'est donc un non-sens de dire que la volonté est libre, que la pensée est libre, que l'émotion est libre. L'expression légitime serait de dire respectivement que la Liberté pense, que la Liberté veut, ou que la Liberté sent.

6. Nous trouvons donc, au plus profond de l'homme qui travaille et qui joue, une Puissance, la Liberté, son irréductible

moi; en face de lui, et en lutte avec lui, une Résistance, une Fatalité, où sont compris son propre organisme, ses propres phénomènes psychiques, jusqu'à ceux d'ordre sentimental. Une partie de ce non-moi peut entrer au service du moi dans des instants de plénitude fonctionnelle; mais cela n'enlève rien à leur note d'adversation. Toujours, donc, dans l'expérience, profonde mais active, de l'Homme qui travaille et qui joue, toutes ces nuances du conditionné forment comme un monde en face d'un autre monde, du monde de la Liberté. — Maintenant: ce monde-ci, dans son rapport avec le premier, peut adopter l'attitude de la connaissance, l'attitude scientifique. Tout ce qui est fatal peut être objet de la science. Soit que la réalité extérieure corresponde exactement avec les conceptions spatiales de notre intelligence, soit que, insaisissable dans la plénitude de son rythme, la réalité extérieure offre au moins à notre intelligence, la prise des points discontinus, — question dont nous devons nous désintéresser ici, — nous pourrons dire toujours que, pour la représentation, plus ou moins complète, plus ou moins déformée de ce monde hostile, les faits mentals constituent un organe approprié. — Nous ne pouvons pas dire la même chose sur la relation de la Liberté avec elle même. Aucune opération mentale n'est capable de contenir le fait de son existence; et même, à la rigueur, la notion même d'existence est trop étroite pour contenir une indétermination si absolue. L'expérience qui, selon ce qui à été dit antérieurement (§ 5) confirme les résultats de l'analyse théorique sur la non-primauté des sentiments est aussi une expérience négative, dont l'effet est de nous faire sentir l'incapacité de ce qui est conditionné pour épuiser la vie spirituelle. En conséquence, la relation de la liberté avec elle-même ne peut être une relation de connaissance. La Liberté ne constitue pas une matière scientifique, mais bien un impératif de croyance, c'est à dire Religion. Ainsi le fait même de la Religion s'identifie avec celui de l'irréductible Liberté. — Les définitions finales de notre méthode seront donc les suivantes. La Science est une représentation descriptive de la Fatalité. La Religion est le fait de l'incognoscible Liberté.

7. Cette définition négative ne représente qu'un dernier pas dans l'émancipation successive de la notion de la Religion, dans le cours de l'histoire. — Pendant longtemps (dans notre

monde occidental (car à l'Orient l'évolution est indépendante et s'est accomplie plutôt); le réalité de la Religion a vécu, pour ainsi dire, captive des concepts matériels, et même étroitement spatiaux. Un premier coup, partant du platonisme a atteint le côté anthropologique de cette conception. Beaucoup plus tard, pendant la Renaissance, son côté cosmologique a été détruit par les découvertes des sciences de la nature et par la philosophie subséquente: L'effet produit fut celui de mettre le fait de la Religion au dessus de tout concept spatial. Depuis ce moment, toute matérialité religieuse fut considérée comme symbolique. On dit que les matérialités religieuses étaient les symboles des idées religieuses. Mais, un pas en avant dans la voie émancipatrice s'impose aussitôt. On fut amené à prendre comme symboliques, à leur tour, les idées religieuses, et, comme conséquence à libérer de l'étroitesse logique, le réalité de la Religion. C'est en ce moment, vers le XVIIIe siècle, qu'apparait la tendance d'envisager les phénomènes sentimentals, comme la réalité religieuse primaire. — A l'occasion de ce pas d'émancipation, les phénomènes sentimentals ne constituaient pas encore matière scientifique. Ainsi pût apparaître comme une théorie de dualisme radical celle du Ritschlianisme, laquelle, pour échapper à toute ingérence de la Science, inféodait la Religion dans le domaine des sentiments. — Mais aujourd'hui la Science a déjà franchi la limite de ce domaine; et, d'après notre point de vue, nous pouvons dire qu'elle en avait, parfaitement le droit, étant donné que les phénomènes sentimentals n'appartiennent par moins que les autres, à la fatalité. — Un dernier pas d'émancipation est donc imposé. La Religion ne peut déjà vivre dans les phénomènes sentimentals, mais plus loin, dans le royaume de la Liberté intérieure. Les sentiments gagnent ainsi la qualification de symboliques, tout comme les idées, tout comme la plus extérieure des matérialités cultuelles. — C'est ainsi que l'étude de la Religion dans les variétés du sentiment religieux est une méthode, aussi légitime, mais pas plus profonde, que celles qui prennent comme matière les dogmes, les préceptes moraux, la liturgie ou l'évolution du droit canon. Et nous pourrions même dire que, parmi ces faits extérieurs, une série se trouve, celle des faits de langage qui, au moins, a un caractère de plénitude que celle constituée pas les faits sentimentaux n'a pas. Et dans ce sens, on pourrait risquer l'af-

firmation que la méthode philologique, aujourd'hui sans vogue, était encore supérieure à la méthode psychologique, aujourd'hui en vogue. . . — Toutes doivent être employées, car la Science ne peut renoncer à aucun de ses acquisitions. Toutes peuvent être fécondes, et, chacune dans son ordre spécial de phénomènes, a le droit d'arriver à une constitution scientifique parfaite, passant de la description à l'invention des lois et des principes; mais à aucune d'elles n'est-il permis d'arriver au fait religieux proprement dit, au fait même de la Religion. Celui-ci est hors de toute investigation et de toute méthode, parcequ'il est hors de toute fatalité.

8. C'est ainsi que dans le problème des rapports de la Religion et la Science, notre méthode, qui part du dualisme expérimental chez l'homme qui travaille et qui joue, parvient à un dualisme plus radical que celui du Ritschlianisme. Elle abandonne volontairement à la Science le domaine des phénomènes psychiques et se réserve son château de Liberté. Tout ce qui lui est extérieur, tout ce qui est symbolique, tout ce qui lui est ajouté et dont elle se sert dans sa plénitude fonctionnelle peut être l'objet de l'activité scientifique; mais elle même échappe à la Science, comme elle échappe à toute coercition. Que les âmes pieuses ne craignent rien de l'invasion croissante des analyses psychologiques. On a dit, pour les repousser de la route: «Personne ne veut dérober au pauvre son unique agneau». Mais il faut demander: est-ce qu'on peut dérober *son agneau* à personne? . . . Pauvre ou riche, homme religieux, il n'y a pas sur la terre qui puisse toucher *ton agneau*, ton *vrai* agneau! . . . Et voici que toute coercition est inutile. Et voici pourquoi toute conversion, toute prétendue perte ou trouvaille de foi religieuse, revêt presque toujours un caractère *impie* de superficialité. Et voici encore — comme conséquences pratiques de notre méthode — un impératif de charité religieuse dans les relations humaines, plus large que *la tolérance* des intellectuels, plus large que *l'amour* des sentimentals, et, pour ce qui concerne la relation avec soi-même, voici une voie ouverte, non vers la paix, qui serait la mort, mais vers la guerre, vers la «*douce*» guerre, vers la «*bonne*» guerre, laquelle — contrairement à ce que voudraient certains préceptes éthiques — n'est pas celle qui est défensive, conservatrice, et qui ne peut aspirer tout au plus qu'à une «con-

servation de la valeur», mais l'offensive, l'agressive, où il y a toujours quelque chose à gagner.

DISKUSSION.

H. Norero: N. croit avec l'orateur que la religion véritable se ramène en son essence à la liberté de l'esprit. Mais il constate que la religion s'impose d'abord comme un rapport extérieur de dépendance. Par ex *religio* dans son sens primitif, étymologique et réel, chez les anciens Romains. Il y a là un paradoxe, une contradiction apparente, qu'il importe de dissiper.

Au point de vue psychologique, on peut montrer que toute religion positive ressemble à un organisme vivant, qui s'impose à l'esprit comme une nécessité et une sujétion, mais qui est en réalité une condition de développement (non pas seulement un symbole extérieur et arbitraire), et qui, une fois que l'esprit a pris conscience de soi et de sa spontanéité créatrice, devient un instrument de liberté, un moyen d'affranchissement à l'égard du monde.

Au point de vue historiques il apparait également que la loi de développement est un progrès de l'extérieur vers l'intérieur, de la terreur servile vers l'amour libre. Passage des représentations mythologiques et des pratiques magiques pré-religieuses aux croyances et au culte de plus en plus personel et moral, qui impliquent la liberté essentielle des termes en présence et de la relation qui les unit.

Il y aurait donc avantage à compléter et limiter en ce sens la thèse générale présentée, de manière à ce que la théorie apparaisse mieux en accord avec les faits.

Waldapfel (Budapest): Der Widerspruch zwischen „Religio" und „Libertas", den der erste Diskussionsredner besonders auf eine — vielleicht auch nicht ganz einwandfreie — etymologische Deutung des Wortes „religio" sich stützend feststellen wollte, ist wohl in gewissem Sinne vorhanden, aber keineswegs als contradictio in adiecto anzusehen, sondern als ein aufzulösender Gegensatz, wie er sich nicht nur auf dem Gebiete des Glaubens, sondern auf allen Gebieten unseres geistigen Lebens findet. Solcher Gebiete gibt es nach einer Zusammenstellung meines Lehrers, des hier anwesenden Philosophen Kármán, drei: Wissen, Glauben, Dichten. In allen diesen dreien sind wir einerseits gebunden (durch das objektive Sein der Dinge, durch Tradition in positiven Religionssystemen und künstlerischer Technik etc.), doch andererseits sind wir in allen diesen mehr oder minder auch frei, bekunden in ihnen oder erwarten von ihnen innere Freiheit, so daß sich, wenn ich will, auch ganz gut sagen läßt: Scientia est libertas, ars est libertas — aber natürlich ebenso religio (scientia, ars) est servitus oder obligatio.

D'Ors répond à M. M. Norero et Waldapfel: Messieurs, je suis infiniment reconnaissant des éclaircissements qu'ont voulu bien apporter

à la thèse M. M. Norero et Waldapfel. Je ne suis moi-même que trop convaincu de la possibilité de la continuer et de la completer; et c'est justement, je crois, la meilleure preuve de la fécondité d'une méthode, que le fait qu'elle puisse provoquer toujours des recherches. Nous ne devons insister ici sur l'aspect étymologique de la question qu'a si bien étudie M. Waldapfel. Que l'on dérive le mot Religion de racines qui expriment l'idée de liaison ou celle de lecture, M. Norero a toujours raison: le terme correspond à une idée coercitive contraire à celle de liberté; mais ce phénomène s'explique aisément, quand on se rappelle que le mot que nous sommes forcés d'employer date d'une époque ou la notion de Religion était captive des matérialités religieuses. Maintenant, l'étude même de ces matérialités en rapport avec la notion centrale de liberté serait toujours à faire; mais cela ne contredit pas la thèse, comme M. Norero a bien eu l'obligeance de le reconnaître.

ALPHABETISCHES NAMENVERZEICHNIS DER VORTRAGENDEN UND DISKUSSIONSREDNER.

Aars 494, 741, 962, 963, 968.
Ackermann 466.
Alexander 503, 578, 590.
Ambrosini 324.
Armstrong 720.
Assagioli 278, 1118.

Baldwin 660.
Bauch 893.
Benrubi 532.
van Biéma 268.
Billia 408, 640, 774, 779, 977, 1013.
Borgese 1083.
Boutroux, É., 48, 122, 124.
Bovet 600, 1119.
Brunschvicg 456, 466.
Bühler 659.
Bullaty 831.

Calderon, F. G., 365, 1024.
Carus 737, 822.
Cohn 590, 1076.
Coignet 358.
Couturat 415, 423, 455.
Croce 100.

Delacroix 1106, 1118, 1119.
Delbos 256.
Deuchler 655, 659.
Deussen 95.
Dörnig 93, 576, 589, 629, 678.
Drews 372, 382, 401, 531.
Driesch 512, 523, 530.
Drtina 301, 425, 427.
Dufumier 680.
Dürr 382, 612, 726, 733.
Dwelshauvers 331.

Ebbinghaus, H., 201, 553.
Ebbinghaus, J., 829.
Eleutheropulos 590.
Elsenhans 522, 563, 576, 731.
Enriques 763, 948.
Ewald 734.

Fischer-Planer 401, 402.
Franze 597, 704, 709, 815, 893, 940.
Fullerton 384.

Gebhard 263.
Geiger 553.
Geijer 553, 565, 577.
Gheorgov 233.
Goldscheid 479, 521, 730, 758, 988.
Goldstein 709.
Grelling 739, 866, 885.

Hellpach 554, 556, 564, 906.
Hessenberg 449, 799, 893.
Hönigswald 598, 815, 829, 887, 893.
Husik 227.

Itelson 91, 779.

Jakowenko 728, 735, 787, 868.
Jelinek 488, 949, 1098.
Jerusalem 91, 691, 709, 728, 806, 815.
Jones, E. E. C., 767, 920.

von Kármán 928.
Karmin 347, 728.
Kirschmann 530.
Klages 631.
Kozlowski 91, 454, 466, 505, 521, 728, 735, 849, 894, 900.
Kroner 823.
Külpe 546, 554.
Kuntze 429, 448, 653.

Ladd-Franklin 664.
Lalande 539.
Lask 671.
Lasson 214, 919, 968, 1003, 1060.
Lefmann 201.
Lehmann 969.
Léon 97, 294.
Levi, A., 1061.
Linke 554, 610, 612.
Lubecki 980, 1092.

Maier, H., 175.
Mally 598, 703, 727, 731, 814, 822, 862, 867, 881, 885.
Mansion 423, 427, 438, 449, 466.
Meyerson 850.
Minor 814.
Müller, E., 448, 686, 691.
Münsterberg 544, 563.

Nelson 448, 520, 729, 733, 736.
Norero 848, 1118, 1135.

d'Ors 751, 1125, 1135.

Palágyi 382, 525, 531, 592, 599.
Pariser 1060.
Peano 423, 893.
Petsch 1082.
von der Pfordten 816, 822.
Pikler 612, 614, 621, 622, 629, 727.

Rauh 838, 849.
Rey 737, 800.
de Riaz 309, 337.
Royce 62, 629.
Ruge 677, 726.

Savelli 956.
Schiller 92, 711, 729, 739, 762.
Schmidt, E., 313.
Schultze 554, 605.
Simiand 992, 1003.
Somló 1002, 1054.
Ssynopaloff 829.
Staudinger 423, 523, 761, 814, 829, 912.
Störring 92, 692, 703, 729.
Straszewsky 201, 399, 401, 483, 1097.
Stroh 241, 248.

Tönnies 987, 1004, 1060.
Tumarkin 273, 829.

Urban 448, 650, 654.

Vaihinger 761.
Vailati 780.
Valli 942, 948.
del Vecchio 1037.
Vidari 1052.
Visconti 1120.

Wahle 392.
Waldapfel 92, 502, 504, 563, 576, 590, 598, 629, 738, 919, 940, 1135.
Weber, M., 991.
Werner 207.
Windelband 53, 159, 201.
Winter 450, 468.
Wize 503, 1068.
Wolff 286.

C. F. Wintersche Buchdruckerei

ional Congress
908) 30174

Proceedings of the 3d International Congress of Philosophy (Heidelberg, 1908)

PONTIFICAL INSTITUTE
OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK
TORONTO 5. CANADA

30174.